



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FABRÍCIO LIMA SOUZA

«O Espírito Santo faça de nós uma oferenda permanente»

Estudo sobre a Oração Eucarística III

Dissertação Final

sob orientação de:

Dr. João José Marques Eleutério

Lisboa

2023

DEDICATÓRIA E AGRADECIMENTO

Dedico este trabalho a minha mãe, Gilma Vieira Lima, e a minha avó, Estelita Vieira de Jesus, pelo exemplo de vida sacrificada e entregue pelo bem da família, e por terem sido as primeiras testemunhas, na minha vida, de uma oferenda permanente. Dedico-o também, em saudosa memória, ao Pe. António Gilberto de Oliveira, pároco da minha paróquia de origem, Nossa Senhora de Fátima, em Itamaraju (Bahia-Brasil), que muito me marcou pelo testemunho de amor à Eucaristia.

Agradeço à Província Portuguesa da Sociedade Salesiana pelo acolhimento e pela fraternidade vivida nos últimos onze anos. Permito-me mencionar os seguintes Salesianos: Pe. Artur Pereira (o provincial que me acolheu); Pe. Aníbal Mendonça e Pe. Tarcízio Morais; Pe. Joaquim Teixeira, salesiano exemplar na vida académica e digno de imitação, a quem sou eternamente grato pela leitura da dissertação, seguida de algumas sugestões de revisão; Pe. Joaquim Taveira e Pe. Luciano Miguel, exemplos de vida espiritual, Ir. André Gomes (em memória), Pe. Jerónimo Rocha (em memória) e Pe. Fernando Valente (em memória), pelo testemunho de vida eucarística.

Agradeço aos professores que me acompanharam na aventura do estudo da teologia, nomeadamente à Prof. Elena Massimi (FMA), presidente da Associação dos Professores de Liturgia de Itália (APL); ao Pe. Damásio Medeiros (SDB), antigo diretor da Faculdade de Teologia da Universidade Pontifícia Salesiana de Roma e atual diretor da Faculdade de Teologia dos Salesianos de São Paulo, Brasil; ao Prof. Dr. João Eleutério orientador desta dissertação, pela proximidade, amizade e trabalho em conjunto; à Prof. Dr.^a Ana Jorge, diretora da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), por meio de quem estendo o meu agradecimento a todos os docentes com quem tive contacto nesta prestigiada Universidade.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 - A DIMENSÃO ANAMNÉTICA: DO MEMORIAL DE YHWH AO «FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM»	9
1.1. A categoria memorial	10
1.1.1. <i>Perspetiva bíblica da categoria “Memorial”</i>	11
1.1.2. <i>A páscoa hebraica, memorial perpétuo de YHWH</i>	15
1.1.3. <i>“Memorial” como ação realizada a partir de um mandamento divino</i>	20
1.2. A Eucaristia, “memorial” do Senhor	22
1.2.1. <i>A B'rākā, a oração anamnética judaica por excelência: do rito habitual ao novo significado</i>	23
1.2.2. <i>O mandamento do Senhor:</i> «Fazei isto em memória de mim» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25).....	29
CAPÍTULO 2 - ALGUNS DESENVOLVIMENTOS HISTÓRICOS DA ANÁFORA EUCARÍSTICA	34
2. DA LITURGIA JUDAICA À LITURGIA CRISTÃ	36
2.1. Um confronto necessário para se compreender a evolução estrutural da Oração Eucarística	39
2.1.1. <i>As origens: do rito de santificação (Qiddūš) ao rito de conclusão (Birkat ha-Mazon), na ceia festiva judaica</i>	40
2.1.2. <i>Alguns paralelos necessários: do Qiddūš e Birkat ha-Mazon à tradição cristã</i>	42
2.1.3. <i>Didaqué X e a Birkat ha-Mazon: influência e novidade</i>	48
2.2 Um outro caminho de desenvolvimento histórico da anáfora eucarística	51
2.2.1. <i>A primeira estrofe do Papiro de Strasbourg Gr 254: ação de graças pela criação e pelo cumprimento das promessas messiânicas</i>	53
2.2.2. <i>Segunda estrofe: ação de louvor, participação na natureza do sacrifício e o caráter cultural</i>	56
2.2.3. <i>Terceira estrofe: a súplica pela unidade e pela paz</i>	58

CAPÍTULO 3 - A ORAÇÃO EUCARÍSTICA III DO MISSAL ROMANO	
DE PAULO VI	63
3. A INSERÇÃO DAS NOVAS ANÁFORAS EUCARÍSTICAS NO MISSAL ROMANO	
DE PAULO VI	66
3.1. Análise e leitura hermenêutica da Oração Eucarística III	81
3.1.1. <i>O Prefácio</i>	82
3.1.2. <i>A Aclamação «Sanctus»</i>	87
3.1.3. <i>O post-sanctus</i>	91
3.1.4. <i>A epiclese</i>	94
3.1.5. <i>Narração da instituição e a consagração</i>	99
3.1.6. <i>Anamnese e Oferta</i>	102
3.1.7. <i>As intercessões</i>	107
3.1.8. <i>A doxologia final</i>	114
CONCLUSÃO	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

RESUMO

A ação anamnética é tipicamente divina, porque Deus não se esquece do seu povo. A origem da Eucaristia cristã está na Última Ceia, na qual Jesus, por meio do pão e do vinho, e de gestos e palavras, instituiu o memorial da sua Paixão, dizendo no fim da Ceia: «*fazei isto em memória de mim*». O memorial celebrado é bem evidenciado na Oração Eucarística III. Este memorial, mais do que ativar a dimensão psicológica do sujeito celebrante, requer a sua configuração com Cristo, pela ação do Espírito Santo, que faz de cada membro da assembleia celebrante uma oferenda permanente a Deus Pai. Celebrar a Eucaristia significa atualizar os benefícios da ação salvífica do Senhor. As dimensões da comensalidade e do sacrifício, presentes na Oração Eucarística III, têm a sua origem remota na liturgia judaica da ceia festiva e do sacrifício no Templo em Jerusalém, e, mais proximamente, na liturgia antioquena.

Palavras-chave: memorial, eucaristia, paleoanáforas, Oração Eucarística III.

ABSTRACT

The anamnestic action is a typical divine one, because God does not forget his people. The origin of the Christian Eucharist lies on the Last Supper, in which Jesus, through bread and wine, gestures and words, institutes the memorial of his Passion, saying at the end of the Supper: “do this in remembrance of me”. The celebrated memorial is shown throughout the Eucharistic Prayer III. This memorial, more than activating the psychological dimension of the person celebrating, requires his configuration with Christ, through the action of the Holy Spirit, who makes from each member of the celebrating assembly a permanent offering to God, our Father. Celebrating the Eucharist means updating the benefits of the Lord’s saving action. The dimensions of commensality and sacrifice, present in the Eucharistic Prayer III, have their remote origin in the Jewish liturgy of the festive supper and the sacrifice in the Temple in Jerusalem and, more closely, in the Antiochene liturgy.

Keywords: memorial, eucharist, paleoanaphoras, Eucharistic Prayer III.

SIGLAS

AAS – Acta Apostolicae Sedis

CCOE – Carta Circular sobre as Orações Eucarísticas

CIC – Catecismo da Igreja Católica

IGMR – Instrução Geral do Missal Romano

LG – Lumen Gentium

NA – Nostra Aetate

SC – Sacrosanctum Concilium

OE – Orientalium Ecclesiae

OE III – Oração Eucarística III

PO – Presbyterorum Ordinis

INTRODUÇÃO

O presente projeto, intitulado «*O Espírito Santo faça de nós uma oferenda permanente*» estudo da *Oração Eucarística III*, nasceu de um trabalho realizado na cadeira de “Liturgia e Celebrações” do Mestrado Integrado em Teologia, da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), sob a orientação do Prof. Doutor João Eleutério. Tratava-se, inicialmente, de uma análise da *Oração Eucarística III*. Posteriormente, ao decidir adotá-la como projeto inicial da dissertação, surgiu a ideia de integrar uma vertente bíblica e histórica na análise da *Oração*.

Além desta razão académica, há uma outra de carácter pessoal. Ao responder ao chamamento do Senhor e acreditando que o sacerdócio ministerial é a minha vocação e missão, quis, também, com este projeto, aproximar-me com maior profundidade daquilo que considero ser a essência do sacerdócio e o cume da vida cristã: a Eucaristia.

Sendo a anáfora eucarística o coração da celebração, o fito deste trabalho é um estudo e de um aprofundamento de uma específica, a *Oração Eucarística III*. Penso que este estudo poderá ajudar o Povo de Deus – representado pela assembleia celebrante e pelo presidente da celebração (que atua “*in persona Christi et in persona Ecclesiae*”) – a adquirir uma maior consciência do mistério celebrado e, conseqüentemente, a uma participação mais ativa e piedosa.

A dissertação consta de três capítulos: o primeiro incide sobre a dimensão bíblica, partindo da categoria do memorial e do mandamento do Senhor: «*fazei isto em memória de mim*»; o segundo trata do desenvolvimento histórico das anáforas eucarísticas, cingindo-se apenas às «*paleoanáforas*»; o terceiro capítulo descreve as etapas por que passaram quer a composição das novas anáforas Eucarísticas quer a sua inserção no missal de Paulo VI, fechando com a parte nuclear e mais extensa do estudo: a análise hermenêutica da *Oração Eucarística III*.

Deus tem memória, Ele lembra-se de nós

«Fazer memória de mim» é mais que um ato
É a ação do crente orante,
É a comunitária celebração
Lembrando-se do que Deus realizou
Na história da salvação

Zākar e *anamnesis* são bíblicas palavras
Que expressam o recordar
De um Deus que se lembra do Seu povo
E que vem em Seu auxílio
E de cada um cuidar

Israel tem fé no Deus criador
Que salva,
acompanha e liberta
E a memória das Suas maravilhas
Na fé do crente que professa
celebra sempre desperta

A dimensão anamnética
É um olhar com confiança
É experienciar a fé
Que permeia toda vida,
desde a criança

Celebrar uma memória perpétua
em assembleia
É viver, é participar
É sentir-se interpelado
a não se esquecer
De Deus, que a todos quer salvar

Assim, o modo de ser e viver
Do cristão é determinado
Pela relação entre fé professada
e celebrada,
que na memória de Deus,
ninguém é apagado.

CAPÍTULO 1

A DIMENSÃO ANAMNÉTICA: DO MEMORIAL DE YHWH AO «FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM»

Ao pensar no mandamento do Senhor: «Fazei isto em *memória* de mim» (Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-26), uma das palavras que salta à vista é *memória*. Ela ganha relevância não tanto pelo seu significado óbvio, quanto sobretudo pela relação que estabelece entre evento salvífico realizado por Deus, em Jesus Cristo, e a celebração que a partir de tal evento se desenvolve. É esta estreita relação entre fé professada e fé celebrada, cujo objetivo é cumprir ao longo do tempo o mandamento do Senhor, que será determinado o modo de ser e de viver do cristão.

No entanto, importa compreender o contexto, a teologia, os antecedentes e consequentes que conotam esta categoria, conferindo-lhe um dinamismo. Noutras palavras, importa perceber que linhas de continuidade e de descontinuidade surgem a partir deste mandamento «*fazei isto em memória de mim*», no final do relato da Última Ceia. E a primeira pergunta a fazer é esta: sem o *background* do Antigo Testamento (AT), é possível captar o sentido do mandamento do Senhor? A resposta é negativa, pois, como afirma M. Thurian, «o sentido profundo da santa Ceia não pode ser compreendido fora do quadro da tradição litúrgica do AT»¹.

O ato de fazer memória de algo ou de alguém, acolhido como mandamento do Senhor, ainda pode suscitar outras questões: que ato ou que pessoa se devem lembrar? Qual é o referente do ato de se recordar: Deus, Jesus, os discípulos? O sujeito que recorda, recordar-se-á o quê ou quem? Estaria o Senhor a confiar apenas na memória psíquica dos seus discípulos? Trata-se de um conjunto de ações a serem repetidas e multiplicadas sempre da mesma forma? Se o ato de fazer memória, é um ato celebrativo ou se transformou numa ação celebrativa, quem garante a eficácia desta ação, uma vez que o evento já se realizou? Estará em jogo uma memória apenas simbólica e comemorativa? Haverá algum efeito naqueles que, hoje e agora, cumprem o

¹ Max Thurian, *L'Eucaristia, memoriale del Signore* (Roma: AVE, 1967), 23 cit. em Burkhard Neunheuser, «Memorial», em *Dicionário de Liturgia* (São Paulo: Edições Paulinas/Edições Paulistas, 1992), 727. Obra original: Burkhard Neunheuser, «Memoriale», em *Nuovo Dizionario di Liturgia* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2001), 1168.

memorial? Trata-se apenas de uma recordação da salvação dada por Deus, e realizada por meio de Jesus Cristo? Como é que um mandamento do Senhor se transformou em prece Eucarística?

Estes são alguns questionamentos que irão nortear o presente trabalho, cujo primeiro capítulo visa apresentar uma fundamentação bíblica sobre o tema em questão.

1.1 A CATEGORIA MEMORIAL

O objetivo deste capítulo é, então, desenhar um itinerário bíblico-teológico que permita uma boa compreensão e fundamentação da categoria do “memorial”, que é uma ação que ultrapassa os limites da memória humana e que dá a primazia à memória divina. Para tanto, selecionar-se-ão algumas passagens bíblicas e alguns eventos da história de Israel.

O memorial é expressão concreta da ação orante do crente. Celebrar uma memória perpétua, como mandamento do Senhor, traduz-se na capacidade de reunir os fiéis numa assembleia que vive, participa e celebra, porque se sente interpelada a não se esquecer de Deus. Como diz Pablo Richard, «a Bíblia é um património de memória histórica de um povo explorado e crente»². Por isso, além das perícopes selecionadas para esclarecer a categoria em análise, é toda a Sagrada Escritura que pode e deve ser considerada, no seu todo, como um grande memorial.

Há que se ter em conta, imprescindivelmente, a Páscoa judaica, evento que confere identidade aos judeus, que lhes confere nascimento enquanto povo de Deus, e, também, se torna um marco decisivo no que se refere ao modo de celebrar este evento libertador/salvador, isto é, o «memorial perpétuo» do Senhor (cf. Ex 12, 14.17. 24).

Inspirando-nos em A. Grillo, podemos afirmar que a comunidade celebrante que se reúne para ouvir a Palavra de Deus, constitui uma Bíblia ritual, uma unidade literária onde se cruzam perícopes, orações, invocações, cantos, movimentos, até ao momento em que tal Palavra, escutada e meditada, se transforma em resposta gratuita, do dom de si mesmo, entrega desinteressada, ação de graças, oração eucarística, chegando ao ápice quando se recebe o

² Pablo Richard, «Bíblia: memória histórica dos pobres», *A Bíblia como memória dos pobres*, 1 (1986): 20.

próprio Corpo e Sangue de Cristo. E, uma vez que é por ele alimentado, cada membro da comunidade celebrante tornar-se-á palavra e ação do Senhor, memorial da sua Paixão, Morte e Ressurreição³.

É neste horizonte que a Palavra exhibe uma natureza eucarística: de facto, na celebração eucarística cumpre-se definitivamente a abertura dialógica da “história de Jesus”. «Palavra e refeição estão unidas no início da história (criação), no seu centro (redenção), e no seu final (escatologia)»⁴.

Há que se ter em conta, antes de mais, a páscoa judaica, evento que confere identidade aos judeus e que os faz nascer como povo de Deus, evento libertador e salvífico, a celebrar como «memorial perpétuo» do Senhor (cf. Ex 12, 14.17.24). Com este pano de fundo, é possível adentrar-se melhor nos textos do Novo Testamento, nomeadamente em Lc 22, 14-20 e em 1Cor 11, 23-26, e, então, colher a verdadeira essência do mandamento do Senhor. Mais ainda, é possível ver melhor como este mandamento foi acolhido e se traduziu em prática litúrgica, a ponto de ser umas das características marcantes da Oração Eucarística III.

1.1.1 Perspetiva bíblica da categoria “Memorial”

Fazer memória (o “memorial”), recordar-se de algo ou de alguém, no Antigo Testamento, expressa-se através do verbo em hebraico *zākar*, e em grego ἀναμνησκω⁵ (*anamnésko*), ou, então, através da sua forma de substantivo: *zikkārōn* em hebraico, ἀνάμνησις (*anámnēsis*) em grego⁶.

³ Cf. Andrea Grillo, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Nuovo Corso di Teologia Sistemática 8 (Brescia: Queriniana, 2019), 75–76.

⁴ Grillo, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, 76–77.

⁵ Cf. Carlo Rusconi, «ἀναμνησκω», em *Dicionário do Grego do Novo Testamento* (São Paulo: Paulus, 2003), 44. Título original: Paulo Bazaglia, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, trad. Irineu Rabuske, 2ª ed., (Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1997).

⁶ Cf. José Aldazabal, «Memoriale», em *Dizionario sintetico di Liturgia* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001), 258; cf. Bernard Gilliéron, «Memoriale», em *Lessico dei termini biblici*, trad. Domenico Tomasetto (Leumann- Torino: Elledici, 2000), 219–20. Título original: *Dictionnaire biblique* (Albonne: Éditions du Moulin SA, 1985); cf. Xavier Léon-Dufour, «Memorial», em *Vocabulário de teologia bíblica* (Barcelona: Editorial Herder, 1967), 458–560. Título original: *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris: Les éditions du cerf, 1964); cf. José Aldazabal, «Memorial», em *Dicionário elementar de liturgia* (Lisboa: Paulinas, 2007), 179.

O termo “memorial” significa, aqui, toda e qualquer ação que, uma vez realizada diante do Senhor e acolhida como o seu mandamento, tem como objetivo chegar até Deus, estabelecer com Ele uma relação de comunhão, para que Ele se recorde do seu povo, o auxilie e liberte⁷. É, pois, nesta linha que se pretende desenvolver a categoria em questão, desde a páscoa judaica e a Última Ceia até à Oração Eucarística III.

Nos textos veterotestamentários, a anamnese – como ação de recordar algo ou alguém – é mais uma categoria teológica que uma categoria humana, do âmbito da memória psicológica. Com efeito, não se tenciona relevar a capacidade psíquica de o homem se lembrar de algo ou de alguém. Anamnese, num primeiro momento, nos textos veterotestamentários, é uma ação divina, residindo a sua principalidade no pensar e no agir de Deus.

É assim que, na trama da história da salvação, a anamnese divina é invocada com insistência como um ato de profissão de fé. Após o dilúvio, Deus recordou-se de Noé (cf. Gn 8,1); depois da destruição de Sodoma e Gomorra, recordou-se de Abraão (cf. Gn 19,29); em consequência da infecundidade de Raquel, que se via impossibilitada de dar continuidade à descendência de Jacob, recordou-se dela, sua serva (cf. Gn 30,22-23).

Contudo, Deus não é apenas Aquele que se recorda de cada indivíduo em particular; é, também, Aquele que se recorda do seu povo (cf. Sl 74,2; 115,12) e de todos os seus servos do passado, numa linha de continuidade (cf. Ex 32,13); é Aquele que relembra a Aliança quando ouve os gemidos dos seus fiéis, mesmo perante o desprezo e a rejeição dos seus decretos (cf. Ex 2,24; 6,5; Lv 26,42ss). Há uma tensão entre a memória divina e a memória humana: a primeira permanece sempre fiel, ao passo que a memória humana propende, muitas vezes, para o esquecimento dos grandes feitos realizados por Deus na história de Israel.

Deus recorda-se porque quer vir em auxílio do ser humano⁸, porque quer confirmar a sua Aliança eterna, porque, mesmo não fazendo distinção de pessoas, mostra preferência pelos pequenos, pelo “pequeno número” (o “resto de Israel”), pelo estrangeiro, pelo imigrante, pelos

⁷ «Memoriale [...] si dice soprattutto di ogni azione che, compiuta davanti al Signore, ha lo scopo di spingere Dio a ricordarsi del suo popolo, di venirgli in aiuto, a liberarlo: come l'invocazione del suo nome, la celebrazione della Pasqua, il suono delle trombe nei giorni di festa durante i sacrifici, le due pietre preziose sulla veste liturgica del Sommo Sacerdote, l'offerta vegetale, chiamata memoriale, bruciata sull'altare, l'imposta, o l'offerta volontaria per il tempio [...]» Gilliéron, «Memoriale», em *Lessico dei termini biblici*, 220.

⁸ É a invocação que abre a oração de Laudes e de Vésperas, num diálogo entre quem preside e a assembleia: «Deus, vinde em nosso auxílio». A resposta da assembleia é: «Senhor, socorrei-nos e salvai-nos». É a voz do povo de Deus que, como outrora, continua a clamar por auxílio e salvação. É um ato litúrgico, cujo significado reside nas maravilhas operadas por Deus no passado, mas que continua a “fazer maravilhas” no hoje e na vida de quem lhe presta culto. Para que este ato religioso obtenha a sua eficácia, é imprescindível a dimensão anamnética e epiclética. É o Espírito Santo quem introduz o crente orante na dinâmica da história da salvação.

oprimidos (cf. Sl 105,42; *ICr* 16,15). Por outras palavras, Deus recorda-se dos “irrecordáveis”, dos que são considerados indignos de “memória”, e, como tais, são esquecidos pelos homens. Enfim, Deus recorda-se do seu povo porque, acima de tudo, o ama, o deseja, o quer salvar e libertar das suas escravidões, e o quer para si, numa relação de plena comunhão (cf. Jr 2,2).

Nos textos veterotestamentários, portanto, a ação anamnética é uma ação de recordar, tipicamente divina. Deus é o sujeito e o protagonista da anamnese. E é só a partir desta verificação que brota a oração de confiança do crente, que pode e deve elevar a sua oração até Deus, porque sabe que Ele não só o escuta, mas é, outrossim, capaz de fazer memória. Deus tem memória e, precisamente por isso, é capaz de se recordar daquele que lhe suplica. Contam menos os méritos individuais do crente orante que o facto de ele se inserir numa Tradição de homens e mulheres que testemunharam e viveram a sua mesma fé. Deus não se pode esquecer do seu povo, porque, como diz o salmista, «*Ele é o nosso Deus e nós somos o seu povo, as ovelhas por Ele conduzidas*» (cf. Sl 95,7).

Esta é a fé de Israel, a fé num Deus que, porque se lembra do seu povo, cria, salva, acompanha, liberta. Repare-se na gradação destas ações salvíficas e destas alianças⁹: são celebradas desde Abraão até às tribos; das tribos até à constituição do povo de Israel, com Moisés; do povo até à Nação, com David. Em cada uma destas etapas é sempre invocada a anamnese de Deus, em razão da sua fidelidade e dos votos feitos com Abraão, Isaac, Jacob, Moisés, e todos os que O serviram e lhe foram fiéis.

Neste sentido, as orações dos crentes inseridas na Sagrada Escritura brotam desta experiência do saber e do confiar na memória de Deus, na memória daquilo que Deus realizou pelo Seu povo, na qual se insere cada crente. A fé do crente tem, à raízes, as maravilhas operadas por Deus, as quais, embora realizadas no passado, perduram no presente, precisamente porque residem na memória divina. Por isso, a oração do crente, na sua essência, será sempre um “muito obrigado”, será uma grande oração de agradecimento e de reconhecimento pelas graças concedidas.

Questiona o salmista: «*Que é o homem, Senhor, para que vos lembreis dele...?*» (Sl 8, 5). Este Salmo expressa a autoconsciência do crente, para quem a existência humana se deve à memória de Deus. O homem existe na medida em que foi pensado e desejado por Deus, é memória do seu Criador. Nesta perspetiva, é legítimo aludir à «*imagem e semelhança*» como

⁹ Note-se que alguns autores trabalham a perspetiva do memorial a partir da categoria da aliança. Sobre esta temática, cf. P. Rossano, G. Ravasi, e A. Girlanda, «*Alleanza*», em *Nuovo dizionario di teologia biblica*, 3ª ed., (Cinisello Balsamo - Milano: San Paolo Edizioni, 1989), 21–34.

marca do homem criado por Deus, o homem é o grande memorial divino. O homem vivo, criado para viver em comunhão com o seu Criador e Salvador/Libertador, com o seu semelhante e com o mundo, é o monumento vivo da memória de Deus.

Num horizonte mais abrangente, a dimensão anamnética é um olhar de confiança e uma experiência de fé, que impregnam toda a vida do crente, do nascimento até à morte. Esta característica emerge em algumas figuras do Antigo Testamento: Sansão, na proximidade da morte, implora para que Deus se lembre dele e lhe restitua as forças (cf. Jz 16,28); Ana, mãe de Samuel, implora para que Deus não se esqueça dela, que vivia na humilhação e na aflição, chegando a fazer o voto de consagrar o filho ao Senhor, caso Ele se lembrasse dela (cf. 1 Sm 1,11); Ezequias, no leito de morte por causa de uma doença mortal, ora ao Senhor para que se recorde da sua fidelidade, da simplicidade do seu coração e das suas ações retas (cf. 2 Re 20,3)¹⁰. O temor do crente orante, presente nestas e noutras personagens, tem a sua fonte na memória de Deus. O seu temor é o temor de que Deus não se lembre dele, e não o temor de uma ausência de perpetuação na memória humana. No fundo, o temor existencial do crente passa pela hipótese, e não pela comprovação, de que possa cair no esquecimento divino.

É só a partir da experiência de uma comunidade de fé, em que o crente se sente parte integrante da história salvífica realizada por Deus em favor do seu povo, e só depois de ter interiorizado a anamnese como ação divina, que esse mesmo crente assume o imperativo de evocar, também ele, a sua própria dimensão anamnética, a saber: o crente é, também, aquele que não se deve esquecer do seu Deus. No entanto, antes de ser um imperativo moral para o homem, o ato anamnético é profissão de fé¹¹, modo de ser crente, estilo da ação orante; é, sobretudo, ato ontológico do ser humano, porque tudo o que existe, que existiu ou existirá, só poderá ser o que é, se existir na memória de Deus¹².

¹⁰ Há outras passagens bíblicas que mostram a oração do crente como súplica invocativa da anamnese divina: a confissão de Jeremias (cf. Jr 15,15); a oração de perdão e libertação, atribuída a David (cf. Sl 25,6s); a lamentação sobre as ruínas do Templo, durante a conquista de Nabucodonosor ou de Antíoco IV (cf. Sl 74,2); o salmo que evidencia a realeza de Deus e que professa a fé num Deus que se lembra do seu amor e da sua fidelidade para com a casa de Israel (cf. Sl 98,3); uma confissão comunitária, uma espécie de “exame de consciência” coletivo da história do povo, em que a invocação da anamnese divina vem associada a um pedido de salvação (cf. Sl 106,4).

¹¹ «Meu pai era um arameu errante: desceu ao Egito com um pequeno número e ali viveu como estrangeiro, mas depois tornou-se um povo forte e numeroso. Então os egípcios maltrataram-nos, oprimindo-nos e impondo-nos dura escravidão. Clamámos ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu o nosso clamor, viu a nossa humilhação, os nossos trabalhos e a nossa angústia, e tirou-nos do Egito, com sua mão forte e seu braço estendido, com grandes milagres, sinais e prodígios. Introduziu-nos nesta região e deu-nos esta terra, terra onde corre leite e mel» (Dt 16, 5-9).

¹² Cf. Ioannis Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio*, trad. Antonio Ranzolin, Lino Breda, e Riccardo Larini (Magnano: Qiqajon, 1996), 50 Título original: *Eucaristía kai Basileía tou Theou* (1994).

Face à tentação da prosperidade, de querer substituir Deus pela riqueza, pela posse ou pelo poder, o capítulo 8 do livro do Deuteronómio exorta: «*Toma cuidado em não esquecer o Senhor, teu Deus*¹³» (v.11). Se o crente não seguir os mandamentos de Deus e O substituir pela prosperidade, transforma o seu coração, dando espaço à soberba e ao esquecimento do Senhor (v.14). E o capítulo conclui sentenciando que o fim dos que se esquecem do Senhor e não cumprem os seus mandamentos, indo atrás de deuses estranhos¹⁴, é a destruição (v.19).

Nesta primeira etapa da reflexão, foram referidas algumas passagens bíblicas, com o fito de evidenciar a categoria do memorial como ação divina e humana, ressaltando, porém, que a própria Sagrada Escritura, no seu todo e não só em partes, é um grande memorial da ação de Deus. Importa, agora, compreender o evento da Páscoa como o evento mais marcante e decisivo da memória divina. Para socorrer e libertar o povo da servidão egípcia, Deus vem em seu auxílio, porque «*é eterna a sua misericórdia*» (cf. Sl 136). A Páscoa foi e será, para judeus e cristãos, digna de memória perpétua.

1.1.2. A páscoa hebraica, memorial perpétuo de YHWH

Sem o memorial perpétuo de YHWH não se compreende o «*fazer isto em memória de mim*» de Jesus Cristo, porque ambos se situam numa mesma linha de continuidade: perpetuar, no tempo e na eternidade, as maravilhas da libertação e da salvação realizadas por Deus. São ações anamnéticas, ações de um Deus que se recorda do seu povo.

A Páscoa, como memorial de YHWH, é fruto de duas grandes tradições, correspondentes a dois períodos culturais do povo de Israel: o período nómada (o cordeiro pascal); e o período sedentário (os ázimos).

¹³ No sentido exortativo (cf. Jr 51,50) e no sentido anamnético humano (cf. Sl 77,4).

¹⁴ Sobre a atitude de o homem se esquecer de Deus, querendo substituí-lo por outros deuses ou ídolos, veja-se o contraste entre Gedeão e os filhos de Israel: Gedeão morreu depois de uma velhice próspera, mas, após a sua morte, aconteceu o contrário aos filhos de Israel, que se prostituíram aos ídolos, esquecendo-se de Deus (cf. Jz 8,34; Is 57,11).

Quando o livro do Êxodo se refere ao cordeiro (cf. Ex 12, 1-14)¹⁵, não se pode perder de vista um rito de primavera próprio do período nómada, em que a atividade dominante era a pastorícia. Ao imolar um cordeiro, propiciava-se a fecundidade do rebanho, sem atribuir ao rito um carácter sacrificial; a grande preocupação dos pastores nómadas era com a água, o alimento e a reprodução do rebanho, os principais meios de subsistência¹⁶.

O sangue do cordeiro, utilizado para aspergir o cimo das ombreiras, visava expulsar as potências malélicas¹⁷. A festa do cordeiro era celebrada na noite de lua cheia da primavera (cf. Ex 12, 6; Lv 23,5; Nm 28,16; Dt 16, 1-2). Segundo Anscar Chupungco, «a existência desta festa em Israel remonta ao tempo anterior ao Êxodo e ao tempo do nomadismo anterior à entrada no Egito»¹⁸.

Este evento, originário do mundo da pastorícia, tem uma íntima ligação com o evento libertador-salvador de YHWH para com o seu povo, particularmente no Egito. O rito descrito em Ex 12, 1-12, que inicialmente remonta ao período nómada de Israel, adquire agora um novo significado: reveste-se de uma categoria teológica de vocação, de identidade, de chamamento, de anamnese e de liturgia. O povo de Israel celebra, na Páscoa, a libertação operada pelo seu Deus. Por isso, a Páscoa é, por excelência, o memorial do Senhor.

Diz Tércio Siqueira:

A antiga celebração nómada, pré-israelita, é marcada pelo medo, sem abrir perspectiva alguma de futuro. Agora, Javé passa a ser o protagonista das lutas de libertação empreendidas, seja no Egito, seja em Canã ou em qualquer parte. A memória das intervenções de Javé, no Êxodo, vai alimentar a esperança de novas atuações em favor do povo que clama pelo restabelecimento do *shalom* na terra. A celebração da Páscoa tornou-se uma espécie de drama em que se tentava encenar os detalhes do acontecimento salvífico: o alimento engolido à pressa, a indumentária do pastor nómada, etc. É claro que toda esta encenação tinha finalidades didáticas. A tentação de esquecer e de se acomodar era tão concreta e real como nos dias de hoje¹⁹.

¹⁵ Sobre esta temática, cf. Alonso Palmero Santiago, *La Eucaristía en la reflexión teológica de Salvatore Marsili* (Napoli: Chirico, 2002), 88; cf. José Antonio Abad Ibáñez e Manuel Garrido Bonaño, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 3ª ed., (Madrid: Ediciones Palavra, 1997), 240.

¹⁶ Cf. Palmero, *La Eucaristía en la reflexión teológica de Salvatore Marsili*, 88.

¹⁷ «Era un rito della primavera in uso presso i nomadi e consisteva nell'immolazione di un agnello propiziato di fecondità per il gregge. Sacrificio a carattere patriarcale e tribale, con nessuno rapporto ad un tempio, altare o divinità ufficiale. Il sangue dell'agnello sugli stipiti (inizialmente sui montanti della tenda dei nomadi) aveva valore apotropaico (scongiurare le potenze malefiche)». Anscar Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2ª ed., vol. 2, Anàmnese 3 (Genova-Milano: Marietti, 1989), 129:

¹⁸ «L'esistenza di questa festa in Israele risale al tempo anteriore all'Esodo e cioè al tempo del nomadismo precedente la loro entrata in Egitto». Chupungco, 2:129.

¹⁹ Tércio Machado Siqueira, «A história da Páscoa: memorial da libertação», em *A Bíblia como memória dos pobres*, Estudos Bíblicos 1 (Petrópolis: Vozes, 1986), 9. Modificámos ligeiramente algumas expressões do texto.

O paralelo entre a festa da primavera, no período nómada, e a festa da páscoa judaica a partir do Êxodo, faz emergir o salto qualitativo e decisivo para a mudança paradigmática deste evento: é a intervenção de Deus que liberta e salva o seu povo oprimido no Egito. Este povo que, tal como os seus antepassados do período nómada, não possuía uma terra, caminha agora em direção à Terra que o Senhor lhe prometera. Por isso se percebem, e se explicam, os elementos culturais e pedagógicos presentes em Ex 12,1-14: «o sangue do cordeiro significava a salvação concedida por YHWH naquele momento; as ervas amargas, a amargura da escravidão; os pães ázimos, a saída precipitada, que impediu a sua fermentação²⁰».

Urge salientar que, quando os judeus celebravam a Páscoa²¹, quer em família quer em peregrinação (cf. 2 Re 23, 21-23), começando no Templo e terminando em casa, não recordavam apenas a salvação realizada por YHWH em favor do seu povo, como se fosse uma ação do passado sem continuação, sem força salvífica para o momento presente da celebração. Pelo contrário, o ato celebrativo e solene da páscoa dos judeus abre-se a uma perspectiva de futuro, expressando a fé e a esperança numa libertação definitiva do povo²². O passado legitima a prática do presente e abre-se a um futuro definitivo que há de ser manifestado por YHWH.

Por sua vez, a festa dos Ázimos (cf. Ex 12,15-20), «teria uma origem fundamentalmente agrícola»²³, celebrando-se, também ela, na primavera. Caracterizava-se pela oferta das primícias (cf. Lv 23,9-14). Assim, tanto o cordeiro pascal como os Ázimos são festas que, inicialmente, marcam o ritmo temporal de uma época do ano: a primavera. A celebração dos Ázimos, contrariamente à do cordeiro, «era uma festa ligada ao santuário local, onde se fazia a oferta da primeira colheita (Lv 23, 10ss)»²⁴.

²⁰ Ibáñez e Bonaño, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 241.

²¹ Marco determinante na história da Páscoa foi a centralização do culto, talvez iniciada no reinado de Ezequias, mas definitivamente organizada e codificada somente um século mais tarde, no reinado de Josias. Enquanto que 2 Cr 30 fala de uma celebração da Páscoa no reinado de Ezequias, 2 Re 23,21-23 e 2 Cr 35,1-19 descrevem, com maior historicidade, a Páscoa por ocasião da redescoberta do «livro da Lei» no reinado de Josias, no ano de 621. O nexa “Páscoa-Templo”, codificado pela reforma de Josias, passou às épocas ulteriores, afirmando-se como dado basilar no judaísmo bíblico e pós-bíblico. A partir do século I a.C., a Páscoa, mesmo continuando a ser atestada como *celebração eminentemente do Templo*, no que se refere ao rito de imolação e de aspersão do sangue, foi, também, configurada como *celebração doméstica*, quanto ao rito da manducação do cordeiro. Todavia, mais do que um saudosismo do passado, parece tratar-se de uma isenção oficial da reforma de Josias, visto que neste período o número de peregrinos crescia imensamente à volta do Templo de Jerusalém. Assim, não podendo mais os pátios externos do Templo acolher todos os peregrinos reunidos para comer a Páscoa, a sacralidade do Templo foi estendida à totalidade das habitações externas, dentro dos muros de Jerusalém. Cf. Cesare Girauda, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, 2ª ed., (Cinisello Balsamo - Milano: Edizioni San Paolo, 2007), 103–5.

²² Cf. Ibáñez e Bonaño, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 241.

²³ Palmero, *La Eucaristía en la reflexión teológica de Salvatore Marsili*, 88.

²⁴ Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:130.

Retomando o tema central do estudo, importa reter que ambas as festas (Cordeiro e Ázimos), prescindindo do seu ponto de partida e posterior desenvolvimento, se destinam a celebrar o evento libertador por excelência, isto é, a saída de Israel da escravidão do Egito. Por isso, podem-se chamar Páscoa da Libertação (cf. Ex 12,11-12.22-27.43-51) e Ázimos da Libertação (cf. Ex 12,17; 13,3.8). Portanto, o cordeiro e os ázimos são os elementos fundamentais para a celebração da páscoa judaica, que se torna o centro da celebração litúrgica anual, em cumprimento do mandamento de YHWH: «*Aquele dia será para vós um memorial, e vós festejá-lo-eis como uma festa em honra do SENHOR. Ao longo das vossas gerações, deveis festejá-la como uma lei perpétua*» (Ex 12, 14.17).

O Êxodo é, sem dúvida, o grande evento que marca a história do povo de Israel. É o acontecimento que, garantindo a libertação da servidão egípcia, lhe outorga identidade e lhe permite transitar do serviço escravo ao faraó ao serviço cultural de Deus. Neste evento o povo de Israel conhece e testemunha²⁵ a soberania de YHWH e, ao mesmo tempo, este Soberano divino responde às necessidades do seu povo, peregrino no deserto rumo à terra prometida²⁶. Ao interpretar o capítulo 12 do Deuteronomio, nota E. Galbiati:

A Páscoa era o sacrifício anual comemorativo do “êxodo”, isto é, da libertação dos Israelitas do Egito. Não devemos considerar o êxodo como se fosse apenas o início da história de Israel como povo independente. Não se trata de um facto político, mas religioso; não se trata somente de Israel, mas de toda a humanidade. O êxodo é um momento culminante da história da salvação, em que Deus aparece pela primeira vez, no curso da história humana, como “Salvador”, realizando as promessas feitas a Abraão por causa da sua livre eleição. O êxodo não é unicamente o momento de partida naquela noite cheia de mistério, mas envolve, também, a passagem pelo Mar Vermelho, a travessia pelas regiões desérticas, assinalada pelas manifestações concretas de uma Providência extraordinária (o maná, a água do rochedo, a nuvem da arca da aliança), e, por fim, a Aliança sinaítica, que estabeleceu uma nova relação entre Deus e aqueles que, nesta caminhada, se tornaram «o povo de Deus»²⁷.

Por todas estas razões, a Páscoa é, para os judeus, um evento de suma importância. Em dimensão anamnética, é a comprovação de que Deus não se esquece de um pequeno número de fiéis disperso, oprimido, que grita por libertação. Simultaneamente, este Deus que liberta o seu povo, é o mesmo que lhe pede para que o evento pascal se torne memorial eterno, lei perpétua

²⁵ A experiência do Êxodo é tão determinante que se vai tornar elemento constitutivo da fé judaica. É possível atestar a profissão de fé judaica em Dt 16, 5-9: «Meu pai era um arameu errante: desceu ao Egito com um pequeno número e ali viveu como estrangeiro, mas depois tornou-se um povo forte e numeroso. Então os egípcios maltrataram-nos, oprimindo-nos e impondo-nos dura escravidão. Clamámos ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu o nosso clamor, viu a nossa humilhação, os nossos trabalhos e a nossa angústia, e tirou-nos do Egito, com sua mão forte e seu braço estendido, com grandes milagres, sinais e prodígios. Introduziu-nos nesta região e deu-nos esta terra, terra onde corre leite e mel».

²⁶ Cf. Germano Galvagno e Federico Giuntoli, *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco*, vol. 2, Graphé (Torino: Elledici, 2014), 58–60.

²⁷ Enrico Galbiati, *L'Eucaristia nella Bibbia* (Milano: Jaca book, 1968), 29–30.

(cf. Ex 12,14). Deste modo, o acontecimento pascal passa a ser um «*momento memorável do nascimento de Israel*»²⁸, o grande marco de um povo que experimenta a ação libertadora do seu Deus. Consequentemente, este “momento memorável” de libertação-salvação torna-se celebração festiva e solene.

De facto, é possível identificar, no capítulo 12 do Êxodo, que tal evento é destinado a perpetuar-se como evento salvífico, libertador, constitutivo, identitário e, portanto, um elemento distintivo em relação a outros povos, evento que se vai tornar profissão de fé²⁹, a exprimir-se em ato celebrativo comunitário.

As conclusões, a este nível, encontram-se no próprio texto de Ex 12: há a norma que é dada por YHWH (cf. vv. 14.17.24-25.43), a transitar de geração em geração. «*Quando os vossos filhos vos perguntarem: “O que é este serviço cultural para vós?”*, vós direis: “*É o sacrifício da Páscoa em honra do SENHOR, [...] quando feriu o Egito e salvou as nossas casas*» (vv. 26-27). Portanto, não se trata de uma norma só para o passado ou para a memória individual; ela visa, sobretudo, a celebração da Páscoa no futuro, quando o povo ingressar na terra prometida (cf. vv. 12.42). A riqueza com que é descrito o ritual celebrativo naquela noite (cf. vv. 1-11)³⁰, assinala, por um lado, a ação extraordinária de Deus a favor do seu povo, e, por outro, integrará a futura celebração anual da páscoa judaica.

O próprio livro do Êxodo, na sua estrutura, é exemplar quando se passa do evento à celebração ou, melhor, quando o assunto é fé vivida, experimentada, professada e celebrada. A páscoa judaica é um evento salvífico realizado por YHWH, um evento histórico que confere identidade a um povo, é a *passagem* da ‘morte’ à vida, da escravidão à libertação, da promessa

²⁸ «L’ultima parte della lunga sezione dedicata da Esodo al confronto tra YHWH e il faraone riferisce la preparazione, l’evento e la celebrazione del *momento memorabile della nascita di Israele* come popolo libero (Es 12,1-15,21)». Galvagno e Giuntoli, *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco*, 2:68.

²⁹ «El segundo libro de la Biblia narra la salida de los israelitas de Egipto y su llegada a la montaña del Sinaí. Debido a la situación de los hebreos en Egipto, su salida de allí fue una auténtica liberación y *se convirtió en el artículo fundamental del credo de Israel*». Félix García López, *El Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella-Navarra: Verbo Divino, 2003), 129.

³⁰ «Este mês será para vós o primeiro dos meses; ele será para vós o primeiro dos meses do ano. [...]. Tomará cada um [...] um animal do rebanho para a família, um animal do rebanho por casa. Se a família for pouco numerosa para um animal do rebanho, tomar-se-á com o vizinho mais próximo da casa, segundo o número das pessoas; calculareis o animal do rebanho conforme o que cada um puder comer. O animal do rebanho para vós será sem defeito, um macho, filho de um ano, e tomá-lo-eis de entre os cordeiros ou de entre os cabritos. Vós o tereis sob guarda até ao dia catorze deste mês, e toda a assembleia da comunidade de Israel o imolará ao crepúsculo. Tomar-se-á do sangue e colocar-se-á sobre as duas ombreiras e sobre o dintel da porta das casas em que ele se comerá. Comer-se-á a carne naquela noite; comer-se-á assada no fogo com pães sem fermento e ervas amargas. Não a comereis nem crua nem cozida na água, mas assada no fogo, a cabeça com as patas e as entranhas. Não deixareis dela nada até pela manhã; e o que restar dela pela manhã, queimá-lo-eis no fogo. Comê-la-eis desta maneira: os rins cingidos, as sandálias nos pés, e o cajado na mão. Comê-la-eis à pressa. É a Páscoa em honra do Senhor» (Ex 12,1-11; cf., também, Lv 23,5-8; Nm 28,16-25; Dt 16,1-8).

ao cumprimento, da perda à reconquista. Nestas passagens importa destacar, por agora, a experiência que este povo viveu a partir do binómio libertação-adoração.

Segundo Claude Wiéner, o livro do Êxodo pode ser dividido em três partes, atendendo ao conteúdo: a primeira trata da libertação anunciada (1,1 – 6,27) e da adoração anunciada (24,12 – 31,18); a segunda trata da libertação atrasada (6,28 – 11,10) e da adoração atrasada (32-34); e, por fim, a terceira trata da libertação realizada (12-16) e da adoração realizada (35-40)³¹. Tendo presente o paralelo estabelecido entre evento histórico e ato celebrativo, a libertação salvífica realizada por Deus em favor do seu povo induz este mesmo povo a prestar a adoração devida ao Deus que não o esquece.

1.1.3. “Memorial” como ação realizada a partir de um mandamento divino

Há um relato significativo do Antigo Testamento sobre um “monumento” para comemorar um evento histórico e celebrar um memorial. É o caso de Josué que, por mandato divino, escolhe doze homens, um de cada tribo de Israel, que deverão transportar, cada um, uma pedra retirada do rio Jordão, a fim de, com elas, construir, para os israelitas, um memorial perpétuo (cf. Js 4,1-8).

Esta perícopes (Js 4,1-8) relaciona claramente a dimensão anamnética humana com a dimensão anamnética divina. Trata-se de uma ação de graças, por duas razões: porque é um mandamento divino e porque o objetivo principal consiste em fazer sobressair a memória eterna de Deus, que nunca se esquece do seu povo.

Este relato permite verificar que o caminho da comunidade crente – que vive a experiência salvífica e libertadora como dádiva divina, porque já não se encontra sob a escravidão egípcia e vê assim realizada a promessa de Deus – não se deve à subjetividade e individualidade da anamnese humana. Por outras palavras, na relação entre Deus e o seu povo houve sempre, da parte do homem, a intenção de agradecer e louvar a Deus, por este nunca se ter esquecido do seu povo e por continuar a «fazer maravilhas» em favor do mesmo.

³¹ Cf. Claude Wiéner, *O Livro do Êxodo*, Cadernos bíblicos 37 (Lisboa: Difusora Bíblica, 1992), 9ss Título original: Le Livre de L'Exodo.

No Antigo Testamento o memorial, enquanto ação ou evento, realiza-se de diversas formas, de que se salientam três. Uma das mais significativas processa-se através da revelação do *nome* «EU SOU AQUELE QUE SOU» (Ex 3,14); é por meio do nome e em nome de Deus que se realiza o «memorial de geração em geração» (Ex 3,15). Outra forma é a *celebração da Páscoa*, desde a hora, a escolha do animal, a maneira de o preparar e comer, até ao sangue aspergido nas portas; será esta a celebração a ser festejada como lei perpétua (cf. Ex 12-14). Um terceiro modo, que recebe o nome de “memorial”, consiste na *oferta dos cereais*: a flor da farinha, ao ser levada aos sacerdotes, é misturada com azeite e, a seguir, queimada sobre o altar (cf. Lv 2, 2)³².

A partir destes três elementos – o *Nome de Deus*, a *Páscoa* e a *oferta da flor da farinha* (a oferta do memorial) –, sem antecipar uma conclusão definitiva, é possível detetar algo de muito significativo para a dimensão anamnética da Eucaristia: esta, com efeito, é ação de graças dirigida a Deus para que se atualizem nos fiéis os benefícios oferecidos pela *Páscoa* do seu Filho, Jesus Cristo, o Cordeiro imolado, através do *memorial* instituído por Ele na Última Ceia, em que as “substâncias” materiais do *pão* (a *flor da farinha*) e do *vinho* se irão “transubstanciar”, pelo Espírito Santo, no seu Corpo e Sangue, tornando-se a única “oblação pura” oferecida pelo povo reunido à volta do seu Senhor, de um extremo ao outro da terra.

Note-se que o nome de Deus – YHWH – é revelado precisamente em contexto pascal ou, melhor, Deus dá a conhecer o seu nome como que desejando que o seu povo, ao ver cumpridas as suas promessas de libertação e salvação, possa elevar um louvor perfeito de agradecimento, em memória de tudo o que o Senhor lhe fez.

³² Cf. Gilliéron, «Memoriale», 220.

1.2. A EUCARISTIA, “MEMORIAL” DO SENHOR

Uma vez circunscrito o alcance semântico da anamnese de YHWH, através do recurso a algumas passagens selecionadas do Antigo Testamento, o passo a seguir agora é, a partir de algumas perícopes do Novo Testamento, analisar a anamnese de Jesus, consubstanciada no mandamento «fazei isto em memória de mim».

Os textos que narram a instituição da Eucaristia, nomeadamente os evangelhos sinóticos, comprovam o seu carácter pascal (cf. Mt 26, Mc 14, Lc 22). Nestes capítulos, a primeira indicação do contexto pascal não vem de Jesus nem dos discípulos, mas dos sumos sacerdotes e doutores da Lei, que procuravam o momento oportuno para prender Jesus: «*dois dias antes da Páscoa*» (Mc 14,1; Mt 26, 3; Lc 22, 2).

Depois, explicita-se que a preparação para a festa da Páscoa de Jesus com os discípulos foi no primeiro dia dos Ázimos (cf. Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,7). Os discípulos perguntam a Jesus: «*Onde queres que façamos os preparativos para comeres a Páscoa?*», reforçando, deste modo, o carácter pascal judaico que envolve a Ceia do Senhor (cf. Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,9). Por fim, os discípulos fazem a preparação da Páscoa como Jesus lhes havia ordenado (cf. Mc 14,16; Mt 26,19; Lc 22,13), confirmando que, desde a tentativa de captura de Jesus até à concretização da Última Ceia, tudo «se passou em atmosfera pascal»³³.

Pouco ou nada é dito sobre o modo pormenorizado como Jesus celebrou a ceia pascal com os discípulos. As perícopes referidas limitam-se tão-só a patentear o contexto pascal da Última Ceia, o que basta para salvaguardar o que mais importa: a dimensão do memorial.

³³ Joachim Jeremias, *Le parole dell'Ultima cena*, trad. Mario Verdesca, Edizione italiana a cura di Franco Ronchi (Brescia: Paideia Editrice, 1973), 104 Título original: *Die Abendmahls Worte Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

1.2.1. A *B'rākā*, a oração anamnética judaica por excelência: do rito habitual ao novo significado

Sem o contexto pascal judaico não se pode compreender a narrativa do Novo Testamento, nomeadamente o mandamento do Senhor «*fazei isto em memória de mim*». Ora, «a partir dos textos do Novo Testamento pode-se deduzir que Jesus Cristo instituiu a Eucaristia no contexto da celebração anual da Páscoa hebraica»³⁴.

Um contributo relevante para fundamentar o enquadramento pascal da Última Ceia do Senhor é-nos dado por Joachim Jeremias, que explica o enquadramento pascal tendo em conta o contexto da época e partindo dos próprios textos. Deste modo, verificou quanto segue: a ceia foi celebrada em Jerusalém – o único lugar onde se podia celebrar a Páscoa –, com todo o cerimonial que a ocasião exigia; para a poder celebrar, pediu-se um lugar emprestado (cf. Mc 14,13-15), o que confirma o costume da época, segundo o qual alguns lugares eram cedidos aos peregrinos para poderem celebrar a Páscoa. Jesus celebrou a ceia com os seus doze discípulos, como chefe do grupo. Naquela altura a Páscoa devia ser celebrada na presença de, pelo menos, dez pessoas, número bastante para comer um cordeiro de um ano. A Última Ceia aconteceu de noite. Ora, um convívio só se prolongava até à noite quando estivesse em jogo uma ocasião festiva. Desde o início, a ceia era um convívio noturno, um banquete que começava ao cair da tarde e entrava pela noite dentro. A presença do vinho na mesa mostra tratar-se de uma ocasião especial e solene, porque o vinho não era habitual, sendo apenas utilizado nas festas de família. Estava prescrito tomar vinho nas festas anuais da Páscoa, do Pentecostes e dos Tabernáculos, já que no dia-a-dia o vinho só era ingerido como medicamento. O hino cantado (cf. Mt 26,30; Mc 14,26) insere-se no *Hallel*, a recitar no término da ceia pascal³⁵.

A instituição da Eucaristia acontece numa refeição, em que o Senhor se põe à mesa juntamente com os discípulos (cf. Mc 14,17-18; Mt 26,20; Lc 22,14). Durante a refeição Jesus toma o pão e o vinho e dá graças, isto é, abençoa-os (cf. Mc 14,22.23; Mt 26,26.27; Lc 22,14; 1 Cor 11,23-25). Novamente, os textos não pormenorizam a bênção que o Senhor profere sobre

³⁴ Ángel García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, 1ª ed., (Roma: EDUSC, 2006), 52.

³⁵ Cf. Jeremias, *Le parole dell'Ultima cena*, 43–70.

estes alimentos (a *Berākā* da ceia pascal dos judeus)³⁶. Sobre este assunto, todas as fontes – Sinóticos e Paulo - são unânimes em dizer que Jesus abençoou, mas não referem as palavras que Ele proferiu. Esta bênção não mostra os detalhes da *Berākā*.

Quanto aos gestos e palavras de Jesus sobre estes dois alimentos, as fontes são unânimes no que respeita à sua forma simples, clara e objetiva. O pão e o vinho são, a partir da Última Ceia, o Corpo e o Sangue do Senhor, antecipando a iminência do que estava para acontecer, isto é, o Corpo entregue e o Sangue derramado na Cruz, para a salvação da humanidade. O que vai ser sigilado como “Nova Aliança”, por meio do sangue de Cristo, é antecipado na Eucaristia, legada como memorial justamente quando o Senhor está para cumprir a sua Páscoa, isto é, «a sua hora de passar deste mundo para o Pai» (Jo 13,1).

O contexto em que o memorial da Paixão e Morte de Jesus é instituído é um contexto pascal de bênção-louvor, de *Berākā*, fonte geradora e alicerce de qualquer oração judaica. Como explica Carmine di Sante,

Berākā [...] é um dos termos que condensa toda a riqueza e originalidade do pensamento hebraico; talvez o termo por excelência, no qual se resume a antropologia hebraica: o seu modo de colocar o homem diante de Deus e defronte ao mundo. Mais, porém, do que a tríplice relação, trata-se, na realidade, de uma única relação, que se poderia definir como triangular. A *Berākā* não somente impede que se separe Deus do homem (teologia especulativa) e do mundo (teologia desencarnada), nem o homem de Deus (antropologia ateia) e do mundo (antropologia pseudo-espiritual), nem o mundo de Deus (cosmologia secularizada) e do homem (cosmologia estetizante), mas mantendo unidos e inseparáveis os três polos, fixa as suas condições, graças às quais permanecem na verdade. Em relação ao homem e ao mundo, Deus é “a fonte” e a “norma”: cria o homem e o mundo e estabelece sua modalidade de usufruto e de multiplicação. Em relação a Deus e ao mundo o homem é o intérprete e beneficiário: é o objeto da atenção divina e destinatário dos bens da terra. Em relação a Deus e ao homem, o mundo é sacramento e dom: sinal da benevolência divina e dom concreto para o homem. Com a oração de bênção, o israelita reconhece estes três polos e a qualidade de suas relações. Recitando a fórmula: «Sê

³⁶ A celebração da Páscoa constava de quatro partes. Na *primeira* enchia-se o primeiro cálice e o chefe de família ou do grupo recitava a oração de bênção (*Berākā*), de louvor a Deus (“Bendito sejas Tu, Senhor nosso Deus, Rei do mundo, Criador do fruto da videira”), a que se acrescentava uma “bênção” adaptada ao tema pascal. E todos bebiam (normalmente, cada um do seu próprio cálice). Depois, serviam-se as entradas específicas da ceia pascal: ervas amargas com vinagre e frutos secos misturados com vinho (o amargo e o doce tinham a função de recordar a antiga escravidão e a libertação). Na *segunda* enchia-se o segundo cálice e o pai de família era interrogado pelo filho mais novo sobre o simbolismo dos alimentos da ceia. Era a *haggada* (a narração) do Êxodo, a catequese pascal indicada pelo Senhor (cf. Ex 12,25-26). Depois, cantava-se a primeira parte do *Hallel* (cf. Salmos 113-118.136) e, por fim, depois de recitar a *Berākā* de ação de graças («Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, Rei do Universo, que nos redimiste e redimiste os nossos pais da escravidão do Egito...»), bebia-se o segundo cálice. Na *terceira* o chefe de família tomava um pão ázimo e recitava a *Berākā* («Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, Rei do mundo, que faz sair o pão da terra»). Partia o pão e dava uma porção a cada um dos comensais (cf. Lc 22,19-20). Em seguida, comia-se o cordeiro pascal, enchia-se o terceiro cálice, “o cálice da bênção”, e o chefe de família recitava a oração de ação de graças própria da noite pascal, a *birkat hamazon*. Seguiu-se outra bênção sobre o terceiro cálice («Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, Rei do mundo, Criador do fruto da videira»), e todos bebiam (cf. Lc 22,20 e 1 Cor 11,25, onde são recordados os gestos e as palavras de Jesus sobre o cálice). Na *quarta* enchia-se o quarto cálice e cantava-se a segunda parte do *Hallel* (cf. Salmos 113-118.136). Bebido o quarto cálice, a ceia terminava (cf. Mc 14,26). Cf. Ibáñez, *L’Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, 60–62; cf. Jeremias, *Le parole dell’Ultima cena*, 100–101.

bendito, Senhor, pelos frutos da terra...», reconhece Deus como origem e “proprietário” das coisas; o mundo como dom que deve ser aceite e compartilhado; os homens como irmãos com os quais participa do único banquete da vida³⁷.

A oração e a espiritualidade judaicas perpassam pela *Berākā*. Tomando como ilustração a parábola do alfabeto hebraico, na qual se narra o diálogo entre Deus e as letras do alfabeto, antes da criação é a letra ב (*Bet*)³⁸ que, suplicando, convence o Senhor a criar o mundo³⁹. No fundo, a parábola ensina que todo o mundo judaico se apoia na *Berākā*. O mundo e o homem foram criados para “louvor e glória de Deus”, razão pela qual, em tudo e em qualquer circunstância, se deverá recitar a *Berākā*⁴⁰.

Contudo, esta bênção-louvor, embora se destine a todos os momentos da vida judaica, ganha um matiz particular quando entra em jogo a bênção sobre os frutos da terra⁴¹. É aqui que se situa a Última Ceia, não só como uma bênção especial sobre o pão e o vinho, que tem no judaísmo as suas origens, mas sobretudo como ação de Jesus, Filho de Deus, que, com a força do Espírito Santo, os configura, os transforma, e os sacramentaliza em seu Corpo e Sangue, tornando-se, para os discípulos, memorial da sua Páscoa.

Segundo A. J. Chupungco, Cristo não se contentou em repetir, nem tão-pouco pretendeu abolir, a relação entre a Última Ceia – memorial da Páscoa, sempre do mesmo Deus, Uno e Trino – e a *Berākā*, na sua forma antiga. Repetindo-a, fê-la como ato pedagógico, para abrir as mentes e o coração dos discípulos (cf. Lc 24, 25-32), fazendo-os compreender que, através do seu Corpo entregue e do seu Sangue derramado, se cumpriam as promessas memoráveis da Antiga Aliança. Sem a abolir, Jesus insere-se na continuidade da ação de Deus a favor do seu povo, para o conduzir à plenitude da “Nova e Eterna Aliança”⁴². Naquela noite, como hoje e sempre, «*Jesus deu-se-lhes a conhecer na fração do pão*» (Lc 24,35).

³⁷ Carmine Di Sante, *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*, trad. João Aníbal Garcia Soares Ferreira, Biblioteca de estudos bíblicos (São Paulo: Paulinas, 1989), 47 Título original: *La preghiera di Israele* (Casale Monferrato: Marietti, 1985).

³⁸ Não é por acaso que o primeiro livro da Sagrada Escritura, o Génesis, começa a sua narração com a palavra que tem como letra inicial ב (*Bet*): בְּרֵאשִׁית - *Bereshit* (cf. Gn 1,1).

³⁹ «Depois de as reivindicações de todas estas letras terem sido refutadas, aproximou-se do Santo [...] a letra *Bet*, fazendo a seguinte súplica: “Senhor do Universo! Cria o mundo, eu te peço, por meu intermédio, para que todos os habitantes do mundo te louvem todos os dias, através de mim, como está escrito: ‘Bendito seja o Senhor todos os dias e para sempre. Amém. Amém’”. O Santo, que ele seja bendito, de repente aceitou o pedido de *Bet* e disse: ‘Bendito aquele que vem em Nome do Senhor’. E criou o mundo através de *Bet*, como está escrito: ‘*Bereshit*, Deus criou o céu e a terra’ [...]». Louis Ginzberg e Baaz Cohen, *Index*, vol. 1, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publications Society of America, 1946) cit. em. Di Sante, *Israel em oração*, 48–50.

⁴⁰ Cf. Di Sante, *Israel em oração*, 50.

⁴¹ Cf. Di Sante, 51.

⁴² Cf. Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:153.

Assim, a *B'rākā* recitada por Jesus, como louvor e agradecimento a Deus, e a εὐχαριστήσας (ação de graças) realizada por Ele, têm a seguinte motivação central: «*Tanto amou Deus o mundo, que lhe entregou o seu Filho Unigénito, a fim de que todo o que nele crê não se perca, mas tenha a vida eterna. De facto, Deus não enviou o seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por Ele*» (Jo 3,16-17). Esta mesma linha de raciocínio está presente no capítulo 17 do Evangelho de João, a grande εὐχαριστήσας, em que Jesus se exprime da seguinte forma:

Pai, chegou a hora! Manifesta a glória do teu Filho, de modo que o Filho manifeste a tua glória, segundo o poder que lhe deste sobre toda a Humanidade, a fim de que dê a vida eterna a todos os que lhe entregaste. Esta é a vida eterna: que te conheçam a ti, único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem Tu enviaste. [...] E agora Tu, ó Pai, manifesta a minha glória junto de ti, aquela glória que Eu tinha junto de ti, antes de o mundo existir. [...] É por eles que Eu rogo. [...] Doravante já não estou no mundo, mas eles estão no mundo, e Eu vou para ti. Pai santo, Tu que a mim te deste, guarda-os em ti, para serem um só, como Nós somos! [...] Mas agora vou para ti [...]. Entreguei-lhes a tua palavra [...]. Não rogo só por eles, mas também por aqueles que hão de crer em mim, por meio da sua palavra, para que todos sejam um só, como Tu, Pai, estás em mim e Eu em ti; para que assim eles [...] cheguem à perfeição da unidade e assim o mundo reconheça que Tu me enviaste e que os amaste a eles como a mim [...].

Neste sentido a Última Ceia vai-se transformando, através dos gestos, das palavras, dos louvores e da ação de graça, em memorial da Páscoa do Senhor. Jesus não se limita a explicar a antiga libertação de Israel do Egito, mas anuncia a redenção em virtude da sua morte, porque «*o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida para resgatar a multidão*» (Mt 20,28). Esta morte, por Ele aceite como sacrifício oferecido por todos, é sintetizada por Mateus e Marcos como “corpo entregue” (cf. Mt 26,26; Mc 14,22); por sua vez, em Lucas e na Primeira Carta aos Coríntios a morte de Jesus explicita-se na universalidade de um dom “por vós” (cf. Lc 22,19; 1 Cor 11,23). O corpo é totalmente entregue e consumado, e o sangue é derramado, selando a “Nova Aliança” (cf. Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25). E os discípulos são convidados a repetir sacramentalmente, até ao fim dos tempos, o mesmo que Cristo fez, quando se entregou total e confiadamente ao Pai e aos irmãos: «todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha» (1 Cor 11,26).

Os sinais visíveis do pão e do vinho, com a Última Ceia, ganham um novo significado ou, melhor, adquirem uma nova realidade. Ao distribuir o pão, Jesus já não faz menção ao «pão do sofrimento» – expressão com que se apresentava o pão na ceia judaica, sendo os pães ázimos

sinal dos sofrimentos dos antepassados, outrora escravos no Egito. Agora, o pão entregue aos discípulos é anúncio profético, é sinal da entrega dadivosa do Corpo do Senhor na morte de cruz, oferecido como sacrifício “por todos” e “uma vez para sempre”, para uma plena e definitiva libertação dos que se deixam “enxertar em Cristo”. A ação de graças proferida por Jesus, com o cálice de vinho, a εὐχαριστήσας, continua a ser dirigida a Deus, mas transcende o dom da terra, dos frutos e da videira⁴³: Deus, agora, é agraciado pelo facto de o vinho/sangue de Jesus, derramado “por todos”, selar a “Nova e Eterna Aliança”⁴⁴.

Há, nos textos que narram a instituição da Eucaristia, dois verbos que importa sublinhar: εὐλογήσας, quando é referida a bênção sobre o pão (cf. Mt 26,26; Mc 14,22)⁴⁵; e εὐχαριστήσας, quando é referida a bênção sobre o cálice (cf. Mt 26,27; Mc 14,23; Lc 22,17.19; 1 Cor 11,24)⁴⁶. Ambos os verbos têm por base a fórmula da oração hebraica, a *Bērākā*; trata-se, por consequência, de uma oração de “bênção-louvor” a Deus, em agradecimento por todas as maravilhas por Ele operadas em favor do seu povo ao longo da história da salvação. Por esta razão, «é o estudo da *Bērākā* e do seu significado que nos vai revelar a verdadeira natureza do “memorial” deixado por Cristo»⁴⁷.

Neste sentido, a *Bērākā* pode ser considerada a grande oração anamnética do povo judeu. De facto, nela se encontra como que uma profissão de fé, um testemunho autêntico e explícito das maravilhas de Deus, uma expressão de fé na onnipotência de Deus. Esta oração anamnética revela o passado de um povo a quem, ao longo da história dos seus antepassados, nunca faltou o amor e a predileção de Deus. Por isso, segundo Chupungco, «a *recordação* de tudo aquilo que no passado tinha acontecido, dava a Israel, no *presente*, a certeza do seu *futuro*». De facto, Israel não se recorda do passado para se fixar na glória de um povo, mas antes para exaltar o agir anamnético do próprio Deus que, outrora, se lembrou dos seus antepassados, mas que

⁴³ Segundo a *Bērākā*, na ceia pascal o cálice do vinho era abençoado na primeira parte, com as seguintes palavras: «Bendito és Tu Senhor, nosso Deus, Rei do mundo, Criador do fruto da videira». Na segunda parte da ceia, após o anúncio pascal feito pelo chefe de família ou pelo chefe do grupo de peregrinos, e depois da exegese da noite pascal do Egito e dos cantos do *Hallel*, recitava-se a *Bērākā* da redenção, com estas palavras: «Bendito és Tu Senhor, nosso Deus, Rei do Universo, que nos redimiste e redimiste os nossos pais no Egito...». Cf. Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, 60–61.

⁴⁴ Cf. Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:154.

⁴⁵ Cf. Carlo Rusconi, «εὐλογέω», em *Dicionário do Grego do Novo Testamento* (São Paulo: Paulus, 2003), 205. Significa: 1. Dizer bem, louvar, celebrar; 2. Dar graças; 3. Bendizer. O verbo «εὐλογέω», somente em Mt 26,26 e Mc 14,22 é utilizado para indicar a bênção sobre o pão.

⁴⁶ Cf. Carlo Rusconi, «εὐχαριστέω», em *Dicionário do Grego do Novo Testamento* (São Paulo: Paulus, 2003), 207–8. Significa: 1. Ser grato, reconhecido a alguém; 2. Agradecer, dar graças: a) a alguém; b) por, mediante alguém; c) em nome de alguém; d) e) f) por alguém, algo; g) porque. O verbo «εὐχαριστέω», em Lc 22,17.19, é usado para indicar a bênção sobre o pão e sobre o vinho. Em 1 Cor, «εὐχαριστέω» é empregue só para indicar a bênção sobre o pão.

⁴⁷ Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:150.

continua a agir, aqui e agora, garantindo-lhe a segurança do presente e a abertura esperançosa do futuro.

A Páscoa é a grande festa dos hebreus e, por mandato de YHWH, o seu maior memorial. Sendo a grande e exemplar ação salvífica de YHWH, ela ocupa um lugar cimeiro na *Berākā*. Enquanto ação ritual, a Páscoa engloba uma visão integrada de três realidades distintas⁴⁸:

uma *realidade passada*, o facto da libertação histórica no Egito, por meio da qual Israel se torna povo de Deus; uma *realidade presente*, renovação ritual do facto antigo, por meio da qual cada israelita toma consciência de ser um “libertado” por YHWH, não só os seus pais, mas cada um pessoalmente; uma *realidade escatológica*, o facto de que a Páscoa é símbolo da futura e definitiva libertação do povo de toda a escravidão e se realizará numa nova Páscoa, que será final do mundo presente e início de uma nova era⁴⁹.

A fé de Israel assenta na anamnese divina e, por isso, a *Berākā* será sempre uma oração-profissão de fé num Deus que ama, liberta e salva. Mas, quando se recita como bênção-louvor, no sentido anamnético, tem um duplo sentido: o primeiro é o da perenidade do agir salvífico de Deus, em obediência ao mandamento que Ele próprio deixou ao seu povo; o segundo é vivificar a relação de Israel com o seu Deus, na história presente. Portanto, a *Berākā*, como oração anamnética por excelência, está destinada a este duplo movimento: profissão de fé e relação com Deus, aberta a um futuro esperançoso. A oração do crente, neste contexto, é dinâmica, envolvente, integrante, ativa, participativa, porque não se limita a professar uma fé num Deus que salva, mas é o diálogo relacional de vida e comunhão com o Ele próprio.

⁴⁸ No rito da páscoa hebraica integram-se os eventos salvíficos do passado (“os nossos pais”) e do futuro (o Messias), que se atualizam no hoje da celebração do memorial. «Dio nostro, Dio dei *nostri padri*, salga, venga, giunga, si presenti, sia gradita, ascoltata, ricercata, ricordata dinanzi a te, *la memoria di noi, dei nostri pari, la memoria di Gerusalemme, tua città, la memoria del Messia, discendente di David, tuo servo, la memoria di tutto il tuo popolo*, casa d’Israele, con bontà, benignità, amorevolezza, pietà, gradimento *in questo giorno festa degli azzimi*. Ricordarci in esso, Signore Dio nostro, in bene! Ricercaci in esso in benedizione! *Salvacì in esso per una vita buona con una parola di salvezza!...*». Anton Hanggi e Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica* (Fribourg: Aschendorff Verlag, 1968) cit. em. Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:152. Itálico nosso.

⁴⁹ Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:134.

1.2.2. O mandamento do Senhor: «Fazei isto em memória de mim» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25)

Jesus, na Última Ceia, já num clima de memorial compreendido por Ele e pelos discípulos, pronuncia a oração de bênção-agradecimento. Em atmosfera de despedida, e tendo como pano de fundo a páscoa judaica⁵⁰, institui, através de gestos e palavras, o memorial da sua Paixão, Morte e Ressurreição. Ora, é a partir da páscoa hebraica, evento de suma importância para a vida do povo, que se deve ver o paralelo com a Última Ceia, a fim de fazer sobressair a dimensão anamnética do que Jesus realiza naquela noite, estabelecendo e antecipando um novo e eterno memorial.

A Eucaristia cristã será sempre, como a *Berākā* hebraica, um louvor a Deus, porque «Ele é grande e realiza maravilhas» (cf. Sl 85,10). Mas a grandeza e as maravilhas da ação divina assumem finalmente em Cristo proporções novas [...], fazendo com que o louvor se revista de um sentido novo, de um profundo e justo “agradecimento”. Por isso, dos dois momentos que compõem o tecido da *Berākā* hebraica (louvor e agradecimento), será o agradecimento a conquistar, no cristianismo, um maior relevo, a ponto de indicar no nome “Eucaristia” a forma e o conteúdo da «oração de louvor» por excelência na tradição cristã⁵¹.

Antes de tudo, convém interrogar a forma explícita deste mandamento, que só aparece em dois textos bíblicos: Lc 22,19 e 1 Cor 11,24.25. Noutros textos narrativos da Última Ceia o mandamento «*fazei isto em memória de mim*» está ausente, na sua forma literária (cf. Mt 26,26-28; Mc 14,22-24). Tendo em atenção este facto, importa compreender que, mais do que de um mandamento de carácter rubricista e legislador, habitualmente atribuído aos rituais litúrgicos, se trata de textos provenientes de duas fontes diversas: uma, de Marcos (Mt e Mc), formada em torno de Jerusalém; a outra, de Antioquia (Lc e 1 Cor)⁵².

⁵⁰ Páscoa (*Pesàch*, em hebraico) significa, primitivamente, a passagem de Deus, que vem libertar o seu povo (cf. Ex 12,23.27); com o tempo, integrou-se no significado de passagem do povo da escravidão à libertação. É, portanto, um termo teológico, que interpreta em chave histórica de salvação a promessa de Deus aos homens. Começa como movimento de um povo, a quem Deus liberta da escravidão, e tem o seu remate no monte Sinai, com a promulgação da Lei de Deus e com a consequente Aliança, por meio da qual o povo de Israel se torna povo de Deus, nação santa e reino sacerdotal. Cf. Chupungco, 2:128.

⁵¹ Chupungco, 2:17–18. Note-se que todos os diálogos iniciais do Prefácio visam elevar a assembleia celebrante até Deus, através de uma atitude de profundo agradecimento e de ação de graças: «*V. Dêmos graças ao Senhor nosso Deus. R. É nosso dever, é nossa salvação*». O agradecimento a Deus, por Jesus Cristo, presente no corpo central dos Prefácios, é a motivação fundamental.

⁵² Cf. Jeremias, *Le parole dell'Ultima cena*, 230–33.

Contudo, mesmo que sejam duas as fontes ou dois os formulários litúrgicos, a importância dada ao mandamento de Jesus – que, de certo modo, determinará a vida da Igreja na sua relação com Cristo, sobretudo na celebração litúrgica do memorial eucarístico como mandato do Senhor – só está presente nos textos bíblicos de tradição antioquena. Com base nisso, há quem chega ao extremo de afirmar que tal frase nasce de uma reinterpretação da Última Ceia feita pela Igreja, que, no intuito de incrementar um sentido profundamente pascal e constitutivo de um novo e eterno memorial, põe na boca de Jesus palavras que Ele possivelmente não terá dito. Seria injusto, porém, tendo por base apenas a “não utilização” da frase presente em Lc e em 1 Cor., dizer que a prática celebrativa da Eucaristia, narrada nos textos de Mt e Mc, não tinha presente a dimensão memorial, ou que as celebrações eucarísticas das primeiras comunidades não eram feitas em obediência ao mandamento do Senhor.

Pelo contrário, a ausência explícita de tal mandamento faz ressaltar que os membros daquelas comunidades já conheciam bem, na prática celebrativa da Eucaristia, a sua dimensão de memorial do Senhor⁵³. Por isso, não necessitavam de uma menção explícita ao mandato de Jesus. Por outro lado, todas as fontes de que promanam as narrações da Última Ceia, sejam elas com ou sem o mandamento explícito do Senhor, são como a “repetição” dos gestos e palavras de Jesus, o que conota, por si, a dimensão de um memorial.

Neste sentido, a ausência do mandamento do Senhor em Mt e Mc não implica a realização de gestos e palavras a partir da subjetividade ou da criatividade de uma comunidade cristã específica, mas denota, antes, uma «repetição-imitação»⁵⁴ do que Jesus disse e fez na Última Ceia.

Afirma Anscar J. Chupungco:

Admitindo que o mandamento de uma celebração “memorial”, referido por Lc e 1 Cor, fosse o fruto do sentido “pascal”, gradualmente conquistado por Cristo e pela sua Última Ceia, a partir da interpretação da primeira comunidade apostólica, isto em nenhum modo resulta estranho e arbitrariamente inserido no gesto de Cristo. [...] [O] convite para «comer o seu corpo sacrificado» no pão, que era pão pascal, e a «beber o seu sangue derramado para a nova aliança» no vinho, que era igualmente vinho do ritual pascal, era

⁵³ Note-se, por exemplo, que a *Anáfora Eucarística de Addai e Mari* (ou Anáfora Siríaca dos Apóstolos), não traz a narração da instituição da Eucaristia. É um texto antiquíssimo, que remonta a uma antiga liturgia eucarística de tradição oriental, com uma estrutura de louvor-agradecimento que, logo no início, se dirige à Santíssima Trindade. Contudo, a ausência da narração da instituição da Eucaristia não significa que a celebração da mesma não fosse realizada em memória ou como memorial do Senhor. Aliás, a Anáfora Eucarística de Addai e Mari nunca deixou de ser reconhecida como válida pela Igreja Católica. Cf. Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, 117–19; cf. Giraud, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, 352–60; cf. Enrico Mazza, *O Novo Testamento e a Ceia do Senhor*, 1ª., (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2018), 243–44. Título original: *Il Nuovo Testamento e la Cena del Signore* (Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2017); Enrico Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 1ª ed., (Bologna: EDB, 2003), 67–68.

⁵⁴ Cf. Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:149.

já por si mesmo um gesto eminentemente “pascal”, e, portanto, pela sua natureza – porque a Páscoa é essencialmente rito “memorial” – implicava que no futuro fosse repetido «em memória»⁵⁵.

Neste sentido, se foi ou não a comunidade apostólica a acrescentar aos gestos de Jesus na Última Ceia (cf. Lc e 1 Cor) as palavras imperativas de celebrar o memorial, a fim de explicitar ou consolidar o sentido pascal da celebração, tal deve ser entendido como explicitação e consolidação de algo já presente e testemunhado pelo Senhor na sua última refeição pascal com os discípulos. Tal explicitação justifica-se, ainda mais, por se tratar das maravilhas operadas por Deus, através do seu Filho Jesus Cristo, para a salvação dos homens. Portanto, explicitar o mandamento de celebrar em memória de, corresponde a transmitir o que o Senhor viveu, celebrou e entregou aos discípulos naquela ocasião, e que chega à sua forma escrita explícita, não inventada.

Num sentido mais abrangente, não é só a Última Ceia que deve ser considerada memorial do Senhor, mas toda a vida de Jesus, narrada nos Evangelhos e nas cartas paulinas, é memorial, é um evento pascal destinado a libertar e salvar o homem: «Cristo, nossa Páscoa, foi imolado» (1 Cor 5,7). Diz Santiago Alonso Palmero:

O Batismo (Mt 3,15) seria aquela passagem, tanto do Mar Vermelho como do Jordão, dos acontecimentos intimamente ligados à páscoa (Ex 12,41s; Js 4,19-24; 5,10ss). A atividade salvadora com que Jesus liberta das enfermidades e dos demónios (Mt 8,17; 12,17ss) é sinal do cumprimento do Reino de Deus prometido no Êxodo, que finalmente chegou. O anúncio do novo culto refere-se ao regresso do culto pedido por Deus na Aliança (Jr 7,22-28). E, finalmente, a multiplicação dos pães (Jo 6,31.33.51), é sinal de que, com Cristo, já se está na terra prometida, porque cessa a recordação simbólica do Êxodo e se recebe o verdadeiro “pão descido do céu”⁵⁶.

Em outras palavras, Cristo é a Páscoa no Novo Testamento, de modo particular, constatamos este facto nos Evangelhos, todos eles tendem a direcionar e culminar as suas narrações para o momento ápice da vida de Jesus, isto é, Paixão, Morte e Ressurreição. Como diz Luís Manuel da Silva:

Cristo deu sentido à realidade plena e definitiva, ao acontecimento antigo da libertação do Egito e da Aliança. Fê-lo mediante toda a sua vida e consumou-o no seu mistério pascal. A morte de Cristo, cumprindo todo o significado do Antigo Testamento, nascido da libertação pascal, é a Páscoa do Novo Testamento⁵⁷.

⁵⁵ Chupungco, 2:149.

⁵⁶ Palmero, *La Eucaristía en la reflexión teológica de Salvatore Marsili*, 94.

⁵⁷ Luís Manuel Pereira da Silva, *Nascemos da Páscoa. O memorial do mistério pascal*, 1ª., Hodie 4 (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021), 23.

Jesus, sendo judeu, não se limitou a repetir a ação ritual da ceia festiva da páscoa judaica, mas apresenta aos seus comensais a novidade, instituindo desta forma, o memorial da sua Páscoa, selado com o sangue da nova e eterna aliança, uma vez e para sempre. Afirma, ainda, Luís Manuel da Silva:

O sacrifício pascal da Cruz funda a nova aliança, simbolizada pela antiga aliança expressamente prometida, para substituir a que fora feita com os nossos pais, quando saíram do Egito. Assim o facto novo instaurado por Cristo em sua pessoa e na sua morte, é cumprimento e ao mesmo tempo superação do facto antigo. Cumprimento porque leva a palavra à realidade completa; superação porque é a realidade de libertação interior e universal que substitui a libertação externa e particular⁵⁸.

O itinerário realizado até ao presente momento conduz-nos a uma íntima ligação entre a páscoa judaica e a páscoa cristã, no sentido de serem ambas dom de Deus ao seu povo. Na primeira, Deus liberta-o e conduz-lhe à terra prometida; na segunda, Deus concede-lhe, por Cristo, o dom da vida eterna. Importa, agora, verificar quais os caminhos realizados pela comunidade cristã primitiva, a partir da Ceia do Senhor - memorial da sua Páscoa - que deram origem à Oração Eucarística.

⁵⁸ Silva, 24.

A origem do “texto” da Oração Eucarística do Judaísmo ao Cristianismo

Há um trecho de sabedoria
Que nos fala da gratidão
Em Dt 8,10 tem a sua origem
cuja influência é clara e sem questão

Mesmo quando a cristianização
Sobre o texto foi realizada
A sua sobrevivência foi marcante
E a sua essência preservada

É de notar esta trajetória
De um texto tão importante
Que resistiu às mudanças da história
E se manteve relevante

Que possamos aprender com ele
A sermos gratos também
E que mensagem deste texto se revele
Como um farol na nossa vida. Amen.

CAPÍTULO 2

ALGUNS DESENVOLVIMENTOS HISTÓRICOS DA ANÁFORA EUCARÍSTICA

No primeiro capítulo procurou-se fundamentar biblicamente a categoria do memorial. No segundo capítulo tentar-se-á integrar a vertente histórica, incluindo a atenção na origem e no desenvolvimento da Oração Eucarística. Para tal, porém, não se pretende fazer uma pesquisa exaustiva das fontes primeiríssimas desta oração de ação de graças; trata-se, antes, de acompanhar algumas evoluções que, muito cedo, surgiram a partir da Ceia celebrada pelo Senhor.

A origem da Eucaristia cristã está na Última Ceia, na qual Jesus por meio do pão e do vinho e de gestos e palavras explicativas sobre estes dois alimentos, institui o memorial da sua Paixão, dizendo no fim da Ceia: *«fazei isto em memória de mim»* (Lc 22, 19 e 1Cor 11, 24.25).

De uma forma simples e sucinta, eucaristia é *«obedecer ao mandamento de Cristo e fazer aquilo que Ele mesmo fez»*⁵⁹. Tudo aquilo que se pode dizer sobre a natureza e a origem da Oração Eucarística, encontra-se nos textos neotestamentários que relatam este evento da vida de Jesus.

A palavra “Eucaristia”, usada desde os primeiros testemunhos da Igreja primitiva⁶⁰, indica a ação de graças e, concomitantemente, os seus dois elementos fundamentais: a oração de ação de graças, recitada à imitação da oração feita por Jesus⁶¹, e o pão e o vinho como os elementos constitutivos⁶² desta ceia ritual. Neste sentido, podemos afirmar ser esta a essência original da Oração Eucarística, que chegou até nós por meio dos textos neotestamentários.

⁵⁹ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 25.

⁶⁰ I. de Antioquia, *Esmirn.* VI,2-VII,1; I. de Antioquia (Filad. IV, 1) Didaqué IX-X.XIV; Irineu, *Carta ao Papa Vítor*, E. de Cesareia, *Hist. Eccl.* V, 24,16-17; Justino, *I Apol.* LXV,5-LXVII,5. Cf. Isidro Pereira Lamelas, *Os Padres da Igreja. Dos Apóstolos a Constantino*, vol. 13, Estudos Teológicos (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 83ss; cf. Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, 109-85; cf. Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:19-58; cf. José de Leão Cordeiro, *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*, 1ª ed., (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 96-98.110.112.139-141.338-340.

⁶¹ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 26.

⁶² «O pão e o vinho constituem parte da estrutura essencial do sinal sacramental da Eucaristia. Como consta das narrações neotestamentárias que nos transmitiram a instituição deste sacramento. Nelas, de facto, lê-se que Jesus, na Eucaristia originária, tomou o pão (cf. Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 1Cor 11,23-24) e o vinho, fruto da videira (cf. Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,18 e 20), e ordenou aos Apóstolos que cumprissem, como memorial, o mesmo rito por Ele realizado com estes elementos [pão e vinho]. Por isso, a Tradição da Igreja, quer no Oriente que no

São perceptíveis, porém, algumas diferenças entre a Última Ceia e a Eucaristia de hoje, uma vez que a Ceia celebrada por Jesus foi, para todos os efeitos, uma refeição propriamente dita. Esta diferença emerge da própria narração neotestamentária da Eucaristia⁶³. Tendo como base apenas os textos de *Lc* e *1Cor*, verifica-se que a Eucaristia não demorou muito para realizar o seu desenvolvimento ritual.

As fontes que seguiremos são: a liturgia judaica da ceia festiva (*Qiddûš*), a oração do final e conclusiva da ceia judaica (*Birkat ha-Mazon*), Didaqué IX-X, e, por fim, a liturgia da comunidade primitiva de Alexandria. A anáfora antioquena, retomada pela Igreja de rito latino na reforma litúrgica das anáforas eucarísticas preconizada pelo Concílio Vaticano II, será analisada no terceiro capítulo, juntamente com a hermenêutica da Oração Eucarística III.

Neste capítulo seguiremos sobretudo Enrico Mazza que, em «*A celebração eucarística: génese do rito e desenvolvimento da interpretação*»⁶⁴ e em «*A anáfora eucarística: estudos sobre as origens*»⁶⁵, nos oferece um excelente enquadramento do desenvolvimento histórico desta oração de ação de graças, desde o judaísmo até às primeiras comunidades cristãs. Não apresentaremos, neste capítulo, todo o desenvolvimento histórico até à constituição da Anáfora Eucarística atual, mas teremos como limite aquele estado da evolução litúrgica que, na terminologia de E. Mazza, culmina nas «paleoanáforas».

Ocidente, são unânimes em afirmar que o pão e o vinho são necessários para a celebração da Eucaristia». Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, 491–92.

⁶³ Em *Lc* 22, 14-20, a Eucaristia é celebrada dentro da ceia ritual, com a seguinte estrutura: rito do cálice, rito do pão, rito de conclusão com o cálice da bênção (*birkat ha-Mazon*); por sua vez, *1Cor* 11, 23-25 tem outra estrutura: rito do cálice e rito do pão (este último prende-se com o tema da unidade, na forma de embolismo).

⁶⁴ Título original: Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*.

⁶⁵ Título original: Enrico Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Biblioteca «Ephemerides Liturgicae Subsidia» a cura di Elena Massimi 62 (Roma: CLV, 1996).

2. DA LITURGIA JUDAICA À LITURGIA CRISTÃ

A celebração litúrgica cristã tem como fonte a liturgia judaica, fonte que não pode ser excluída nem marginalizada no processo de compreensão e fundamentação histórica do nosso objeto de análise. Com efeito, seria impossível pensar na liturgia cristã sem referência à liturgia judaica, uma vez que a própria comunidade cristã primitiva tem entre os seus membros judeus convertidos ao cristianismo e, por isso, não pode prescindir totalmente das antigas práticas litúrgicas.

Ao longo deste estudo surgiu a seguinte questão: no judaísmo, onde encontrar aquelas orações que, possivelmente, deram origem à Oração Eucarística? A tradição judaica é rica em orações e celebrações. Ora, para o tema da pesquisa – a Oração Eucarística – é preciso ser seletivo e específico. Por consequência, incidiu-se a atenção nas orações feitas sobre o pão⁶⁶ e o vinho⁶⁷, os elementos constitutivos da Ceia do Senhor (*Mt* 26, 26-28; *Mc* 14, 22-24; *Lc* 22, 19-20; e *ICor* 11, 23-25), e, a partir dessas orações, fez-se uma comparação com as orações, gestos e palavras de Jesus na Última Ceia, de modo a verificar o seu desenvolvimento histórico.

O *mandatum* de Jesus refere-se, portanto, a tudo aquilo que Ele realizou na Última Ceia, cuja síntese se encontra no demonstrativo «isto»⁶⁸: «fazei isto em memória de mim» (*Lc* 22, 19 e *ICor* 11, 24.25). A Eucaristia, a partir do séc. II,⁶⁹ já não tem uma relação direta com este tipo de ceia⁷⁰, isto é, o rito eucarístico é separado da refeição. Além disso, na Ceia do Senhor há

⁶⁶ «Bendito és Tu Senhor nosso Deus, rei do mundo, que faz sair o pão da terra». Mazza, «Qiddûš (bênção antes da refeição – bênção sobre o pão)», em *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 287. O autor tem por base a seguinte obra: Enrico Mazza, *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle Chiese*, trad. R. Larini e W. Larini (Bose-Biella: Qiqajon, 1996).

⁶⁷ «Bendito és Tu Senhor nosso Deus, rei do mundo, que cria o fruto da videira». Mazza, «Qiddûš (bênção antes da refeição – bênção sobre o cálice)», em *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 287. O autor tem por base a mesma obra acima citada.

⁶⁸ Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 26.

⁶⁹ Constituições Apostólicas, VII.25,1-26,6 é o primeiro documento a apresentar-nos a oração de ação de graças, sem fazer menção à refeição: «depois da comunhão, dai graças assim: damos-Te graças, Deus, Pai de Jesus nosso Salvador, pelo Teu santo nome que fizeste habitar em nós...». Mazza, «Const. Apost., VII, 26, 1», em *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 290.

⁷⁰ Cf. *Constituições Apostólicas*, VII, 25,1-26, 6. Este é o documento que testemunha a ação de graças fora do contexto da refeição, cf. Mazza, «Constituições Apostólicas, VII, 25,1-26, 6», 289-290. Diversamente, a *Didaqué* (X, 1) diz: «Depois de estarem saciados dai graças assim: Damos-Te graças, Pai Santo, ...». A *Birkat ha-Mazon*, bênção judaica que se faz no fim da refeição, divide-se em três partes: 1. Aquele que nutre (*ha-zan*) «Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, rei do mundo, que nutres o mundo inteiro com bondade, graça e misericórdia...»; 2. bênção da Terra (*birkat ha-arez*) «Nós Te agradecemos, Senhor nosso Deus, porque nos deste em herança uma terra desejável, boa e espaçosa...»; 3. bênção de Jerusalém (*birkat Jerushalajim*) «Tem misericórdia, Senhor nosso Deus, de Israel teu povo, de Jerusalém tua cidade, do reino da casa de David...Reconstrói rapidamente Jerusalém... Bendito és Tu, Senhor, que na tua misericórdia reconstrói Jerusalém. Amen». Mazza, «Birkat ha-

duas orações de ação de graças distintas e separadas, uma para o pão e outra para o cálice, uma durante a refeição e outra depois; na missa, ao invés, só há uma, a Oração ou Anáfora Eucarística, que vale tanto para o pão como para o vinho.

É evidente, pois, que houve uma evolução da ceia ritual judaica até à ceia ritual cristã. Não apenas na sua estrutura litúrgica geral (antes, durante ou depois da refeição, com os seus respetivos ritos, com três ou mais estrofes), com a refeição ou sem ela; mas sobretudo no seu conteúdo, porque o pão e o vinho tornam-se, a partir da Ceia ritual de Jesus, o Seu corpo e sangue, memorial da sua Páscoa entregue aos Seus discípulos.

Doravante estes alimentos, transformados no corpo e sangue de Cristo, já não são mais o “pão do sofrimento” de quem corre à pressa para fugir de uma terra opressora, já não são o «*cálice do vinho do agradecimento a Deus, por ter conduzido o Seu povo até uma terra bela, boa e espaçosa...*»⁷¹. O corpo e sangue de Cristo tornam-se o alimento do peregrino rumo à nova e eterna Terra prometida, isto é, rumo à plena comunhão com Deus, que já se começa a saborear na Eucaristia. Cristo passa a ser o caminho, o alimento e a meta para alcançarmos a nova relação com Deus.

Neste sentido, há uma evolução com duas etapas: a primeira é a que vai da ceia pascal judaica até à Ceia do Senhor; a segunda é a transição da Ceia do Senhor até a Eucaristia celebrada nas comunidades cristãs primitivas, quer dentro das próprias comunidades apostólicas quer nas comunidades posteriores.

A evolução presente na celebração eucarística da Igreja das origens, demonstra a sua capacidade de reinterpretação, atualização e fidelidade ao demonstrativo «isto» da Última Ceia. Deste modo, põem-se em evidência os elementos normativos do rito, distinguindo-os bem dos que o não são, com o fito de realçar aqueles elementos essenciais/constitutivos que configuram a ceia ritual da Igreja como o memorial do Senhor.

As próprias narrações neotestamentárias vão na mesma direção. De facto, não estamos perante narrações que descrevem todos os pormenores da Última Ceia. Pelo contrário, a simplicidade dos gestos (tomar, partir, dar), a clareza das afirmações (“isto é o meu corpo” e

Mazon», 288. Relatos da Última Ceia: «*Depois da ceia, fez o mesmo com o cálice, dizendo: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue, que vai ser derramado por vós”.*» (Lc 22, 20); «*Do mesmo modo, depois da ceia, tomou o cálice e disse: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; fazei isto, sempre que o beberdes, em memória de mim”.*» (1Cor 11, 25). Constituições Apostólicas VII é o documento que testemunha a ação de graças fora do contexto da refeição propriamente dita.

⁷¹ Hanggi e Pahl, *Prex Eucharistica* cit em. Chupungco, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, 2:154, nota 24.

“isto é o meu sangue”), a novidade da fé testemunhada (corpo entregue, sangue derramado por vós/por todos), a atitude da assembleia celebrante dos discípulos (tomar e comer, isto é, comungar), atestam a perspectiva litúrgica de tais narrações, oferecendo às comunidades «o modelo» deixado por Jesus para que se fizesse o mesmo em Sua memória⁷².

Como se viu no capítulo anterior, não estamos apenas perante de duas fontes que ajudam os autores sagrados a reportar a Ceia do Senhor, mas perante formulários litúrgicos e modos diferentes de celebrar a Eucaristia, tendo como «modelo», sem dúvida, a Ceia do Senhor e em obediência ao seu *mandatum*. A variedade das palavras de Jesus nos textos escriturísticos da Eucaristia evidencia, também, as diferentes formas de celebrá-la, testemunhando um período litúrgico em que a estrutura da oração eucarística ainda não estava fixada⁷³.

Assim como no Antigo Testamento a ação libertadora de YHWH, fruto da fidelidade à sua Palavra, se torna memorial perpétuo e modelo para a celebração litúrgico-judaica das gerações futuras, assim também a ação redentora de Cristo, Filho de Deus e o Verbo incarnado, se torna memorial para os cristãos, tendo como base a ceia ritual celebrada pelo Senhor. Como afirma H. Schürmann:

A analogia com a tradição festiva judaica, especialmente a pascal, introduz-nos a pensar que já estamos perante uma instituição destinada a ser, objetivamente e em si mesma, instituição memorial. No contexto de Lc 22, 7-18.19-20, o v. 19 pode ser dilucidado neste sentido: a consumação do cordeiro pascal fica agora abolida (Lc 16, 18); no seu lugar introduz-se uma nova ação (Lc 19-20)... No contexto de Paulo, a ordem de Jesus assume, de forma mais marcante, o caráter de mandamento memorial: ação já conhecida e ritualmente estabelecida, é agora plasmada ou revista de tal modo que se possa tornar memorial do Senhor.⁷⁴

Assim sendo, o presente capítulo procurará evidenciar esta evolução histórica já presente na comunidade cristã primitiva. Partirá da ceia ritual festiva dos judeus, analisará os textos neotestamentários Lc e 1Cor – estabelecendo um paralelo, sempre que possível, com Didaqué XI-X – e concluirá com a oração de ação de graças (a paleoanáfora) da comunidade de Alexandria. Este percurso proporcionará uma melhor compreensão do rápido desenvolvimento da Oração Eucarística já nos primeiros séculos e, ao mesmo tempo, mostrará

⁷² Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 26–27.

⁷³ Cf. Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 20–22.

⁷⁴ Heinz Schürmann, «Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20», *Theologische Quartalschrift* 135, n.º 3 (1955): 345 cit. em: Neunheuser, «Memorial», 1992, 729.

o esforço dos judeus convertidos ao cristianismo em adaptar, transformar e cancelar algumas estruturas da liturgia judaica para integrar a novidade da Páscoa de Jesus Cristo.

2.1. Um confronto necessário para se compreender a evolução estrutural da Oração Eucarística

A oração de ação de graças é uma prática judaica específica da conclusão das refeições. É impensável, dentro da fé e liturgia judaica, concluir uma refeição sem dar graças a Deus, sem O louvar pela sua bondade e providência. É uma prática litúrgica fundamentada na Torá, nomeadamente em Dt 8, 10, que estabelece: «*Então comerás e ficarás saciado, agradecendo ao Senhor, teu Deus, pela terra ótima que te deu*».

Esta oração é própria do crente que, obedecendo à Palavra de YHWH, acolhe o seu preceito e procurara pô-lo em prática no dia-a-dia. Este preceito adquire um valor mais solene nas ocasiões festivas, como é o caso da páscoa judaica. Segundo E. Mazza, Dt 8,10 narra a instituição da oração de ação de graças. Como texto fundacional, Dt 8, 10 é o lugar teológico que fundamenta a liturgia judaica do fim das refeições⁷⁵.

O nome específico desta oração de ação de graças é *Birkat ha-Mazon* (“Bênção dos alimentos”). Está integrada num ritual litúrgico destinado à ceia festiva judaica, constituída por três momentos distintos: 1) ritos de introdução ou ritos iniciais, (o *Qiddùš*); 2) a ceia propriamente dita; e 3) ritos de conclusão.

A *Birkat ha-Mazon*, por sua vez, também se divide em três partes. É uma ação de graças: 1) a Deus, pela Sua providência, por ser um Deus que nutre as suas criaturas; 2) a Deus, pela terra dada em herança ao Seu povo, pela Torá, pela vida e pela paz. Neste contexto de oração, a terra significa o espaço de onde os alimentos brotam como fruto da bondade, misericórdia e providência de YHWH para com as criaturas; 3) a Deus, por Jerusalém, a Sua cidade, onde se encontra o reino da casa de David e do Messias divino, onde está a santa Casa de Deus, na qual é invocado o Seu Nome.

⁷⁵ Cf. Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 31.

2.1.1 *As origens: do rito de santificação (Qidduš) ao rito de conclusão (Birkat ha-Mazon), na ceia festiva judaica*

O primeiro passo a dar pelo pai de família numa ceia judaica festiva é o rito de introdução, isto é, a santificação ou consagração (*Qaddēš*) da ceia. Neste rito, o pai de família toma o primeiro cálice e diz sobre ele o *Qiddūš*. O objetivo deste rito não é apenas introduzir os comensais na refeição, mas sobretudo testemunhar, por gestos e palavras, a consagração desse dia festivo, distinguindo-o do tempo comum⁷⁶. A fórmula utilizada no rito de introdução varia consoante a tonalidade da festa. A mais simples e habitual é esta: «*Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, rei do mundo, criador do fruto da videira*»⁷⁷.

Note-se que, nesta bênção, a característica essencial é louvar YHWH. Abençoa-se o cálice do vinho, não pelos benefícios do seu consumo ou pela bebida em si, mas pelo facto de ser fruto da videira, criada por Deus, Senhor e Rei do universo. O louvor é dirigido a Deus pela sua ação criadora e providente, porque dispõe com bondade, generosidade e alegria os seus bens para o sustento do homem. Estamos perante uma bênção-louvor a Deus criador.

A natureza desta bênção torna-se ainda mais evidente se atentarmos na leitura do passo da Torá que a precede: «*Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa. Assim, surgiu a tarde e, em seguida, a manhã: foi o sexto dia. Foram assim terminados os céus e a Terra e todo o seu conjunto. Concluída, no sétimo dia, toda a obra que tinha feito, Deus repousou, no sétimo dia, de todo o trabalho por Ele realizado. Deus abençoou o sétimo dia e santificou-o, visto ter sido nesse dia que Ele repousou de toda a obra da criação*» (Gn 1,31-2,1-3).

Verifica-se, deste modo, a primazia dada à Palavra de YHWY quer no início quer no fim da ceia festiva judaica. De facto, o rito começa com a proclamação de Gn 1,31-2,1-3, segue com as orações específicas de bênção-louvor e termina com a oração de ação de graças, cumprindo, assim, o preceito trazido em Dt 8,10.

⁷⁶ Cf. Giraudo, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, 111.

⁷⁷ Cf. Giraudo, 111. Enrico Mazza cita a fórmula seguinte: «*Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, rei do universo, que cria o fruto da videira*». Ele defende que a passagem da segunda pessoa para a terceira pessoa do singular se deve ao facto de que na sua origem, a bênção era composta apenas da segunda parte: «*rei do universo, que cria o fruto da videira*», e, portanto, não havia a primeira parte «*Bendito és Tu, Senhor nosso Deus*». cf. Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 33.

Dando seguimento ao rito inicial – o *Qidduš* –, após a bênção sobre o cálice acrescenta-se uma bênção específica por ocasião da festa ou, na ausência desta, mantém-se a bênção de santificação própria do sábado. Nesta segunda bênção, segundo Cesare Giraudo, há muitas ocasiões em que «o ritual [se torna] mais complexo, porque pode começar com uma leitura, ou até mesmo com uma sequência de bênçãos»⁷⁸.

O objetivo da consagração da ceia festiva judaica é diferenciá-la das ceias comuns e, sobretudo, explicar o motivo da sua celebração. Na linguagem contemporânea, do Concílio Vaticano II, esta bênção tem por fito a «participação ativa»⁷⁹ dos comensais, isto é, não basta assistir o que se celebra, é preciso participar na celebração de modo consciente e ativo.

Concluída esta primeira etapa, ainda dentro do rito inicial, procede-se à bênção do pão, presidida também pelo pai de família, que o toma nas mãos, o eleva durante a recitação da bênção e, depois, o põe novamente sobre a mesa⁸⁰. Esta é, igualmente, uma bênção-louvor: «Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, rei do universo, que produz o pão da terra»⁸¹.

Por ocasião da solenidade da páscoa judaica, este pão torna-se «representação sacramental»⁸² daquele pão que os antepassados dos comensais comeram, adquirindo, deste modo, uma força que transcende o tempo e o espaço. Por isso, o pão da ceia pascal judaica é chamado «pão da aflição» ou «pão da miséria», de acordo com *Dt* 16, 3, que estatui: «Não comerás pão fermentado com essas vítimas. Durante sete dias, comerás com elas ázimos, o pão da aflição, porque foi à pressa que saíste do Egito, para assim te recordares durante toda a tua vida do dia da tua partida».

Na ceia solene da páscoa judaica, a bênção do pão era recitada da seguinte forma:

Este é o pão da miséria
que os nossos pais comeram na terra do Egito.
Todo aquele que tem fome, venha e coma!
Todo aquele que necessita, venha e faça páscoa!
Este ano, aqui; o ano que há de vir, na terra de Israel!
Este ano, escravos; o ano que há de vir, filhos livres!⁸³

⁷⁸ Giraudo, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, 111 nota 16. Para conferir todo o ritual do anúncio da páscoa: 111-136.

⁷⁹ *Sacrosanctum Concilium*, n.19 «Procurem os pastores de almas fomentar com persistência e zelo a educação litúrgica e a participação ativa dos fiéis». Sobre este mesmo termo, ver ainda os números 30, 113 e 124. Cf. Mons. Jamil Alves de Souza, «Constituição Sacrosanctum Concilium», em *Concílio Vaticano II, documentos*, trad. Dom José Maria Maione (Brasília: Edições CNBB, 2018), 33.36-37.65.70.

⁸⁰ Cf. Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 33.

⁸¹ Cf. Mazza, 33.

⁸² Giraudo, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, 113.

⁸³ Giraudo, 113.

Depois da bênção sobre o pão, o pai de família parte-o e distribui-o, dando início à refeição propriamente dita. E, como conclusão, recita a *Birkat ha-Mazon*, a oração de ação graças, em obediência ao preceito mencionado (Dt 8,10).

Esta, em linhas gerais, foi a descrição sucinta daqueles elementos que influenciaram e integraram a Ceia do Senhor. É natural que, sendo judeu do nascimento até à morte, estes elementos fizessem parte da sua vida. Jesus terá praticado estes rituais durante as refeições e ceias judaicas festivas com os seus discípulos, primeiro como membro da sua família em Nazaré, depois como mestre dos seus discípulos durante o ministério público.

Infelizmente não é possível, por falta de documentação originária, conhecer o ritual exato utilizado pelo Senhor na Ceia em que instituiu o memorial da sua paixão, morte e ressurreição. Note-se, porém, que a preocupação primeira dos discípulos não foi aquela de anotar todos os pormenores daquela noite, mas acolher os ensinamentos provenientes da experiência vivida comunitariamente com Jesus.

Bastam-nos os relatos neotestamentários da Ceia do Senhor. Trata-se de textos posteriores que reportam o que é fundamental para a vivência da fé em Jesus Cristo, nomeadamente no contexto litúrgico da Eucaristia. Mas, acima de tudo, são textos que visam dotar a assembleia celebrante de um «modelo» de oração de ação de graças que represente a Ceia do Senhor e obedeça ao seu *mandatum*. Esta oração, diferente nas suas formulações (Mt, Mc, Lc, 1Cor), não é nos seus elementos constitutivos (pão e vinho) e no seu conteúdo (palavras explicativas/consecratórias)⁸⁴.

2.1.2 Alguns paralelos necessários: do Qiddùš e Birkat ha-Mazon à tradição cristã

Há dois textos muito próximos da estrutura ritual da ceia festiva judaica (*Qiddùš* | Ceia | *Birkat ha-Mazon*): um é do Novo Testamento (Lc 22, 14-20), o outro é da Tradição (*Didaqué*

⁸⁴ Note-se que estas palavras consecratórias, inseridas numa sequência narrativa, só nos são manifestadas a partir da Anáfora Eucarística atribuída a Hipólito, base da Oração Eucarística II do Missal de Paulo VI.

IX-X). Comparados com a ceia festiva judaica, encontramos as mesmas etapas rituais, como se depreende do seguinte quadro:

Estrutura ritual	Ceia festiva judaica	Ceia descrita em Lc (22, 14-20)	Eucaristia da Didaqué (IX-X)
Antes da ceia	Rito do cálice com a <i>Qidduš</i>	Rito do cálice com Eucaristia (22, 17)	Rito do cálice com Eucaristia (IX.1)
	Rito do pão com a bênção	Rito do pão com Eucaristia (22, 19)	Rito do pão com Eucaristia (IX.3) Embolismo com o tema da unidade (IX.4)
Rito final Depois da ceia	Rito do cálice com a <i>Birkat ha-Mazon</i>	Rito do cálice com a «Eucaristia» (22, 20)	(Sem cálice) Rito da Eucaristia (X.1)
Sequência	cálice-pão-cálice	cálice-pão-cálice	cálice-pão-eucaristia

Segundo E. Mazza, que analisa estas três fontes, uma das primeiras evoluções na Eucaristia é o embolismo, uma oração de unidade após o rito do pão (*Didaqué IX.4*)⁸⁵. Outra característica evolutiva da Eucaristia é a ausência do cálice no rito final, depois de ter concluída a ceia (*Didaqué X.1*), isto é, a *Birkat ha-Mazon* propriamente dita, já cristianizada.

Contudo, os pontos em comum são muito relevantes que as diferenças, como se manifesta na estrutura (cálice-pão-“cálice”). A rubrica explicita que a ação de graças (Eucaristia) seja depois da refeição, o que comprova a forte ligação com a prática judaica e a fundamentação bíblica destas três orações (Dt 8,10). Esta estrutura, juntamente com a rubrica, permite-nos afirmar que a origem da oração de graças cristã reside na ceia judaica. Assumida pela comunidade primitiva, a ação de graças cristã reveste-se de novos conteúdos teológicos, hauridos da cristologia até então elaborada. É nesta perspectiva que o autor E. Mazza classifica tal oração como a *Birkat ha-Mazon* cristianizada⁸⁶.

⁸⁵ Etimologicamente, “embolismo” vem do grego ἔμβολος que significa “esporão do navio”; e do verbo ἐμβάλλω que significa “lançar para”, “fazer entrar em”. “colocar”, “propor”, “oferecer”. Cf. Isidro Pereira, «ἔμβολος», em *Dicionário grego-português e português-grego* (Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961), 182–83. Pereira, «ἐμβάλλω», 94. “Embolismo” é uma palavra de origem grega que significa “acrescentar”, “introduzir algo”. A liturgia assume este nome para identificar o aditamento ao Pai-Nosso «*Livrai-nos, Senhor de todo o mal...*». Trata-se de um desenvolvimento a partir da última petição feita na oração que precede o embolismo. Cf. J. Aldazábal, «Embolismo», em *Dizionario sintetico di liturgia*, 1ª ed., Ed. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, p. 158.

⁸⁶ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 34.

O tema da unidade não é estranho aos textos neotestamentários, sobretudo quando o contexto é o eucarístico. O apóstolo São Paulo, respondendo às questões disciplinares⁸⁷ da comunidade de Corinto, apela ao tema da unidade: «*o cálice da bênção, que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? Mas uma vez que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, porque todos participamos desse único pão*» (1Cor 10, 16-17).

Um dos sumários dos *Atos dos Apóstolos*⁸⁸ aduz também o tema da unidade: «*Eram assíduos ao ensino dos Apóstolos, à união fraterna, à fração do pão e às orações. [...] Todos os crentes viviam unidos e possuíam tudo em comum. [...] Como se tivessem uma só alma, frequentavam diariamente o templo, partiam o pão em suas casas e tomavam o alimento com alegria e simplicidade de coração*» (At 2, 42.44.46).

No longo discurso do Quarto Evangelho sobre “o pão descido do céu”, o pão e o vinho, enquanto corpo e sangue do Senhor, destinam-se, também, à unidade: «*Quem realmente come a minha carne e bebe o meu sangue fica a morar em mim e Eu nele*» (Jo 6, 56). Nesta mesma linha encontra-se a chamada «*oração sacerdotal*», conclusiva da Ceia do Senhor, iniciada no capítulo 13, do mesmo Evangelho. Aqui, a unidade é tão determinante, ao ponto de ser apresentada como meio para que o mundo possa crer que Jesus foi enviado pelo Pai. «*Não rogo só por eles, mas também por aqueles que hão-de crer em mim, por meio da sua palavra, para que todos sejam um só, como Tu, Pai, estás em mim e Eu em ti; para que assim eles estejam em Nós e o mundo creia que Tu me enviaste. Eu dei-lhes a glória que Tu me deste, de modo*

⁸⁷ A comunidade de Corinto era uma comunidade multiforme e composta por pessoas provenientes de diversos estratos sociais, tanto do paganismo como do judaísmo, uma comunidade que se distinguia pela variedade de pessoas dotadas de evidentes carismas intelectuais, pastorais e espirituais. Apesar de tantas qualidades, não faltavam, porém, as tensões, provenientes dos vários modos de interpretar e viver a mensagem cristã, nem sempre coerentes com o ensinamento de Paulo. Este, encontrando-se em Éfeso, recebe notícias um pouco incómodas da «*família de Cloé*» (1Cor 1, 11) sobre a falta de unidade e discórdia entre os membros da igreja de Corinto. Um dos mais graves problemas pastorais é a participação dos cristãos nos sacrifícios dos pagãos, nomeadamente na consumação comum das carnes oferecidas aos deuses, em banquete sucessivo. Paulo alerta a comunidade para o perigo da idolatria recorrendo a Ex 32, 4-8 (episódio do bezerro de ouro, quando o povo se entregou à idolatria). Ao corrigir a comunidade, dá uma resposta concreta: o cálice abençoado é comunhão com o sangue de Cristo, e o pão que se parte é comunhão com o corpo de Cristo (1Cor 10, 16). Seguidamente, apela à unidade: o facto de os membros da comunidade serem muitos não é um problema para a unidade porque esta não reside na vontade humana, mas na participação no único pão, para formarem o corpo de Cristo (1Cor 10, 16-17). Juan José Bartolomé, *Pablo de Tarso: Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo*, 3^o ed., vol. 7, Claves Cristianas (Madrid: Editorial CCS, 2010), 257-77; cf. Guido Benzi, *Paolo e il suo Vangelo. La vita, la missione e le lettere. Nuova ediz.* (Brescia: Queriniana, 2018), 170-73.

⁸⁸ Os sumários são uma especial forma de estudo que permite confirmar os blocos narrativos. At 2, 42-47 são os versículos que constituem o primeiro sumário relativo à vida da comunidade de Jerusalém. Neste é posta em evidência a unidade de uma comunidade e os seus elementos característicos. As primeiras componentes da vida comunitária são o ensino dos Apóstolos e a união fraterna. Cf. Herculano Alves (coord.), *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, trad. Arnaldo Pinto Cardoso, 1^a. (Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 1998), 1780, notas referentes aos versículos 42-47 do cap. 2.

que sejam um, como Nós somos Um. Eu neles e Tu em mim, para que eles cheguem à perfeição da unidade e assim o mundo reconheça que Tu me enviaste e que os amaste a eles como a mim» (Jo 17, 20-23).

Concluída esta primeira etapa, que consistiu em verificar a fonte judaica da oração de ação de graças no contexto da refeição e a sua evolução na liturgia cristã, o próximo passo será delinear as evoluções que esta oração foi adquirindo nas várias comunidades cristãs, a partir da narração da instituição da Eucaristia.

O quadro que a seguir se apresenta tem por base os textos neotestamentários que narram os gestos e as palavras de Jesus nas diversas comunidades onde a Eucaristia era celebrada. Nele se anotam os pontos constitutivos da Ceia do Senhor, a par dos elementos de continuidade e de descontinuidade.

Ceia Judaica	Lc 22, 17-20	1Cor 11, 23-25	Mt 26, 26-28	Mc 14, 22-24
Rito do cálice com o <i>Qiddûš</i>	Rito do cálice com Eucaristia (22, 17.18)	---	---	---
Rito do pão com a bênção	Rito do pão com a Eucaristia (22, 19)	Rito do pão com a Eucaristia (11,23.24)	Rito do pão com a bênção (26, 26) Rito do cálice com a Eucaristia (26, 27.28)	Rito do pão com a bênção (14, 22) Rito do cálice com a Eucaristia (14, 23.24)
Rito do cálice com a <i>Birkat ha-Mazon</i>	Rito do cálice com a «Eucaristia» (22, 20)	Rito do cálice com «Eucaristia» (11, 25)	---	---
cálice-pão-cálice	cálice-pão-cálice	pão-cálice	pão-cálice	pão-cálice

Este quadro sinótico mostra-nos que a Eucaristia não demorou muito tempo a sofrer algumas evoluções. Mantendo a divisão feita no primeiro capítulo entre fonte antioquena (Lc e 1Cor) e fonte marciana (Mt-Mc), é possível salientar as seguintes evoluções:

- 1Cor já não segue a estrutura tripartida dos ritos. Relativamente a Lc, nota-se uma rápida evolução. Faltam, na narração, dois elementos – o rito de introdução e a ceia –, o que demonstra que esta última já não fazia parte da celebração eucarística da igreja de Corinto, ou já não era o seu elemento constitutivo.

- Em Lc-1Cor a menção da rubrica «*Do mesmo modo, depois da ceia, tomou o cálice*» (Lc 22, 20; 1Cor 11, 25) denota uma fórmula genérica na prática litúrgica, uma vez que, de acordo com a tradição judaica, deveria ser exatamente este o cálice da ação de graças (*Birkat ha-Mazon*), concluindo assim a refeição. A expressão «do mesmo modo», típica da tradição antioquena, comprova, também, a mudança de lugar da *Birkat ha-Mazon*, na Eucaristia celebrada por estas comunidades. Ela já não ocupa o lugar de conclusão da refeição, mas vem integrada nos ritos iniciais. A razão desta deslocação dá-se pela ausência da refeição no ritual eucarístico da comunidade antioquena. E, uma vez retirada do final da refeição, esta passará a integrar o rito do pão no início do ritual.
- Mt-Mc utilizam duas expressões para distinguir os dois momentos, que já se encontram integrados – a bênção para o pão e a ação de graças para o cálice –, o que comprova a deslocação do cálice de conclusão da ceia, a *Birkat ha-Mazon*, para o lugar dos ritos que abrem a ceia. Por isso, Lucas utiliza o termo “eucaristia” tanto para o vinho como para o pão, porque pão e vinho já se integram no mesmo rito, por causa da ausência da refeição.
- A sucessão ritual que antes era da seguinte forma: cálice e pão | ceia | cálice da ação de graças. Agora, deixando de existir a refeição, o cálice da ação de graças passa a integrar os ritos iniciais e, assim, temos a seguinte sequência: pão de ação de graças e cálice de ação de graças, ambos nos ritos iniciais.
- As orações típicas sobre o pão e sobre o vinho, separadas no judaísmo, integram-se no cristianismo, formando uma só oração. E, assim, a Oração Eucarística cristã propriamente dita, surge da união destes dois ritos. Ela surge como texto único, embora os ritos fossem, na sua origem, separados por causa da existência da refeição propriamente dita.
- Didaqué X.1 faz menção da oração de ação de graças depois da ceia, porém já não refere a existência do cálice, presente em Lc-1Cor. De qualquer forma, a partir desta expressão não se sabe se se tratava de uma refeição propriamente dita, ou se era uma refeição que pudesse ser a expressão duma fraternidade⁸⁹. De qualquer modo, nesta mesma oração ação de graças, «*depois de estardes saciados*», deixa explícito o sentido espiritual⁹⁰ do alimento e da bebida que foram consumidas pelos batizados⁹¹. O que comprova a

⁸⁹ Cf. Lamelas, *Os Padres da Igreja. Dos Apóstolos a Constantino*, 13:93.

⁹⁰: «a nós, porém, deste-nos um alimento e bebida espirituais, para a vida eterna, por Jesus teu Filho». Lamelas, «Didaqué, X.3», em *Os Padres da Igreja. Dos Apóstolos a Constantino*, 13:94.

⁹¹ «mas que ninguém coma ou beba da vossa Eucaristia, senão os batizados em nome do Senhor...». O termo “Eucaristia” refere-se às “espécies” do pão e do vinho. Cf. Lamelas, «Didaqué, IX.5», 13: 93, nota 202.

integração do rito do cálice ao final da refeição, no rito a seguir ao pão. É de se observar que, em *Didaqué*, se adotará uma estrutura tripartida (cálice – pão – ação de graças), tal como vem descrita na estrutura ritual de *Lucas*.

- *Didaqué* IX.4 desenvolve o rito do pão aportando o tema da unidade, como S. Paulo (1Cor 10, 14-22). A temática é retomada, posteriormente, no rito final de ação de graças: «*depois de estardes saciados*». É um ulterior desenvolvimento do rito da oração de ação de graças, em que se pede pela unidade da Igreja, acrescentando à ação de graças as primeiras intercessões.

Todo este caminho de desenvolvimento estrutural da oração eucarística, partindo da ceia judaica festiva e da sua comparação com os dois textos neotestamentários (Lc-1Cor) e um da Tradição (*Didaqué*), conflui, na terminologia de Enrico Mazza, nas paleoanáforas. Segundo o autor, não estamos perante anáforas eucarísticas propriamente ditas, mas perante textos fundamentais que podem ser considerados como o seu embrião.

Este caminho, embora assumido de forma linear como uma tentativa de desenhar o desenvolvimento histórico da Oração Eucarística, não pode ser generalizado ou homologado como o único caminho ou a única fonte originária para a composição das orações eucarísticas.

Antes de se tornarem fontes escritas, as orações eucarísticas passaram por um período de livre criação daqueles que a elas presidiam, quer no contexto celebrativo judaico quer no contexto cristão. Por isso, é problemático falar de fonte histórica das anáforas eucarísticas, uma vez que os textos, mais que por escrito, foram transmitidos de forma oral.

De qualquer forma, a existência destes textos litúrgicos na sua forma escrita é algo de grande valor, porque, embora devam ser articulados e vistos numa perspetiva que se abre à criatividade e à liberdade do crente orante, neles se encontram as primeiras tentativas de definição daquilo que deve ser considerado como rito, daquilo que deve pertencer à estrutura da oração de ação de graças e daquilo que foi sendo fixado como “norma” para o desenvolvimento desta oração.

2.1.3 Didaqué X e a Birkat ha-Mazon: *influência e novidade*

Os textos carregados por Didaqué IX-X não podem ser considerados anáforas eucarísticas propriamente ditas, seja pela sua estrutura, seja pelo seu conteúdo. Estamos, sim, perante três diferentes eucaristias: uma para o cálice, outra para o pão e outra para o fim de refeição. Neste momento de conclusivo, interessa-nos sobretudo Didaqué X porque, como diz E. Mazza, é uma *Birkat ha-Mazon* «transformada para poder ser usada pelos judeus convertidos ao cristianismo»⁹², concordando com R.D. Middleton, para quem Didaqué X é a «cristianização da oração judaica»⁹³.

Aqui, surge uma questão. É certo que há uma cristianização da oração judaica de ação de graças e que os judeus convertidos ao cristianismo não terão abandonado por completo todas as suas práticas religiosas. Contudo, limitar-se a esta afirmação significaria pôr na penumbra o esforço da própria comunidade cristã na reelaboração daquilo que deverá ser compreendido como refeição ritual cristã, em contraposição à refeição ritual judaica. Portanto, para lá da influência, dever-se-á realçar sobretudo a contraposição à prática litúrgico-judaica. Ora, é nesta tensão entre influência e contraposição que a paleoanáfora começa por se desenvolver.

Há que destacar, também, algumas questões em torno de Didaqué X: é uma eucaristia como a entendemos hoje? É uma ceia que obedece ao mandamento do Senhor «*fazei isto em memória de mim*»? Neste texto não possui referência à Páscoa do Senhor e não possui o texto da narração da instituição da eucaristia, portanto, deve ser considerada como a Ceia do Senhor?

Segundo J. A. Jungmann, a ausência do texto narrativo da instituição da eucaristia deve-se ainda à ausência do critério da fixação e da imutabilidade, pois nos primórdios do cristianismo as comunidades gozavam de grande liberdade e os formulários desta prática litúrgica variavam bastante. É prova a falta de homogeneidade das próprias palavras da instituição da eucaristia. Em Didaqué IX-X teríamos, então, na opinião do mesmo autor, uma refeição comum e não uma eucaristia propriamente dita, como a concebemos hoje⁹⁴.

⁹² Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 21.

⁹³ R. D. Middleton, «The Eucharistic Prayers of the Didache», *The Journal of Theological Studies* 36, n.º 143 (1935): 266, cit. em: Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 21, nota 7.

⁹⁴ Josef Andreas Jungmann, *La Liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand* (Paris: Éditions du Cerf, 1962), 63–65 cit. em: Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 22, nota 8.

Retomando o texto, há, em Didaqué X, 1, um elemento fundamental, nomeadamente dentro da rubrica, que é o verbo ‘saciar’ (ἐμπλησθῆναι - *emplesthénai*). Certamente, o verbo tem a sua origem e o seu fundamento em Dt 8, 10: «então comerás e ficarás saciado, agradecendo ao Senhor, teu Deus, pela terra ótima que te deu». Tratar-se-ia, então, de uma refeição mais ‘natural’ que ‘sacramental’. Esta, porém, seria uma conclusão precipitada, pois o verbo saciar, dentro desta rubrica, assume uma dupla função: a primeira é indicar o momento em que se deve recitar a eucaristia e a segunda é uma clara obediência à prescrição do Senhor (Dt 8, 10), a qual, uma vez expressa num texto cristão, nos leva a concordar com o processo acima mencionado, isto é, com a cristianização da *Birkat ha-Mazon*.

Passemos, agora, a uma breve análise do texto, com o fito de sublinhar o esforço da comunidade primitiva em anunciar, através desta prática litúrgica, a novidade do cristianismo. Para tanto, será feito um paralelo entre a *Birkat ha-Mazon* e Didaqué X, 3, de modo a tornar mais perceptível o desenvolvimento desta oração, tanto na sua estrutura como no conteúdo.

*Birkat ha-Mazon (ha-zan)*⁹⁵

Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, rei do mundo,
que nutre o mundo inteiro com bondade,
com graça e misericórdia.
Ele dá o alimento a toda a carne,
porque eterna é a sua graça para connosco
e a sua grande bondade.
Nunca nos faltou
e nunca nos faltará bem algum,
porque o seu nome é grande,
porque Ele nutre e alimenta a todos.
Bendito és Tu, Senhor, que nutres a todos.

*Didaqué X,2*⁹⁶

Pai Santo,
nós te damos graças,
pelo teu santo Nome,
que fizeste habitar nos nossos corações,
e pelo conhecimento, fé e imortalidade,
que nos revelaste por Jesus Cristo, teu Filho.
A Ti, a glória, pelos séculos.

Logo nas primeiras estrofes assomam duas transformações: 1) A primeira é estrutural, presente na abertura das orações: a) *Birkat ha-Mazon* começa com uma bênção-louvor ao Deus que nutre (*Bendito és Tu...*), b) *Didaqué X,2* principia com uma ação de graças (*Pai Santo, nós te damos graças...*); 2) A segunda transformação é de conteúdo fundamental: a) *Birkat ha-Mazon* é uma bênção-louvor ao Deus que, na sua bondade e misericórdia, nutre a todos, no sentido material e universal de uma refeição propriamente dita; b) *Didaqué X,2*, por seu lado, subdivide-se em duas grandes novidades cristãs: (a) o lugar de culto a Deus que deixa de ser o

⁹⁵ Mazza, «Birkat ha-Mazon (ha-zan)», *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 288.

⁹⁶ Lamelas, «Didaqué X,2», *Os Padres da Igreja*, 13: 94.

templo, passa a ser o coração do crente, lugar onde o santo Nome de Deus habita, pelo poder da sua ação; (b) a razão da ação de graças já não é o alimento de uma refeição, mas sim Cristo, o revelador do conhecimento e da fé, e, sobretudo, da vida eterna.

Estas duas notas do conteúdo fundamental da ação de graças cristã, mais que para substituir a primeira estrofe da *Birkat ha-Mazon*, servem para a contrapor à judaica, evidenciando o que é essencial à fé e à vida da comunidade celebrante. Está em jogo, outrossim, a capacidade de traduzir em palavras celebrativas uma cristologia em maturação. As novidades que Cristo nos traz são o lugar do novo culto e da nova liturgia (o coração do crente), bem como uma nova relação com Deus, de que Ele mesmo é o portador (a vida eterna).

Birkat ha-Mazon (birkhat ha-arez)

Nós damos-Te graças, Senhor nosso Deus,
porque nos fizeste herdar uma terra desejável, boa
e espaçosa, o pacto e a Torá, a vida e a paz.
Por todas estas coisas
nós damos-Te graças e bendizemos o teu Nome
grande e santo, eternamente e para sempre.

Bentito és Tu, Senhor, pela terra e pelo alimento.

Didaqué X,3a

Tu, Senhor Omnipotente,
criaste todas as coisas por causa do teu Nome,
e deste o alimento e a bebida aos filhos dos
homens, para seu contentamento e para que te
dessem graças;

Didaqué X,3b

a nós, porém, deste-nos um alimento e bebida
espirituais, para a vida eterna, por Jesus teu Filho.

Esta segunda estrofe da oração de ação de graças presente em *Didaqué X,3b*⁹⁷ é a que melhor revela o paralelismo com a oração judaica *Birkat ha-Mazon*⁹⁸. A razão advém da temática da “ação de graças” pelo alimento recebido (*Dt* 8,10), o tema central em ambas as estrofes desta oração. Além disso, há uma referência ao apócrifo *Livro dos Jubileus*, cuja estrutura textual é praticamente a mesma: «*ele comeu e bebeu e bendisse a Deus excelso que criou o céu e a terra, fez toda a gordura da terra e deu-a aos filhos do homem para que comessem, bebessem e bendissem o seu criador*»⁹⁹.

É de notar, nesta estrofe, a influência direta do texto fundacional *Dt* 8,10 e, ao mesmo tempo, o facto de sobreviver depois da sua cristianização. Um outro fator, não menos relevante,

⁹⁷ Mazza, «Birkat ha-Mazon (birkhat ha-arez)», *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 288.

⁹⁸ Lamelas, «Didaqué X, 3», *Os Padres da Igreja. Dos Apóstolos a Constantino*, 13:94.

⁹⁹ Robert Henry Charles, Erich Weidinger, e George Shodde, *Livro dos Jubileus*, trad. L.F.S. Prado, 77, acedido 20 de junho de 2023, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.autoresespiritasclassicos.com/Evangelhos%20Apocri-fos/Apocrifos/1/O%20Livro%20dos%20Jubileus%20(Texto%20Et%20C3%ADope%20-%20Completo).pdf. Cf. Mazza, «Livro dos Jubileus 22, 6», *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 32.

é a cultura dos participantes na Ceia do Senhor, os destinatários do mandamento «*fazei isto em memória de mim*». Jesus era judeu que falava a outros judeus. É óbvio que aquilo que os seus discípulos deveriam perpetuar não deveria ser diferente daquilo que foi celebrado e vivenciado entre eles e Jesus. Assim sendo, temos um judeu que celebra uma refeição ritual judaica e que pede aos seus comensais judeus para fazerem o mesmo em sua memória.

É, pois, evidente que, no início das comunidades cristãs, e de maneira particular nas comunidades formadas por judeus convertidos ao cristianismo, tenha persistido a mesma estrutura da oração de ação de graças. Contudo, convém deixar claro que Jesus, na sua ceia ritual, tal como é descrita nos relatos do Novo Testamento, não se limita a repetir o rito judaico, mas, pelo contrário, serve-se de uma estrutura judaica para introduzir a sua novidade, a saber: o caráter cristocêntrico (em memória d'Ele) da obra que, por Ele, havia de ser realizada (o mistério pascal). Neste sentido, a ceia cristã ganha um novo alcance.

Se, quanto à influência e origem, é perceptível esta tensão entre o texto judaico da ação de graças judaico e o texto cristão, é igualmente claro o esforço da comunidade celebrante em tornar notória a novidade do cristianismo, mesmo adotando uma estrutura ritual já conhecida pelos comensais – como atesta Didaqué X, 3b, estrofe em E. Mazza diz ser um embolismo.

Este embolismo em Didaqué X, 3b revela o que há de mais genuíno e original na elaboração e composição da eucaristia cristã, com a nítida intenção de romper com a tradição precedente, fundamentando o que deve caracterizar a ceia ritual cristã. É aquele desenvolvimento desejado pela comunidade primitiva para vincar que a celebração eucarística cristã não se reduz ao que Dt 8, 10 determina.

Há, portanto, uma mudança de paradigma: os destinatários já não são os filhos do homem (no sentido genérico da palavra), mas sim o 'nós' (como específico dos redimidos por Jesus Cristo); o dom já não é o alimento e a bebida materiais, mas sim o alimento e a bebida espirituais; a finalidade já não é o contentamento do homem com os bens alimentares para poder dar graças a Deus, mas sim a vida eterna.

Sintetizando, a oração de ação de graças é sempre dirigida a Deus, autor do dom. O alimento é dom de Deus aos homens e, por isso, estes Lhe são gratos; a vida eterna é um dom de Deus concedido aos homens, por meio do seu Filho Jesus Cristo. A partir deste embolismo, a comunidade cristã celebrante, mesmo servindo-se ou sendo influenciada pela cultura e pela prática litúrgica judaica, não hesitou em apresentar a novidade do cristianismo e o novo alcance que adquiriu a sua ceia ritual. Se para a *Birkat ha-Mazon*, Dt 8, 10 é o seu texto fundacional e,

por assim dizer, é a narração da instituição desta oração da ação de graças, então podemos dizer que *Didaqué X, 3b* é o texto funcional para a narração da instituição da eucaristia cristã, seguindo a lógica de *Dt 8, 10*.

2.2. Um outro caminho de desenvolvimento histórico da anáfora eucarística

Um texto litúrgico que também teve a sua influência a partir da liturgia judaica, foi a paleoanáfora do *Papiro de Strasbourg Gr. 254*¹⁰⁰. Originado na Igreja de Alexandria, será uma das fontes das futuras orações eucarísticas. O contexto litúrgico desta oração é o das comunidades monásticas fora de Jerusalém, consideradas como judaicas, segundo Filão de Alexandria, ou como judaico-cristãs que mantiveram as suas práticas judaicas, segundo Eusébio de Cesareia¹⁰¹.

A existência deste texto testemunha a criatividade e a liberdade do crente orante, como atrás se referiu. É uma prática litúrgica que, na sua estrutura, diverge da que se viu até agora, mas é, igualmente, oração de ação de graças. Assim sendo, seria mais correto afirmar que, mais do que uma única forma de Eucaristia, temos Eucaristias, ou seja, várias formas de celebrar a oração de ação de graças.

O *Papiro de Strasbourg Gr. 254* é importante por ser um texto arcaico e por ser o testemunho mais antigo da eucaristia da Igreja de Alexandria. A paleoanáfora presente neste papiro é de estruturada tripartida (três estrofes), com um desenvolvimento teológico bastante significativo, pelo facto de esta comunidade monástica usar, na sua ação ritual, o método da tipologia, habitualmente aplicado à Sagrada Escritura.

As Orações Eucarísticas, com o passar do tempo, vão-se complexificando e enriquecendo teologicamente. Por se tratar do ambiente monástico, facilmente se compreende que a oração deste papiro, próprio do culto eucarístico alexandrino, aplique o método tipológico

¹⁰⁰ Seguiremos a tradução presente em E. Mazza, *L'anáfora eucarística*, pp. 290-291. Esta primeira estrofe da paleoanáfora alexandrina dará origem a primeira parte da anáfora de São Marcos.

¹⁰¹ Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 43, nota 11.

de modo a evidenciar o caráter sacrificial, que até então não se tinha verificado nas anteriores «paleoanáforas».

2.2.1. A primeira estrofe do Papiro de Strasbourg Gr 254: ação de graças pela criação e pelo cumprimento das promessas messiânicas.

Na primeira estrofe desta oração, dão-se graças pela obra da criação: «*É coisa digna e justa, sagrada e conveniente...louvar-Te, celebrar-Te, dar-Te graças... com a boca incessante e os lábios que não se calam e nunca com o coração em silêncio, Tu que fizeste o céu, a terra, os mares, as fontes, os rios, os lagos e tudo o que eles contêm...*». É uma clara referência ao Salmo 103 (104), 24 «*Senhor, como são grandes as tuas obras! Todas elas são fruto da tua sabedoria! A terra está cheia das tuas criaturas!*». É possível, ainda, identificar uma fonte paulina, Rm 10, 10: «*é que acreditar de coração leva a obter a justiça, e confessar com a boca leva a obter a salvação*».

A referência à criação está, também, no rito de introdução da ceia festiva, o *Qiddùš*, no qual era recitado uma passagem própria do livro do Génesis. Há, aqui, uma convergência temática e de estrutural ritual, isto é, pertence à introdução do rito.

O tema da luz¹⁰² é assaz significativo na tradição judaica. Numa interpretação messiânica, o símbolo da luz e representa a esperança na vinda do Messias. A estrofe diz: «*tudo fizeste por meio da sabedoria, da luz verdadeira do Teu Filho Unigénito...*». O significado judaico da luz permanece, mas nota-se já um desenvolvimento do sentido messiânico: a oração de ação de graças professa que Cristo é a verdadeira luz de Deus, ou seja, o objeto da esperança judaica torna-se já realidade no culto cristão. Cristo é o Messias divino que cumpre as promessas anunciadas no passado. Os títulos *Luz verdadeira* e *Salvador*, nesta estrofe, são atribuídos a Jesus Cristo.

¹⁰² O tema da luz é interpretado em sentido messiânico, e é um facto generalizado na tradição judaica, até quando *Rav Saadiah* (928-942 d.C.) estabeleceu a censura sobre esta interpretação do texto do *Shema*, nomeadamente, a primeira das três bênçãos a *Yotser Or*, afirmando que a luz em questão é apenas a luz natural da criação, pela manhã, quando surge o sol. Cf. Mazza, 42.

Há, assim, numa operação teológica, uma atualização e um desenvolvimento presentes numa operação em que se unem protologia e soteriologia. Novidade nesta ceia é a existência de uma comensalidade que não deriva do rito da ceia festiva judaica, nem do rito de introdução, o *Qiddûš*, nem do rito de conclusão, a *Birkat ha-Mazon*. Segundo E. Mazza, é preciso ir ao encontro de outros ritos ou orações judaicas para compreender o desenvolvimento da oração de ação de graças da comunidade de Alexandria, visto que a evolução desta prática ritual não provém da liturgia da refeição, tal como é mais perceptível em *Didaqué*.¹⁰³

Ora, se a evolução desta oração de ação de graças não tem a sua origem na liturgia da ceia festiva judaica, apesar de haver nela influência judaica, a questão é esta: de onde é que vem a inspiração para a composição desta oração? A resposta encontra-se nas orações judaicas da manhã – o *Shema*’, que é a oração judaica por excelência, fundamentada em três passagens bíblicas Dt 6, 4-9; 11, 13-21; e Nm 15, 37-41 –. O *Shema*’ contém três bênçãos: a *Yotser Or*, a *Ahavá* e a *Gueulá*. Faziam parte da liturgia do Templo e, atualmente, são recitadas duas vezes por dia: pela manhã e pela tarde.¹⁰⁴

Na bênção *Yotser Or* encontramos a fonte da primeira estrofe da paleoanáfora de Alexandria, a qual, por sua vez, dará origem a Anáfora Eucarística de São Marcos. A saber:

<i>Yotser Or</i> ¹⁰⁵	Paleoanáfora de Alexandria ¹⁰⁶	Anáfora de São Marcos ¹⁰⁷
Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, rei do mundo, que criaste a luz e formastes as trevas, Tu que estabelecês a paz e criaste todas as coisas. Tu... iluminas a terra e os seus habitantes..., todas as obras fizeste com sabedoria. A terra está cheia das tuas criaturas. O Deus bendito, grande em sabedoria, estabeleceu e criou os raios do sol.	[É] verdadeiramente coisa digna e justa... louvar-Te com a boca incessante e com os lábios que não se calam, e com o coração [que nunca fica] em silêncio, Tu que fizeste o céu, a terra, os mares...e criaste o homem à tua imagem e semelhança. Tudo fizeste por meio da tua sabedoria, da luz verdadeira do teu Filho Unigénito, Senhor e Deus e Salvador nosso, Jesus Cristo...	É verdadeiramente digno e justo, santo, equitativo e salutar para as nossas almas, louvar-Te, a ti que existes, Dominador, Senhor, Deus, Pai todo-poderoso, e cantar-Te, dar-Te graças e narrar os teus grandes feitos noite e dia, com vozes incessantes, sem conceder repouso nem silêncio aos nossos lábios, nem aos nossos corações. Porque tu fizeste o céu e a terra e tudo o que neles existe, os mares,

¹⁰³ Cf. Mazza, 41.

¹⁰⁴ Cf. Carlos Del Valle, *La Misná*, 2ª., (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011), 1099.

¹⁰⁵ Del Valle, «Bênção de Yotser Or», *La misná*, 1100.

¹⁰⁶ Mazza, «Papiro de Strasburgo», 290.

¹⁰⁷ Cordeiro, «Anáfora Grega Alexandrina do Evangelista São Marcos», *Antologia Litúrgica*, 1143.

Sê bendito, Senhor nosso Deus,
pela excelência da obra das tuas
mãos e pelos luzeiros
esplendorosos que fizeste e que te
glorificam.

És o Senhor de coisas prodigiosas,
que na sua bondade renova a cada
dia a obra da criação...formaste
grandes luzeiros, porque eterna é a
sua misericórdia! Faz que uma luz
nova brilhe sobre Sião e que todos
nós mereçamos [gozar] da sua luz.
Bendito és Tu, Senhor, criador dos
luzeiros.

as fontes, os rios, os lagos e tudo o
que neles se encontra. Tu criaste o
homem à tua imagem e semelhança
e deste-lhe as delícias do Paraíso.

Comparando a primeira estrofe de *Yotser Or* com a primeira estrofe da paleoanfóra de Alexandria, verifica-se que são orações correspondentes, que a oração de bênção de *Yotser Or* influenciou fortemente a oração de ação de graças de Alexandria. Há uma unidade temática: a criação e a luz, cuja fundamentação bíblica é a mesma: *Sl* 103 (104), 24. A chave interpretativa do tema da luz é a mesma, com uma específica diferença: enquanto no texto judaico a vinda do Messias é objeto de esperança, no texto cristão essa esperança aparece cumprida. A questão é saber como é que aconteceu esta relação de profunda identificação entre estas duas orações, sendo elas totalmente distintas do ponto de vista da liturgia eucarística.

Literariamente, uma pertence à liturgia de bênção da manhã, ao passo que a eucaristia deriva da ceia ritual. Como compreender esta influência ou ligação? Segundo E. Mazza, a comunidade monástica dos Terapeutas, sediada em Alexandria, tinha uma cultura muito particular do culto e do sacrifício¹⁰⁸. Tenha-se em conta que, para os judeus e/ou para os monges judaico-cristãos,¹⁰⁹ que viviam fora de Jerusalém e que continuavam a observar as práticas litúrgicas do judaísmo, era importante unirem-se aos momentos em que se realizavam os sacrifícios no Templo em Jerusalém, os sacrifícios da manhã e do final do dia.

¹⁰⁸ Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 43.

¹⁰⁹ Cf. Mazza, 43, nota 11. Há uma divergência entre Filão de Alexandria e Eusébio de Cesareia sobre se os membros desta comunidade monástica eram monges judeus ou monges judeus-cristãos que mantiveram as práticas culturais e sacrificiais do judaísmo, nomeadamente os sacrifícios feitos no Templo de Jerusalém, o que seria comum para a época. De facto, os judeus convertidos ao cristianismo mantinham ainda, no início, as suas práticas religiosas.

Por esta razão, a oração de ação de graças dos Terapeutas não deriva da ceia festiva judaica, mas sim da prática sacrificial do Templo de Jerusalém, de acordo com o método da tipologia caraterístico do seu culto monástico, método que contradistingue a liturgia dos Terapeutas. Assim, a estrutura ritual era a seguinte: começava-se com a ceia no final da tarde, em alternativa ao sacrifício da tarde em Jerusalém, e não se concluía com a *Birkat ha-Mazon*, que era substituída por uma vigília durante toda a noite. A própria posição corporal dos monges, nesta vigília, testemunhava a tipologia do evento da passagem pelo Mar Vermelho. Os monges dividiam-se em dois coros e começavam a cantar. Vinda a aurora, concluía-se a vigília e iniciavam-se as orações da manhã, em alternativa ao sacrifício matutino em Jerusalém.

Atendendo à tipologia aplicada aos ritos pelos Terapeutas, compreende-se que a refeição da tarde e a oração da manhã se tornassem, para eles, os dois grandes momentos do culto a Deus. E, assim, admitiam haver uma participação ontológica nos sacrifícios do templo de Jerusalém. Este dado é de fundamental importância: se, para a prática litúrgica do templo em Jerusalém, os sacrifícios da manhã e da tarde participavam no sacrifício perpétuo de Isaac, para os Terapeutas acontecia o mesmo.

Nesta linha, as palavras da oração de ação de graças presente no *Papiro de Straburg Gr. 254* – «é coisa digna e justa... louvar-Te...dar-Te graças, confessar-Te abertamente noite e dia, com a boca incessante e com os lábios que não se calam» –, mais do que uma formulação literária para a composição de oração, são uma ação litúrgica vivida pelos Terapeutas.

Em síntese, há uma ligação muito próxima entre os Terapeutas e a liturgia de Alexandria. É esta ligação que dará origem à anáfora eucarística alexandrina, como é o caso da Anáfora de São Marcos. Segundo E. Mazza, o motivo desta ligação é o monaquismo é o monaquismo cristão¹¹⁰, que herdou e perpetuou no tempo os usos litúrgicos dos Terapeutas. Deste modo, os temas da criação, da luz, do sentido messiânico e do sacrifício passam a integrar a oração de ação de graças da anáfora eucarística, inicialmente de forma livre e criativa e, posteriormente, na forma de uma composição literária.

¹¹⁰ Esta foi a conclusão feita por Eusébio de Cesareia, quando confrontou o monaquismo terapeuta do século I e o monaquismo cristão do século IV. São Jerónimo é do mesmo parecer. Embora não podemos afirmar que Eusébio tenha razão, é possível consentir que ao menos algum influxo deve ter existido, uma vez que a observação das regras continuou e conservou-se ao longo do tempo. Cf. Mazza, 45, nota 19.

2.2.2. Segunda estrofe: ação de louvor, participação na natureza do sacrifício e o caráter cultural

Verificamos, na primeira estrofe, que, segundo os Terapeutas e a própria liturgia do Templo de Jerusalém, a participação no sacrifício não era uma participação pertencente à vontade e ao arbítrio de cada um, mas era vivida como participação ontológica. Nesta segunda estrofe da eucaristia alexandrina há, também, uma estreita relação com as concepções sacrificial e cultural do judaísmo alexandrino dos Terapeutas. A segunda estrofe desta paleoanáfora reza assim:

Dando-Te graças oferecemos-Te este sacrifício espiritual, este culto incruento, que Te oferecem todos os povos do nascer ao pôr do sol, do Norte ao Sul, porque grande é o teu nome entre todas as gentes, e em todo lugar incenso é oferecido ao teu nome santo, e sacrifício puro.¹¹¹

Um texto bíblico que fundamenta esta estrofe encontra-se na profecia de Malaquias. A citação quase direta deste profeta deve-se, também, à sua tônica universalista. O culto, segundo este profeta, fará parte da era messiânica. Malaquias critica a infidelidade dos sacerdotes que, oferecendo alimentos impuros, desprezam e profanam o santo Nome de Deus, impedindo desta forma o cumprimento da era messiânica.

A citação utilizada pelos Terapeutas é a seguinte: «do nascente ao poente, o meu nome é grande entre as nações, e em todos os lugares é oferecido ao meu nome um sacrifício de incenso e uma oferenda pura. Na verdade, é grande entre as nações o meu nome – diz o Senhor do universo» (Ml 1,11).

Estas duas concepções da eucaristia – a sacrificial e a cultural – são fixadas no texto da paleoanáfora alexandrina, dando origem ao tema da segunda estrofe. Na tentativa de elencar os seus elementos constitutivos, podemos verificar a originalidade desta liturgia eucarística nos seguintes pontos:

- O caráter sacrificial da oração de ação de graças: «*dando-Te graças oferecemos-Te este sacrifício espiritual*»;

¹¹¹ Mazza, 290.

- O caráter cultural da celebração eucarística: «*dando-Te graças oferecemos-Te... este culto incruento*»;
- O uso de MI 1, 11 como narração da instituição do sacrifício e do culto próprios da eucaristia «*...este sacrifício... este culto incruento, que Te oferecem as gentes do nascer ao pôr do sol, ... porque grande é o Teu nome entre todas as gentes; e em todo o lugar é oferecido incenso ao Teu nome santo, e sacrifício puro*».

A função de narração e instituição, mediante o recurso a MI 1, 11, deve-se ao facto de a eucaristia ser concebida como sacrifício. Malaquias anunciara que todos os homens celebrariam um sacrifício perfeito, aceite por Deus. Estas duas dimensões – o sacrifício perfeito e aceitação da parte de Deus – passam a aplicar-se à Eucaristia que, por consequência, começa a ser concebida como o cumprimento da profecia malaquiana.

O procedimento utilizado até ao momento baseou-se no método da tipologia, por meio do qual a Igreja de Alexandria considerava a Eucaristia como o cumprimento cultural da antiga economia, cujos sacrifícios só chegam à plenitude e à perfeição no sacrifício de Cristo.

Este eco sacrificial de ação graças e louvor encontra-se, também, em Hb 13, 15: «*Por meio dele, ofereçamos continuamente a Deus um sacrifício de louvor, isto é, o fruto dos lábios que confessam o seu nome*». Se para o profeta Malaquias o culto devia fazer parte da era messiânica, agora, para os Terapeutas, sendo Jesus Cristo o Messias divino instaurador desta nova era, a Eucaristia torna-se o culto e o sacrifício perfeito e puro, agradável a Deus. Os Terapeutas e Alexandria passam, assim, a ser parte daquelas nações e lugares onde são oferecidos ao Senhor «*um sacrifício de incenso e uma oferenda pura*».

2.2.3. Terceira estrofe: a súplica pela unidade e pela paz

Esta última estrofe desenvolve as intercessões, começando com a petição do dom da paz pela Igreja. Seguidamente, pede-se pelo rei, para que ele se preocupe com a paz, estendendo o pedido aos comandos militares, ao exército, aos príncipes e ao senado. Esta terceira estrofe reproduz, a seu modo, o *Shemah*, a oração matutina dos judeus, que roga a Deus pelo povo, mas em invés de pedir o dom da unidade, pede-se o dom da paz.

*Oração do Shemah (bênção de Ahavá)*¹¹²

Faz do nosso coração algo único para o amor e o temor do teu Nome, de maneira que não sejamos confundidos por toda a eternidade. Porque no teu Nome santo, grande e temível, confiamos. Concede-nos alegrar-nos e regozijar-nos na tua salvação. Traz-nos a paz aos quatro ângulos da terra, conduzindo-nos triunfantes à nossa terra.

*Papiro de Strasbourg (3ª estrofe)*¹¹³

Sobre este sacrifício e oferta pedimos-Te e suplicamos-Te: recorda-Te da tua Igreja santa, una, católica e apostólica, que se estende de um extremo ao outro da terra, de todos os povos e de todo o seu rebanho. Dá-nos a paz do céu aos nossos corações, e dá-nos também a paz nesta vida. Ao reino da terra dá-lhes pensamentos das coisas pacíficas sobre nós e sobre o teu santo Nome, governadores..., ordens militares, príncipes, senado, e concílios e parentes e dispõe em paz a nossa entrada e a nossa saída.

A súplica pela paz é uma característica peculiar da liturgia eucarística de Alexandria, visto que o cristianismo nesta zona foi marcado fortemente por mais de cem anos de perseguições: Sétimo Severo (202), Filipe (249); Décio (250); Galo, o seu sucessor de Décio, embora formalmente não tenha ordenado nenhuma perseguição, acabou por perseguir os santos que pediam a Deus a paz e a santidade para ele. As perseguições continuaram com Valeriano (257), Diocleciano (304) e Máximo Daia (310-312)¹¹⁴. Note-se que a Igreja pedia o

¹¹² Del Valle, «Benção de Ahavá», *La misná*, 1101.

¹¹³ Mazza, «Papiro de Strasburgo», 290.

¹¹⁴ Cf. Umberto Dell’Orto e Saverio Xeres, *L’ antichità cristiana. Dalle origini della Chiesa alla divaricazione tra Oriente ed Occidente*, 1ª., vol. 1, Manuale di storia della Chiesa (Brescia: Morcelliana, 2022), 147–98: Sétimo Severo (202), numa viagem pela Palestina, terá feito o decreto de proibição das religiões judaica e cristã. No ano de 203 regista-se a condenação de cristãos da África cartaginense e da Alexandria. Estes nomes encontram-se registados na narração da *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Entre os condenados consta Leónidas, o pai de Orígenes. Os cristãos abstinham-se das festas que implicavam celebrações públicas aos deuses romanos, provocando, por isso, acusações e sucessivas condenações. Nesta época, eles eram considerados como os grandes entraves da ordem natural do Império. Em Roma exilaram e condenaram o bispo Ponciano, juntamente com Hipólito, houve vários mártires na Capadócia e em Alexandria. Com Décio, um imperador militar (em 248), solenizam-se as celebrações das divindades romanas (*supplicatio*). Para garantir a participação de todos os cidadãos romanos, instituiu a documentação comprobatória da prestação de culto aos deuses (*libellus*), certificado pelas autoridades de controlo, isto funcionou como uma prova para a identificação dos cristãos, que diante da negação e com a falta desta documentação comprobatória da prestação de culto aos deuses (*libellus*), certificada pelas autoridades de controlo. Isto funcionou como prova de identificação dos cristãos, pois estes, sem documentação comprobatória do culto aos deuses que negavam, eram capturados e condenados à morte. Neste período foram condenados ao exílio os bispos Cornélio e Lúcio. Muitos cristãos, por medo, participaram na oferta dos sacrifícios (*sacrificati*), ou, com gestos simples, do incenso (*thurificati*). Contudo, as autoridades romanas, que exigiam gestos exemplares, não deixaram de exilar e condenar à morte muitos cristãos, entre os quais se destacam: o bispo Fabiano (de Roma), o bispo Alexandre (de Jerusalém) e o bispo Bábilas (de Antioquia). Em Cartago e em Alexandria houve vários grupos de mártires. O Imperador Valeriano promoveu a perseguição dos cristãos com duas medidas sucessivas: 1) a primeira consistiu numa carta aos governadores, em 257, obrigando os responsáveis pelas Igrejas, bispos e presbíteros, a comparecerem diante do governador local para apresentar o sacrifício de acordo com o «*rito romano*». Em caso de rejeição dever-se-ia imputar sobre eles o exílio e a condenação aos trabalhos forçados, além de retirar a liberdade de reunião dos cristãos e confiscados os bens das comunidades cristãs; 2) a segunda foi um rescrito, em 258, dirigido aos cristãos *honestiores* (senadores, cavaleiros e nobres): em caso de rejeição, eram degredados e os seus bens confiscados. Foram mártires neste período: Sisto II (bispo de Roma), o arqui-diácono Lourenço, Cipriano em Cartago, etc. Com a partida para a guerra (259) e a captura de Valeriano (260), chega-se ao fim das perseguições. O imperador Galiano promulgou uma anistia (262) que restaurou os lugares de culto e restituiu às Igrejas os bens confiscados. Este período ficou conhecido como a «*a pequena paz da igreja*», que

dom da paz para si e para os seus fiéis, mas estendia a súplica aos soberanos, para que estes cultivassem pensamentos de paz. A intenção de base era que Deus moldasse os pensamentos e os sentimentos dos soberanos, por forma a que terminassem com as perseguições aos cristãos. Além desta realidade histórica vivida pela comunidade cristã de Alexandria, a necessidade de rezar pela paz tem também, como se viu, a sua origem nas fontes judaicas, (recorde-se, sobretudo, uma das bênçãos anteriores à recitação do *Shemah*).

Depois de se pedir pela paz, suplicava-se pelos bispos e todo o clero, pelos vários ministérios, pelo rei, pelos vivos e pelos defuntos. A intercessão pelos vivos torna-se, ato contínuo, a intercessão pelos oferentes, transformando, deste modo, numa *commendatio sacrificii*: pede-se a Deus que a oferta dos fiéis seja aceite e lhe seja agradável.

Este tema do culto sacrificial está ausente na liturgia judaica da refeição, do ponto de vista ritual: as bênçãos litúrgicas da refeição, no judaísmo, não conhecem a oração de oferecer algo a Deus, nem a oração para que Ele se agrade e/ou aceite a oferta. Todavia, há uma exceção: os Terapeutas, na liturgia do banquete – nomeadamente na oração que precede a refeição – pedem a Deus que tal banquete seja agradável a Deus e seja segundo a sua vontade.

Além disto, a oração para a aceitação do sacrifício, faz-se menção sobre como Deus Se agradou e aceitou os sacrifícios de Abel e de Abraão, apresentados como modelos do verdadeiro culto aceite por Deus. Os Terapeutas consideram Abel, Abraão, Enoc e Moisés como os verdadeiros Terapeutas. Logo, se a primeira e a segunda estrofes mostram uma clara influência ou ligação com os Terapeutas, também a terceira estrofe não está imune a tal influência.

Em suma, na paleoanáfora alexandrina como atesta Filão, tudo denota a influência da comunidade dos Terapeutas. Mesmo considerando cada estrofe por si, é possível ver a semelhança. Contudo, analisada a paleoanáfora no seu todo, ressalta uma grande relação com a conceção litúrgico-ritual da comunidade dos Terapeutas e, através dela, com as bênçãos judaicas que precedem o *Shemah*.

durou 40 anos (262-303). Uma curiosidade histórica é esta: enquanto o *Sol Invictus* era promovido a suprema divindade do Império, com a construção, em 275, de um célebre templo no Campo de Agripa (*Campus Agrippae*), e o dia 25 de dezembro se tornava o *dies natalis Solis Invicti*, o cristianismo era legitimado dentro do Império. No entanto, em 303-304 o cristianismo, por ter entrado no quadro da política imperial, desperta uma revolta na aristocracia romana, desencadeando novas e grandes perseguições. Porfírio considera o cristianismo como uma fé irracional, argumentando com algumas passagens bíblicas e alguns dogmas cristãos, como o episódio de Jonas, a afirmação central da encarnação de Deus e da redenção através da Cruz. Para Porfírio, o cristianismo é um caminho solitário que abandonou a tradição religiosa e filosófica dos gregos, e também dos judeus, sendo uma grande ameaça à identidade romana. O imperador Diocleciano, em 303, publica vários éditos, impondo: a destruição das Igrejas, a queima dos Livros Sagrados, a perda dos direitos civis de todos os cristãos, a prisão dos eclesiásticos, a obrigação de oferecer sacrifícios, e, em 304, o sacrifício de todos os cristãos de forma cruel (cerca de 10 – 100 cristãos por dia). Galério, em 311, publica o edito de tolerância do cristianismo. E, em 313, com o edito de Milão, Constantino regulamenta a situação dos cristãos, atribuindo-lhes a liberdade de culto em todo o Império, a indemnização dos edifícios eclesiásticos e a devolução das terras confiscadas.

Concluído o itinerário bíblico e histórico, realizaremos, no capítulo a seguir, uma leitura hermenêutica da Oração Eucarística III, a qual possui uma dimensão anamnética bastante acentuada, e em determinados aspectos do seu texto remete para a paleoanáfora alexandrina.

Senhor, Pai santo, Deus eterno e onnipotente,
é verdadeiramente nosso dever, é nossa salvação
dar-Vos graças, sempre e em toda a parte,
por nosso Senhor Jesus Cristo.

Reunido com os apóstolos na Última Ceia,
para perpetuar a sua paixão salvadora,
entregou-Se a Si mesmo
como cordeiro imaculado e sacrifício perfeito.

Neste sagrado mistério, alimentais e santificais os fiéis,
para que os homens do mundo inteiro
sejam iluminados pela mesma fé
e unidos pela mesma caridade.

Assim nos reunimos à mesa deste admirável sacramento,
para que a abundância da vossa graça
nos faça participantes da vida celeste.

Por isso, todas as criaturas, no céu e na terra,
Vos adoram, cantando um cântico novo.
E também nós, com todos os coros dos anjos,
proclamamos a vossa glória,
dizendo (cantando) numa só voz

Prefácio II da Santíssima Eucaristia
Os frutos da Santíssima Eucaristia

CAPÍTULO 3

A ORAÇÃO EUCARÍSTICA III DO MISSAL ROMANO DE PAULO VI

Depois do Concílio Vaticano II, a Anáfora Eucarística antioquena foi a escolhida para servir de fonte e inspiração para as novas Anáforas do Missal de Paulo VI. Por esta razão, acabou por se tornar uma anáfora bastante conhecida, sobretudo pelo alcance do público que passou a ter mais contacto com ela. A sua estrutura é particular, pois não segue o estilo tripartido das *paleoanáforas*, como se viu no capítulo anterior. Denota um trabalho litúrgico-teológico assaz desenvolvido, quer na sua estrutura¹¹⁵ quer no seu conteúdo doutrinal.

Ao ser acolhida na liturgia romana, a anáfora antioquena acabou por sofrer algumas alterações, atendendo à preservação do génio e do estilo desta liturgia, nomeadamente, a secção epiclética. O duplo pedido dirigido ao Pai, para que enviasse o Espírito Santo sobre os dons (i) e para que reunisse os fiéis na unidade (ii), originalmente vinha integrado¹¹⁶ numa mesma estrofe. Agora, com as novas anáforas, o pedido é dividido em *epiclese I* (sobre os dons – narração da instituição da Eucaristia) e *epiclese II* (para a unidade dos fiéis no corpo e sangue de Cristo).

O motivo desta divisão epiclética é teológico, porque a tradição litúrgica romana valorizou, ao longo dos séculos, a narração neotestamentária da instituição da eucarística, considerando-a como as palavras consecratórias. Desta forma, com as conceções teológicas provenientes do Concílio Vaticano II, e munidos da abertura e da aproximação das Igreja de rito oriental, os redatores incluíram, entre os critérios para as novas composições, a valorização e a integração da liturgia oriental, salvaguardando embora o estilo romano da liturgia.

Estamos, assim, perante uma verdadeira e nova composição, fruto da reforma do Concílio Vaticano II. Foi preparada na linha da estrutura fundamental proposta pelo beneditino Cipriano Vagaggini. Resulta de uma densa cultura bíblica e patrística, tem em consideração diferentes liturgias e, ao mesmo tempo, adequa-se às preocupações e à linguagem da Igreja do

¹¹⁵ As anáforas antioquenas possuem a seguinte estrutura: 1) Ação de Graças (prefácio), 2) *Sanctus*, 3) *Post-sanctus*, 4) Narração da Instituição, 5) Anamnese, 6) Oferta, 7) Epiclese, 8) Intercessões, 9) Doxologia final e 10) O Amen do povo. Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 50.

¹¹⁶ Com o termo «integrado» entende-se o estado da estrofe que chegou até nós, embora o autor, E. Mazza defenda a autonomia desta dúplici súplica, afirmando que a segunda súplica é a mais antiga. Esta temática será mais desenvolvida na seção epiclética da Oração Eucarística III.

nosso tempo. Mantendo as mesmas características estruturais da Oração Eucarística II, o seu texto é mais amplo¹¹⁷ e elaborado.

Nota-se, também, nesta nova composição, a influência do Cânone Romano, especialmente a ênfase dada ao sacrifício¹¹⁸. Ao mesmo tempo, ela preenche algumas evidentes lacunas do Cânone, quando comparado às anáforas da tradição oriental. Por isso, encontramos nela, mais explicitamente, o caráter trinitário¹¹⁹ e universal¹²⁰; e na Anamnese, a menção do regresso do Senhor.

No que se refere à estrutura, todas as novas anáforas eucarísticas (II, III e IV) mostram uma semelhança significativa, como se depreende da sequência dos vários momentos: 1) Prefácio: móvel para as Orações Eucarísticas II e III, e fixo para a IV; 2) Passagem do *Sanctus* à epiclese consecratória: brevíssima (II), breve (III), longa (IV); 3) Epiclese consecratória; 4) Narração da Instituição; 5) Anamnese e oferta da Vítima; 6) Oração de aceitação da oferta e pela comunhão frutuosa (unidade); 7) Comemoração dos Santos e intercessões; 8) Doxologia final¹²¹.

¹¹⁷ Quanto à extensão das 3 novas Orações Eucarísticas, foram tidos em conta alguns critérios para a realização dos trabalhos: muito breve, simples e clareza (*Oração Eucarística II*); extensão média, estrutura clara, transições perceptíveis entre as partes, uso com qualquer prefácio (*Oração Eucarística III*); uma anáfora em que, antes da narração da instituição, se pudesse expor, sinteticamente, toda a economia da salvação, de acordo com a tradição antioquena; prefácio de louvor a Deus, próprio e fixo, concluindo com o tema da criação; depois do *Sanctus* e antes da epiclese consecratória, exposição da economia da salvação, da criação até ao Pentecoste (*Oração Eucarística IV*). Cf. Annibale Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 1º ed., Biblioteca «Ephemerides Liturgicae Subsidia» a cura di Alessandro Pistoia e Achille M. Triacca 30 (Roma: CLV, 1983), 445.

¹¹⁸ Comemoração dos vivos «*Por eles nós vos oferecemos e também eles Vos oferecem este sacrifício de louvor*»; «*Aceitai benignamente, Senhor, a oblação que nós, vossos servos, com toda a vossa família, Vos apresentamos*»; «*Santificai, Senhor, esta oblação [...] e recebei-a como sacrifício espiritual perfeito*»; «*Celebrando agora, Senhor, o memorial da bem-aventurada paixão de Jesus Cristo [...] nós, vossos servos, com o vosso povo santo [...] oferecemos [...] o sacrifício perfeito, santo e imaculado*»; «*Olhai com benevolência e agrado para esta oferenda e dignai-Vos aceitá-la, como aceitastes os dons do justo Abel [...] o sacrifício de Abraão [...] e a oblação pura e santa do sumo sacerdote Melquisedec*»; «*que esta oferenda seja apresentada pelo vosso santo anjo no altar celeste*». Conferência Episcopal Portuguesa, «Cânone Romano», em *Missal Romano* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021), 641–54.

¹¹⁹ Ao longo do Cânone Romano não se faz menção ao Espírito Santo, e não é explícita a Sua invocação na epiclese.

¹²⁰ O horizonte do Cânone Romano é muito concêntrico, as suas súplicas estão direcionadas unicamente para a Igreja, entendida apenas como o crente católico, não se pede por todo o género humano. A saber: «*Nós Vo-la oferecemos [a oblação] pela vossa Igreja santa e católica*»; «*Lembrai-Vos, Senhor, [...] de todos os que estão aqui presentes, cuja fé e dedicação ao vosso serviço bem conheceis*»; «*Lembrai-Vos, Senhor, dos vossos servos [...] que partiram antes de nós, marcados com o sinal da fé, e agora dormem o sono da paz*». Falta-lhe o desenvolvimento universal da Salvação, sem falar da dimensão cosmológica, porque o texto não traz referência ao mundo que também é reconciliado com a Páscoa de Cristo, à luz da Carta de São Paulo, na qual afirma que Cristo é «*a imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criatura; porque foi nele que todas as coisas foram criadas, no céu e na terra, as visíveis e as invisíveis, os Tronos e as Dominações, os Poderes e as Autoridades, todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele. Porque foi nele que aprouve a Deus fazer habitar toda a plenitude e, por Ele e para Ele, reconciliar todas as coisas, pacificando pelo sangue da sua cruz, tanto as que estão na terra como as que estão no céu*» (Col 1, 15-16.19-20).

¹²¹ Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 444.

Diversamente do C none Romano, a comemora o dos santos e as intercessões vêm sempre depois da narra o da institui o. Esta reorganiza o deve-se ao facto de a escolha da estrutura anafórica antioquena ser o modelo das novas anáforas. Desta forma, a sua composi o   mais linear, evitando as repeti es dos elementos que no C none Romano se encontravam antes e depois da narra o da institui o.

Dividiremos o presente capítulo em duas partes: a primeira, em jeito de cr nica, tratar  do modo como as novas anáforas foram inseridas no Missal de Paulo VI; a segunda, mais analítica, debruçar-se-  sobre os oito momentos que, progressivamente, ponteiam o texto da Ora o Eucarística III.

3. A INSERÇÃO DAS NOVAS ANÁFORAS EUCARÍSTICAS NO MISSAL ROMANO DE PAULO VI¹²²

A decisão de compor e inserir as novas anáforas eucarísticas, no Missal Romano de Paulo VI, teve por fito o enriquecimento da liturgia romana. Não foi uma decisão tomada de ânimo leve e exigiu um longo e árduo trabalho. Mais do que uma necessidade litúrgica, a essência desta escolha é, verdadeiramente, eclesiológica e pastoral. Na visão da Igreja, a universalidade e a catolicidade são notas fundamentais do Povo de Deus e, como tais, não deveriam acantonar-se no campo da dogmática, mas ser integradas, também, na liturgia.

A Constituição conciliar *Lumen Gentium*, n.º 13, pronuncia-se assim sobre a universalidade da Igreja:

Todos os homens são chamados a pertencer ao novo Povo de Deus [...], [Ele] enviou o seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas (Hb 1,2), para ser Mestre, Rei e Sacerdote de todos, Cabeça do novo e universal povo dos filhos de Deus. Enfim, para isso Deus enviou o Espírito de seu Filho, Senhor e fonte de vida, que é o princípio de congregação e de unidade para toda a Igreja e para cada um e para todos os crentes na doutrina e comunhão dos apóstolos, na fração do pão e nas orações (At 2,42)¹²³.

Sobre a catolicidade, o documento acrescenta no mesmo número:

Em virtude da catolicidade, cada uma das partes traz os próprios dons às outras partes e a toda a Igreja [...]. Daí resulta que o Povo de Deus não é só a reunião de diversos povos, [...] há diversidade entre os seus membros, quer segunda as funções, enquanto alguns exercem o sagrado ministério para o bem de seus irmãos, quer segundo a condição e o modo de vida, enquanto muitos, no estado religioso, buscam a santidade por um caminho mais estreito e estimulam os irmãos por seu exemplo. Daí também que, na comunhão eclesial, legitimamente existem Igrejas particulares, que gozam de tradições próprias, permanecendo íntegro o primado da Cátedra de Pedro, que preside à assembleia universal da caridade, protege as legítimas variedades e, ao mesmo tempo, vigia para que as particularidades não prejudiquem a unidade, mas antes a sirvam.

Além da motivação acima descrita, constatou-se que o Cântico Romano, ao ser traduzido, compreendido, lido em voz alta e recitado todos os dias, poderia tornar-se pesado para aqueles que, frequentemente, passariam a escutá-lo. Esta foi uma razão pragmática que levou à composição das novas anáforas eucarísticas. Este foi também o argumento apresentado pelo card. Giacomo Lercaro, presidente do *Consilium*, como veremos à frente.

¹²² O desenvolvimento deste itinerário tem por base o autor: Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*.

¹²³ Mons. Jamil Alves de Souza, «Constituição *Lumen Gentium*», em *Concílio Vaticano II, documentos*, trad. Ary E. Pintarelli (Brasília: Edições CNBB, 2018), 94–96.

A própria Constituição conciliar sobre a liturgia, a *Sacrosanctum Concilium* (SC), promulgada a 4 de dezembro de 1963, abriu espaço¹²⁴ para que as Igrejas particulares, juntamente com a sua respetiva Conferência Episcopal (Assembleias Episcopais), pudessem, legitimamente, trilhar um caminho de valorização e inclusão da cultura local na liturgia (cf. SC n.º 22, § 2; n.º 37; n.º 40, § 1; n.º 50)¹²⁵, desde que estas particularidades não interferissem no sentido da unidade da Igreja (SC, n.º 13).

Com este horizonte mais universal e de valorização das tradições locais, ter no Missal Romano apenas o Cântico Romano não iria certamente corresponder às aspirações do Concílio e, de certo modo, deixaria o Missal atado à liturgia de Roma. Note-se, porém que, aquando do fenómeno conhecido como a «livre composição», o argumento do génio e do estilo romano da liturgia acabou sempre por ser evocado.

Outra razão importante é o retorno à Tradição e à Sagrada Escritura. Historicamente, a liturgia eucarística tinha, dentro dos vários ritos, várias anáforas¹²⁶. Assim, ao regressar às fontes, sentiu-se a necessidade de aumentar o repertório das anáforas do rito romano que, durante séculos, se limitou a celebrar a Eucaristia apenas com o Cântico Romano. Quanto à Sagrada Escritura, realçaremos, no decurso do texto, a sua presença marcante nas novas anáforas do Missal de Paulo VI.

Para a realização deste projeto das novas anáforas foi muito favorável a aproximação às Igrejas Orientais. O princípio do Concílio Vaticano II, em síntese, é o da unidade da fé e da

¹²⁴ Esta abertura deve-se a um dos princípios que nortearam o Concílio Vaticano II, nomeadamente a *Sacrosanctum Concilium*, que foi: a substancial unidade e não rígida uniformidade (SC, n.º 38). Ao longo dos séculos, a Igreja sempre se preocupou que o culto fosse realizado em todos os lugares uniformemente. A partir do Concílio Vaticano II, lendo os sinais dos tempos, levando em consideração as situações socioculturais dos vários povos, a Igreja dá um novo sentido à unidade. Trata-se da unidade na universalidade, da unidade na catolicidade. A atenção que foi dada à catolicidade da Igreja proporcionou esta abertura necessária, também, em campo legislativo. Reconheceu-se, com modos e com medidas diversos, a tríplice autoridade da Igreja dentro deste campo normativo litúrgico: a Santa Sé, as Conferências Episcopais e os bispos diocesanos. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 53–54.

¹²⁵ «Em virtude do poder concedido pelo direito, dentro dos limites estabelecidos, a regulamentação da Liturgia, compete também às Assembleias Episcopais territoriais de várias modalidades, legitimamente constituídas» (SC, n.º 22, § 2). «A Igreja não pretende impor na Liturgia uma rígida uniformidade [...] pelo contrário, respeita e promove os dotes e qualidades peculiares das distintas raças e povos» (SC, n.º 37). «A competente autoridade eclesial territorial (art. 22, § 2) examine com atenção e prudência aquilo que da tradição e da índole de cada povo seja conveniente incluir no culto divino. As adaptações consideradas úteis e necessárias sejam apresentadas à Sé Apostólica para aprovação» (SC, n.º 40, § 1). «O ordinário da Missa seja revisado de modo que se manifeste com maior clareza o sentido próprio de cada uma das partes [...] para tornar mais fácil a participação ativa e piedosa dos fiéis (SC, n.º 50)». Souza, «Constituição Sacrosanctum Concilium», 34.39-40.44.

¹²⁶ Para perceber a variedade de anáforas, na tradição litúrgica, das igrejas primitivas, cf. Cordeiro, «Oração Eucarística», *Antologia Litúrgica*, 1722.

comunhão eclesial, a abertura e o reconhecimento da pluralidade. Neste sentido, o Decreto sobre as Igrejas Orientais Católicas, *Orientalium Ecclesiarum*, n.º 1-2.5, afirma:

A Igreja Católica tem em grande estima as instituições, os ritos litúrgicos, as tradições eclesiásticas e a disciplina de vida cristã das Igrejas Orientais. De facto, nelas – ilustres por sua veneranda antiguidade – resplandece a tradição que nos vem dos Apóstolos pelos Padres [da Igreja] e que constitui parte do património divinamente revelado e indiviso da Igreja Universal. [...] É esta a intenção da Igreja Católica, que as tradições de cada Igreja particular ou rito se mantenham salvas e íntegras [...]; este Santo Concílio não somente dá mostras da devida estima e do justo louvor a este património eclesiástico e espiritual, como o considera firmemente património da Igreja Universal de Cristo¹²⁷.

Apresentadas algumas motivações que levaram à composição das novas anáforas, verificaremos a seguir, em linhas gerais, o caminho percorrido pelo *Consilium*¹²⁸, que entre as várias atividades¹²⁹, tinha a responsabilidade da revisão dos ritos da missa.

Um ponto fundamental que ressalta da Constituição litúrgica é a preocupação com a participação ativa¹³⁰ do Povo de Deus na Eucaristia. Ora, para que este princípio possa ser posto em prática, necessário se torna que o ritual utilizado na celebração seja compreendido. É neste sentido que a *Sacrosanctum Concilium*, n.º 36, § 2, diz:

Considerando que a língua vernácula geralmente proporciona maior compreensão e proveito para o povo fiel, tanto na celebração da Eucaristia e dos outros Sacramentos, como em outras ações litúrgicas, poderá ser ampliado o seu uso.¹³¹

E ainda mais se acrescenta quando o tema é a Eucaristia:

A Igreja deseja [...] que os fiéis cristãos não estejam presentes como estranhos ou mudos espetadores, neste mistério da fé, mas entendendo bem os ritos e preces, participem da ação sagrada consciente, piedosa e ativamente; sejam instruídos na Palavra de Deus, se refaçam na mesa do Corpo do Senhor e rendam graças a Deus.

¹²⁷ Mons. Jamil Alves de Souza, «Decreto *Orientalium Ecclesiarum*», em *Concílio Vaticano II, documentos*, trad. Dom André Augusto Vecchi (Brasília: Edições CNBB, 2018), 351–53.

¹²⁸ Foi o termo escolhido por Paulo VI para designar a Comissão responsável por colocar em prática a Constituição litúrgica aprovada pelo Concílio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, em 4 de dezembro de 1963. O anúncio deste *Consilium* foi feito através do Motu próprio *Sacram Liturgiam*, de 25 de janeiro de 1964. Contudo, já tinha tido, no dia 3 de janeiro de 1964, um diálogo entre o cardeal Amleto G. Cicognani, Secretário de Estado, e o P. Aníbal Bugnini, secretário da Comissão Constituinte para atuação da SC, uma comunicação primeiramente verbal e, posteriormente, deu-se a nomeação oficial no dia 13 de janeiro, onde se lê: «*O Santo Padre, dignou-se, benignamente, instituir um “Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia”*». Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 60.

¹²⁹ Sobre o plano geral da Reforma Litúrgica: a preparação, a sessão operativa e a sessão de revisão cf. Bugnini, 71–78.

¹³⁰ A participação ativa foi outro princípio fundamental da *Sacrosanctum Concilium*. Este critério deve-se a dois fatores: a natureza da liturgia e o caráter batismal dos fiéis, que exigem que o Povo de Deus participe de forma plena, consciente e ativa nas celebrações litúrgicas. No fundo, a participação ativa é a verdadeira razão pela qual foi feita a Reforma Litúrgica e a elaboração da *Sacrosanctum Concilium*. Cf. Bugnini, 52.

¹³¹ Souza, «Constituição *Sacrosanctum Concilium*», 39.

Ao oferecer a hóstia imaculada pelas mãos do sacerdote, aprendam a fazer juntamente o oferecimento de si mesmos (SC, n.º 48)¹³².

[Por isso] nas Missas celebradas com a participação do povo é permitido usar a língua vernácula, especialmente nas leituras e “preces dos fiéis”, e, segundo as circunstâncias do lugar, também nas partes em que se dirige ao povo, de acordo com o artigo 36 desta Constituição [...]. Nos lugares onde parecer oportuno o uso mais amplo da língua vernácula na Missa, sigam as normas estabelecidas no artigo 40 desta Constituição (SC, n.º 54)¹³³.

Face a esta abertura concedida às Conferências Episcopais (Assembleias Episcopais) no que concerne à utilização da língua vernácula¹³⁴, a Neerlândia (Países Baixos) foi um dos países que mais se adiantou na execução desta Constituição conciliar, dando passos significativos para concretizar o espírito da *Sacrasanctum Concilium*. Enquanto se debatia a possibilidade de traduzir ou não o Cântone Romano, pelas dúvidas que qualquer tradução levantava, a Neerlândia não só o traduziu para a língua vernácula, como se aventurou a compor novas anáforas eucarísticas.

A situação pareceu, de certo modo, ir contra a própria Constituição conciliar, mas o certo é que, se um dos princípios do Concílio é a participação consciente, piedosa e ativa, tal não se deve cingir apenas à execução de uma tarefa em alguns momentos pelos fiéis durante a celebração. Participar ativamente implica uma posição devota e consciente, o que é impossível sem a compreensão exata dos termos utilizados em toda a celebração. Em síntese, não se participa numa celebração quando não se percebe o rito utilizado.

Sobre os problemas decorrentes da hipótese de algumas partes da missa serem em língua vernácula e outras em latim, afirma A. Bugnini: «*se toda a missa fosse celebrada na língua*

¹³² Souza, 43.

¹³³ Souza, 45.

¹³⁴ Sobre a utilização das línguas vernáculas, não foi um caminho fácil e demandou muito trabalho. A 6 de junho de 1960, o cardeal Gaetano Cicognani (irmão do futuro Secretário de Estado, Amleto Giovanni Cicognanni, 1961-1969) foi nomeado presidente da Comissão litúrgica preparatória. Posteriormente, foi nomeado como secretário desta Comissão o Pe. Anibal Bugnini (06/06/1960). A comissão foi composta por 65 membros, originários de 25 nações e dos 5 continentes. Na 3ª sessão desta comissão foi tratado o tema da língua latina, que foi considerada importante para o uso do clero, para a formação realizada nos seminários, nas universidades eclesiais e nas faculdades de teologia dos países neolatinos, mas a mesma seria difícil ao ser exigido dos países distantes da cultura ocidental, como é o caso da Ásia e África. Para estes, bastava uma formação mais funcional (saber ler a Bíblia, os santos Padres, o breviário...). Chegou, inclusive, existir uma subcomissão específica para tratar das questões sobre a língua latina, presidida por Dom Pietro Borella. No dia marcado para a reunião plenária (12-24 de abril de 1961), mais de duas horas foram destinadas aos peritos de cada nação que imploraram a abertura das portas às línguas maternas, entre os quais, destacam-se o P. Diekmann e o Prof. McManus da Universidade Católica de Washington. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 18.26.28.34-36. Para aprofundar o tema da passagem do latim à língua vernácula, cf. Bugnini, 108-21. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, pp. 108-121.

materna e o C none permanecesse em latim, seria como abrir ao hóspede as portas de casa, mas fechar-lhe o cora o. No cora o há vida; no C none, o mistério»¹³⁵.

Entretanto, o Secretário de Estado do Vaticano, cardeal Amleto Giovanni Cicognani (1961-1969), pediu ao *Consilium*, a 21 de outubro de 1966¹³⁶, que examinasse, com uma certa urgência, esta delicada quest o¹³⁷, juntamente com a Congrega o para os Ritos, de modo a normatiz -la e torná-la apta a responder a todas as outras Conferências Episcopais¹³⁸, no caso de aparecerem casos da mesma natureza, como de facto veio a acontecer.

Atendendo ao pedido do card. Cicognani, e sob o influxo direto do papa, o *Consilium* fez uma visita a Neerlândia, entre os dias 15-20 de dezembro de 1966, a fim de estudar melhor a situa o. O pequeno grupo, denominado «missão», era composto por três membros: Dom Amato Pietro Frutaz (relator geral da Congrega o para os Ritos), Pe. Aníbal Bugnini (secretário do *Consilium*) e Dom João Willerbrans (substituto de Dom Pedro Canisio Van Lierde, Vigário-Geral para a Cidade do Vaticano).

Terminada a visita, o grupo «missão» apresentou a Paulo VI as seguintes conclusões: era necessário atender ao pedido da Conferência Episcopal neerlandesa, concedendo-lhe «a tradu o do C none e de todo o rito de Ordena o, o exame e a eventual aprova o das três novas anáforas, a prepara o de novos textos para as ora es da missa, ciclos mais amplos de leitura para os domingos e os dias feriais»¹³⁹.

O papa solicitou que uma comissão de cardeais e bispos da C ria Romana¹⁴⁰, diretamente ligados   área da liturgia e envolvidos com a execu o conciliar litúrgica, para ouvir o parecer de cada um e, deste modo, se tomar uma decisão mais prudente e assertiva. Conseqüentemente, o resultado destes encontros induziu o Secretário de Estado, no dia 31 de

¹³⁵ Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 118.

¹³⁶ Bugnini, «(N. 81223) comunicado do card. Amleto Cicognani, a 21 de outubro de 1966», *La riforma liturgica (1948-1975)*, 114.

¹³⁷ O P. Aníbal Bugnini já tinha realizado uma visita a Neerlândia, em setembro de 1965, para poder tomar conhecimento direto da situa o que ali se passava. O resultado desta visita foi comunicado ao card. Bernard Alfrink, arcebispo de Utrecht (1955-1975), através de uma carta do Presidente do «*Consilium*», com a devida aprova o do Santo Padre, no dia 12/10/1965. Contudo, não surtiu o efeito desejado. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 114, nota 18.

¹³⁸ Depois da Neerlândia, muitos países solicitaram   Santa S  a autoriza o para a tradu o, em língua vulgata, do C none Romano, a saber: África do Sul, Jamaica, França e Estados Unidos. Bugnini, 115, nota 19.

¹³⁹ Bugnini, 115.

¹⁴⁰ Cardeais: Giacomo Lercaro, Arcadio M. Larraona, Carlo Journet; Bispos: Pedro Parente, secretário da Congrega o para a Doutrina da Fé; Giacomo Violardo, secretário para a Congrega o dos Sacramentos, Ferdinando Atonelli, secretário para a Congrega o dos Ritos; e os Membros da comissão: Dom Van Lierde, Dom Frutaz, e Pe. Bugnini.

janeiro de 1967, a pronunciar-se favoravelmente, por meio de uma carta¹⁴¹, concedendo a todas as Conferências episcopais, mediante a devida solicitação e aprovação da Santa Sé, a faculdade de utilizar o Cântone Romano em língua vernácula¹⁴². Além desta concessão, solicitava-se a preparação dos textos anafóricos, enquanto a comissão examinava os textos propostos pela Neerlândia.

Um ano antes, o *Consilium*, já tinha apresentado ao papa Paulo VI, em 25 de maio de 1966, a seguinte proposta:

Se porventura abrisse a questão sobre a composição de uma nova oração eucarística, tendo presente as dificuldades que o atual Cântone Romano apresenta no seu aspeto pastoral, o *Coetus X* sentir-se-ia honrado em poder elaborar alguns projetos [...] fazendo com que se evidencie o génio romano, de modo que a missa romana permaneça coerente com o espírito da liturgia romana.¹⁴³

Quase um mês depois, a 20 de junho de 1966, a mesma questão foi apresentada ao papa numa audiência ao cardeal Lercaro, presidente do *Consilium*, que manifestou algumas preocupações caso se tentasse retocar o Cântone Romano, um texto de antiquíssima tradição e de uso exclusivo na liturgia romana. Diz o cardeal:

[...] se dito a alta voz, o Cântone Romano tornar-se-ia muito pesado pela sua invariabilidade e por aqueles elementos especificadamente locais, como são os elencos dos santos, sobre alguns dos quais a crítica histórica levanta muitas interrogações. As propostas vindas de várias partes advogam o retoque no texto [...], a redução de alguns elementos e o reordenamento de outras partes da intercessão, de modo a tornar mais unitária a prece eucarística ligando entre si o Prefácio, o *Sanctus* e a Anamnese. Qualquer retoque, porém, é sempre perigoso [...], tratando-se de textos de uma tradição tão venerável. Parece pois mais conveniente conservar o texto tradicional do Cântone na sua integralidade e criar de novo uma ou mais fórmulas de oração eucarística [...] com o objetivo de favorecer uma maior variedade de textos¹⁴⁴.

Tendo em conta a posição do *Consilium* (maio de 1966) e após a audiência com o cardeal Lercaro (junho de 1966), o papa deu três indicações sobre as novas orações eucarísticas: «Deixe-se imutável a anáfora atual [Cântone Romano]; componham-se ou procurem duas ou

¹⁴¹ Carta de Paulo VI com a aprovação e a conceção do uso da língua vernácula ao Card. Bernard Alfrink (N. 89147), a ser enviada pelo «*Consilium*», cit. em Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 115. Conferir também a nota 21, desta mesma página.

¹⁴² Todos estes episódios serviram de pano de fundo para a publicação do Decreto *Tres abhinc anos* (Segunda Instrução da Congregação dos Ritos para a devida aplicação da Constituição *Sacrosanctum Concilium*), de 4 de maio de 1967, n.º 28, que abre a possibilidade de usar o Cântone Romano, entre outros ritos, na língua vernácula. Cf. Sacra Congregatio Rituum, «*Instructio Altera*», *Acta Apostolicae Sedis* 59, n.º 1 (1967): 442–48. Cf. Salvatore Marsili, *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, 2ª ed., Anàmnese 1 (Genova-Milano: Marietti, 1979), 213.

¹⁴³ Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 442.

¹⁴⁴ Bugnini, 442.

três anáforas para serem utilizadas em determinados tempos particulares»¹⁴⁵. Depois desta decisão de Paulo VI, evidenciaram-se verdadeiros esforços para que os estudiosos¹⁴⁶, entre os quais avultava Cipriano Vagaggini, elaborassem alguns esquemas, tendo em vista a composição das novas orações eucarísticas.

Na fase de estudo foram surgindo algumas inquietações, nomeadamente, sobre a forma correta de corresponder às suas expectativas do papa. Quanto à indicação «procurem», pensou-se logo na adoção de textos da tradição já existentes, chegando-se rapidamente à escolha da anáfora eucarística de Hipólito (séc. III) e da anáfora alexandrina de São Basílio, textos que, facilmente, se harmonizavam com a liturgia latina.

Contudo, havia também a indicação «componham-se», ou seja, pedia-se a composição de novas anáforas. Surgiram, então, alguns problemas: o que é que se entende por génio romano? O que é o estilo romano? Seja como for, os trabalhos foram prosseguindo tendo em vista o cumprimento destas duas exigências «procurar» e «compor». O labor dos estudiosos levou à determinação dos critérios e dos esquemas a serem apresentados ao *Consilium*, a saber:

Uma estrutura comum: prefácio (móvel na anáfora II e III e fixo na IV); passagem do *Sanctus* à epiclese consecratória (brevíssima na anáfora II, breve na anáfora III, longa na anáfora IV); epiclese consecratória; narração da instituição; anamnese e oferta da Víctima divina; oração para a aceitação da oferta e pela comunhão frutuosa; comemoração dos Santos e intercessões; doxologia final¹⁴⁷.

A diferença entre as novas anáforas eucarísticas e o Cântone Romano está na localização da comemoração dos Santos e das intercessões. Estas são colocadas na segunda parte das novas anáforas, isto é, fica situada entre a aceitação da oferta e a doxologia final, enquanto no Cântone Romano há uma divisão dos Santos: uma parte fica antes da narração da instituição e a outra fica depois da comemoração dos mortos, antes da doxologia final.

¹⁴⁵ Bugnini, 443.

¹⁴⁶ O trabalho para a composição das novas anáforas eucarísticas teve por base a obra de: cf. Cipriano Vagaggini, *Il Canone Della Messa E la Riforma Liturgica*, vol. 4, Quaderni di Rivista Liturgica (Torino: Elle Di Ci, 1966). O grupo de estudo 10 que tinha por missão as novas anáforas do missal foi alargado: J. Wagner, A. Franquesa, T. Schnitzler, A. Hänggi, P. Jounel, L. Agustoni, P. Gy, A. Jungmann, G. Gélineau, L. Bouyer, H. Wegman, L. Ligier, f. McManus, B. Botte, C. Vagaggini, G. Cellier, G. Patino, S. Famoso e A. Lentini. Depois deste alargamento, sentiu-se a necessidade de nomear, subcomissões especiais, dentro do próprio grupo, para cada uma das Orações Eucarísticas, sendo relator da: II Oração Eucarística: P. Jounel; III Oração Eucarística: C. Vagaggini, IV Oração Eucarística: G. Gélineau; V Oração Eucarística (Anáfora alexandrina de São Basílio): L. Bouyer. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 443, nota 4.

¹⁴⁷ Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 444.

Esta operação literária tem como pano de fundo a tradição antioquena, por um lado, e uma composição mais linear e clara, por outro. Desta forma, evitavam-se as repetições desnecessárias, tornando-se as novas anáforas menos pesadas, como defendia o cardeal Lercaro, uma vez que estas orações passariam a ser ouvidas em voz alta e na própria língua. A fim de manter e respeitar o elemento típico da tradição romana, a epiclese consecratória¹⁴⁸ é posta antes da narração da instituição. Desta forma, salvaguardava-se o espírito e o estilo da liturgia romana.

Um segundo critério apresentado ao *Consilium* foi o princípio de variedade, ou seja, as novas anáforas eucarísticas deveriam atender ao maior número possível de características espirituais, pastorais e de estilo. Esta proposta visava oferecer uma maior riqueza espiritual e pastoral à liturgia romana, evitando, inclusive, a repetição de palavras e frases do Cântico Romano.

Optou-se por três esquemas para as futuras anáforas eucarísticas dentro do rito romano. O primeiro seria muito breve (uma terça parte do Cântico Romano) e caracterizada por um estilo simples e claro, tendo como modelo a anáfora de Hipólito (resultará na anáfora eucarística II). O segundo, de média extensão (pouco mais da metade do Cântico Romano), teria uma estrutura clara, passagens perceptíveis entre as partes, podendo ser conjugado com qualquer prefácio da tradição romana (este esquema dará origem à anáfora III). O terceiro exporia toda a economia da salvação, de uma forma sintética, antes da narração da instituição, tendo como base a tradição anafórica antioquena (este esquema dará origem à anáfora IV e possui cerca de 150 palavras a menos em relação ao Cântico Romano).

O projeto é enviado à Congregação para os Ritos a 10 de junho de 1967, e à Congregação para a Doutrina da fé a 12 de junho de 1967. Entre 6-8 de julho deste mesmo ano, a Congregação para os Ritos analisa o projeto das novas anáforas eucarísticas e faz pequenas observações. A

¹⁴⁸ Pedido de bênção [Epiclese pré-consecratória] do Cântico Romano, antes da narração da instituição: «*Santificai, Senhor, esta oblação com o poder da vossa bênção e recebei-a como sacrifício espiritual perfeito, de modo que se converta para nós no Corpo e Sangue de vosso amado Filho, nosso Senhor Jesus Cristo*». Conferência Episcopal Portuguesa, «Cântico Romano», 645.

«*Esta oblação, ó Deus, dignai-Vos abençoá-la, recebê-la e confirmá-la, tornando-a perfeita e de vosso agrado, e assim se converta para nós no Corpo e Sangue de vosso muito amado Filho, nosso Senhor Jesus Cristo*» José de Leão Cordeiro, «Cântico Romano», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 1101. [A epiclese pós-consecratória] «*Humildemente Vos suplicamos, Deus todo-poderoso, que esta nossa oferenda seja apresentada pelo vosso santo anjo no altar celeste, diante da vossa divina majestade, para que todos nós, participando deste altar, pela comunhão do santíssimo Corpo e Sangue do vosso Filho, alcancemos a plenitude das bênçãos e graças do céu*». Conferência Episcopal Portuguesa, «Cântico Romano», 650. Os títulos em parênteses retos são aqueles indicados na obra de: Cordeiro, *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*, 1101.

10 de julho de 1967 os dois dicastérios comunicavam a sua resposta. Três dias depois, o Secretário de Estado do Vaticano, cardeal Cicognani, autorizava a preparação dos fascículos, dizendo: «*pode-se proceder com a preparação de um fascículo para ser apresentado aos Rev.mos Padres no próximo Sínodo*»¹⁴⁹. Foi preparado, impresso e enviado ao papa, a 9 de outubro, um pequeno volume com os prefácios romanos e os novos, o Cântone Romano e as novas anáforas eucarísticas. Pensou-se na sua oferta, como dom do papa, aos Padres sinodais (no Sínodo dos Bispos de 1967), o que não veio a acontecer.

Mais tarde, com a resposta favorável do sínodo¹⁵⁰ à introdução das novas anáforas e atendendo às experiências realizadas com as mesmas na Capela Matilde¹⁵¹, parecia que a publicação estaria para breve. O atraso da publicação, prevista para o dia 1 de fevereiro, deu-se ao pedido de uma ‘Instrução’ que acompanhasse as novas anáforas. O pedido foi feito a 28 de janeiro de 1968¹⁵² e a Instrução foi preparada e enviada à Secretaria de Estado a 25 de março deste mesmo ano. A aprovação definitiva foi dada a 27 de abril de 1968.

A Congregação dos Ritos promulgou, por decreto, os novos textos em 23 de maio de 1968, devendo entrar em vigor a partir da Solenidade da Assunção, a 15 de agosto deste mesmo ano¹⁵³. No dia 2 de junho o cardeal Benno Gut¹⁵⁴, presidente do *Consilium*, sucessor do card. Giacomo Lercaro, enviou uma cópia do volume às Conferências Episcopais, acompanhada de

¹⁴⁹ (N. 99893) Carta do card. Secretário de Estado do Vaticano, de 10 de julho de 1967, autorizando a preparação do fascículo. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, p. 455.

¹⁵⁰ «Seria oportuno que fossem aprovadas e promulgadas [as novas Orações Eucarísticas] o quanto antes. Há, de facto, uma grande expectativa, depois de tudo aquilo que foi dito no Sínodo» (A. Bugnini, *La riforma liturgica*, p. 353)

¹⁵¹ A 4 de janeiro de 1968, a missa «normativa» (o título «normativa» indica o esquema fundamental da celebração eucarística) foi celebrada na capela Sistina para os Padres sinodais. O Papa, por motivo de indisposição, não pode participar. Este facto, permitiu ao secretário do «*Consilium*» apresentar um esboço, no dia seguinte, de 3 Eucaristias a serem celebradas na presença do Papa. Inicialmente, ele desejava fazer esta experiência na sua capela privada, depois decidiu-se fazê-la na Capela Matilde, no Vaticano. As três celebrações ocorreram entre os dias 11-13 de janeiro, às 17h30. Os celebrantes do 1º e 3º dia foi C. Braga; e do 2º dia foi G. Pasqualetti. A 1ª celebração foi uma missa lida com cânticos, as orações foram do I Domingo depois da Epifania, as Leituras do III Domingo da epifania (esquema A, do lecionário segundo o «*Consilium*»), utilizou-se o Cântone Romano, e teve uma duração de 38 minutos. A 2ª celebração foi lida e com a participação do povo, as orações do II Domingo depois da Epifania, Leituras do III Domingo depois da Epifania (esquema B, do lecionário segundo o «*Consilium*»), homilia de 8 minutos, Oração Eucarística IV, durou 37 minutos. A 3ª celebração foi cantada, orações do III Domingo depois da Epifania, Leituras do III Domingo depois da Epifania (esquema C, do lecionário segundo o «*Consilium*»), homilia de 7 minutos e meio, Oração Eucarística III, durou 52 minutos. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 354-66.

¹⁵² (N. 111.527) pedido da ‘Instrução’ pela Secretaria de Estado do Vaticano. (cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, p. 456, nota 14).

¹⁵³ Por novos textos entende-se: cf. Sacra Congregatio Rituum, «*Decretum Preces Eucharisticae et Praefationes*», *Notitiae* 4, n.º 5-6 (1968): 26; cf. Sacra Congregatio Rituum, «*Normae pro adhibendis Precibus Eucharisticis*», *Notitiae* 4, n.º 5-6 (1968): 27-30; cf. Sacra Congregatio Rituum, «*Praefationes*», *Notitiae* 4, n.º 5-6 (1968): 30-37; e cf. Sacra Congregatio Rituum, «*Preces Eucharisticae*», *Notitiae* 4, n.º 5-6 (1968): 38-49.

¹⁵⁴ Nesta mesma linha de instrução e esclarecimento sobre a Reforma Litúrgica, cf. Card. Brenno Gut, «*Epistola ad conferentiam episcopalem italicam*», em *Notitiae* 4, n.º 4 (1968): 13-16.

uma carta e de normas para a catequese sobre as anáforas eucarísticas¹⁵⁵. A carta dizia: «a publicação das novas orações eucarísticas para a liturgia romana, [é um] verdadeiro canto novo que o Espírito Santo pôs nos lábios da Igreja em oração¹⁵⁶», este era o verdadeiro sentimento que permeava coração daqueles que tanto trabalharam para a realização deste projeto. O volume era constituído pelas novas anáforas eucarísticas e mais oito novos prefácios.

Com a publicação deste volume pensava-se que terminaria o fenómeno da livre composição, um problema para a disciplina liturgia da Igreja. Ora, o episcopado da Indonésia tinha aprovado, a 24 de outubro de 1968, dez novos formulários. Os bispos belgas de língua flamenga, aprovando cinco novos formulários, a 1 de novembro de 1969. Os bispos holandeses chegaram a aprovar onze textos e permitiram o uso dos mesmos a 11 novembro de 1969. Um ano depois, no dia 18 de dezembro, a Conferência Episcopal Alemã respondia à Congregação para o Culto Divino nestes termos:

os sacerdotes e os fiéis foram informados várias vezes que só se poderiam usar os textos legitimamente aprovados [...]. O motivo que os levou a usar textos privados é especialmente este: a anáfora eucarística na língua vulgar requer uma maior variedade que a existente. Além disto, alguns sacerdotes declaram usar estes textos [textos privados] porque são mais compreensíveis, teologicamente menos pesados e correspondem melhor à língua e à cultura do nosso tempo¹⁵⁷.

O mesmo fenómeno ocorreu, também, nas Igrejas africanas. A Conferência da Zâmbia pediu, a 24 de agosto de 1970, uma anáfora eucarística que melhor correspondesse à mentalidade africana. Os bispos de Burundi escreveram ao clero, a 12 de março de 1971, dizendo que a Congregação para o Culto Divino estava disposta a aprovar anáforas eucarísticas adaptadas às circunstâncias das regiões e a grupos particulares, na condição, porém, de que os textos lhe fossem previamente apresentados. Estes fenómenos aconteceram ao abrigo do art.º 22, § 2 da *Sacrosanctum Concilium*.

Entretanto, a Congregação para o Culto Divino autorizou uma adaptação da anáfora eucarística para as missas com surdos (26 de junho de 1970); aprovou, *ad experimentum*, uma anáfora eucarística para as missas da primeira comunhão na Filipina (16 de março de 1971); permitiu uma adaptação do Cântico Romano e da Anáfora Eucarística IV para as missas com as crianças, na Suíça (6 de dezembro de 1971); aprovou uma anáfora eucarística para as crianças

¹⁵⁵ Cf. Brenno Gut, «Epistola ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū», *Notitiae* 4, n.º 5–6 (1968): 16–18. cf. Brenno Gut, «Indications pour faciliter la catéchèse des Anaphores de la Messe», *Notitiae* 4, n.º 4–5 (1968): 18–25.

¹⁵⁶ Gut, «Epistola ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū», 16.

¹⁵⁷ Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 458.

(1 de novembro de 1972) e outra para os aborígenes, por ocasião do Congresso eucarístico de Melbourne (Austrália). Alguns pedidos, porém, não foram atendidos¹⁵⁸.

A situação provocada pelo fenómeno da livre composição tornava-se cada vez mais preocupante para a Congregação para o Culto Divino, havia a sensação de um certo descontrolo e indisciplina no campo litúrgico. Acima de tudo, esta situação corria o risco de ferir a unidade e a comunhão da Igreja no âmbito da liturgia. Por esta razão, na audiência com o Paulo VI, a 27 de maio de 1971, a Congregação para o Culto Divo expôs o seguinte:

muitas obras de criação [das anáforas eucarísticas] nascem da ignorância do missal romano, por preconceito ou pela escassa instrução teológica [...]. Esta Congregação é do parecer de que este fenómeno deve ser estudado. Pensa-se que o Instituto de Paris recolheu e examinou mais de duzentas anáforas eucarísticas...A Congregação gostaria de recolher, sistematicamente, todo o material existente, e examiná-lo [...], de modo a deixar clara a dimensão do problema e a enfrentá-lo com mais clareza e com bases mais sólidas¹⁵⁹.

A resposta do papa veio no dia 22 de junho de 1971: «o Santo Padre deseja que a questão seja examinada atentamente em todos os seus aspetos, tendo em vista encontrar uma solução que ponha remédio a esta grave forma de indisciplina no campo litúrgico»¹⁶⁰. Decorridas algumas negociações, chegou-se à conclusão de que seria oportuno constituir um grupo especial de estudo¹⁶¹, o que veio acontecer a 17 de setembro de 1971, quase três meses depois da resposta do Papa à Congregação do Culto Divino.

Este grupo de peritos dedicou-se ao trabalho desde 21 de outubro de 1971 até 26 de setembro de 1972, fazendo quatro reuniões ao longo de quase um ano. Ao fim da 3ª reunião (25-26 de janeiro de 1972), o grupo chegou à seguinte conclusão: 1) é favorável ao aumento das anáforas eucarísticas; 2) acha oportuno que as Conferências Episcopais admitam um maior número de anáforas eucarísticas; 3) o grupo de estudo ficou dividido quanto ao parecer sobre se deveria ser a Congregação para o Culto Divino a preparar alguns modelos de anáforas eucarísticas, com a possibilidade de leves adaptações; 4) a Congregação proponha alguns critérios para as Conferências episcopais poderem julgar e aprovar as novas anáforas eucarísticas¹⁶².

¹⁵⁸ Cf. Bugnini, 459.

¹⁵⁹ Bugnini, 459.

¹⁶⁰ Bugnini, «Resposta do Papa Paulo VI (n. 184899)», 460.

¹⁶¹ Relator: E. J. Lengeling; secretário: R. Kaczynski; membros: C. Braga, P. Coughlan, P. Farnés, J. Gélineaus, P. Gy, J. Rotelle, D. Sartore, P.C. Vriens, J. Wagner.

¹⁶² Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 460–67.

O Secretário de Estado, o card. Jean-Marie Villot, ao tomar conhecimento desta situação, interveio no dia 2 de fevereiro de 1972, dizendo que o Santo Padre não considerava positivo o facto de a Santa Sé se limitar a fornecer apenas alguns critérios, pois isso conduziria à criação infundável de anáforas eucarísticas e, infelizmente, o problema não seria resolvido¹⁶³. Foi então que, numa audiência com o papa, o Secretário da Congregação para o Culto Divino, obteve o pensamento de Sua Santidade numa folha datilografada:

A Sacra Congregação para o Culto Divino deve conter a tendência da multiplicação das preces eucarísticas; [...] a competência dentro nesta matéria pertence às Congregações para a Doutrina da Fé, para a Disciplina dos Sacramentos, para o Clero e para os Bispos; [...] é preciso avaliar a justa uniformidade da liturgia na Igreja latina, especialmente neste tempo em que são frequentes as deslocções dos fiéis de uma região para a outra; não ser condescendente com as aspirações arbitrárias de alguns eruditos, literatos ou carismáticos, enquanto as comunidades dos fiéis aspiram à regularidade das fórmulas litúrgicas e a uma certa intangibilidade sagrada das anáforas eucarísticas [...]; não se conceda às Conferências Episcopais a faculdade de introduzir novas anáforas eucarísticas, sem ao menos uma prévia e rigorosa revisão dos textos pela Santa Sé [...]; não sejam toleradas de modo algum alterações às palavras sacramentais; e exija-se sempre a fiel preservação das partes essenciais da anáfora [...]; a introdução de eventuais peculiaridades [...] na missa seja estudada em outras partes do rito e não nas anáforas eucarísticas¹⁶⁴.

Uma semana depois reúne, entre os dias 7 e 11 de março de 1972, a assembleia plenária da Congregação para o Culto Divino, cujo relatório é apresentado ao Secretário de Estado no dia 12 de abril deste mesmo ano. Os dezasseis participantes dão o seguinte parecer: 1) a autoridade competente aumente o número das orações eucarísticas; 2) as novas anáforas eucarísticas da Santa Sé não se afiguram suficientes; 3) não basta que a Santa Sé forneça alguns modelos para serem adaptados pelas Conferências Episcopais; 4) as Conferências Episcopais podem preparar as novas anáforas eucarísticas, segundo os critérios da Santa Sé e submetendo-as à mesma.

A resposta do papa veio no mês seguinte, a 23 de maio de 1972:

Não convém que a Sagrada Congregação publique os Atos da comissão de estudo com os critérios para a composição das anáforas [...]. Prepare-se, com toda a solícitude e de acordo com os Dicasterios interessados, um projeto de Instrução com as normas e diretivas na matéria¹⁶⁵.

Concluída esta fase, a «Instrução» foi preparada pelo relator e pelo secretário do grupo especial de estudo, E. J. Lengeling e R. Kaczynski, tendo sido enviada aos restantes membros do grupo a 8 de setembro de 1972. Entre os dias 25-26 deste mesmo mês trabalhou-se com muita intensidade a fim de que no dia 7 de outubro o esquema da «Instrução» pudesse ser enviado ao

¹⁶³ Cf. Bugnini, 462–63.

¹⁶⁴ Bugnini, 463–64.

¹⁶⁵ Bugnini, 466.

Santo Padre. Este documento evidenciava os elementos estruturais de uma boa anáfora e estabelecia que apenas em circunstâncias muito extraordinárias as Conferências Episcopais poderiam solicitar a Santa Sé a possibilidade de preparar uma anáfora, submetendo-a ao exame e à aprovação da Sé Apostólica. Este pareceu ser o melhor caminho para que os bispos tivessem um instrumento válido para o governo pastoral do seu território e pusessem um travão à livre composição.

Todavia, depois de todo este trabalho do grupo especial de estudo, o Secretário de Estado, cardeal Jean-Marie Villot, enviou a «Instrução» à Congregação para a Doutrina da Fé que, a 11 de janeiro de 1973, emitiu um juízo negativo sobre o documento. Segundo esta Congregação, o Santo Padre pedia para se pôr fim às experiências nesta matéria e considerava autorizadas pela Igreja unicamente as anáforas eucarísticas do Missal Romano, só assim se podia conseguir a preconizada unidade disciplinar comum a toda a Igreja de rito latino¹⁶⁶.

A Santa Sé não excluiu o uso de novas anáforas em circunstâncias excepcionais; contudo, seria necessário, nestes casos, um estudo prévio para a preparação e divulgação das anáforas, sempre de acordo com a Sé Apostólica.

Segundo A. Bugnini, esta tomada de posição desfavorável da Congregação para a Doutrina da Fé foi recebida como um «*balde de água fria*». Depois de um ano e meio de intenso trabalho, o grupo especial de estudo sentia-se desmotivado. Entretanto, a Secretaria da Congregação para o Culto Divino reuniu um pequeno grupo¹⁶⁷ que, entre 1 e 10 de março de 1973, concitou todos os esforços para a redação final do documento. A carta de apresentação resumia os conteúdos em 19 pontos. Para o nosso propósito, importa o n. 6, que diz:

Permanecem quatro anáforas eucarísticas no Missal Romano; nenhuma outra poderá ser usada sem a licença e a aprovação da Sé Apostólica. As Conferências e os bispos particulares procurem induzir os sacerdotes a manter a disciplina da Igreja. A Santa Sé, a quem compete toda a competência nesta matéria, concederá, em casos particulares, a autorização para a composição e uso das novas anáforas (CCOE, n.º 6)¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Cf. Bugnini, 464. Em Assembleia Plenária, de 7 a 11 de março de 1972, foram colocadas em votação 5 proposições, entre as quais, a 4ª dizia: «É do agrado que as Conferências Episcopais possam preparar novas Orações Eucarísticas, segundo os critérios propostos pela Santa Sé, e submetendo-as à mesma?». Dos 16 membros desta Assembleia, o resultado da votação foi o seguinte: 11 sim; 3 não, 2 *iusta modum* (que o voto da Conferência Episcopal seja consultivo).

¹⁶⁷ Composto por Fischer, Lengeling, Wagner, Gy, Agustoni G., Braga, e Kaczynski, embora Lengeling não chegou a trabalhar neste grupo, por motivo de doença (início de um infarto) cf. em A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 468, nota 34.

¹⁶⁸ Arturus Tabera, «Litterae Circulares, ad Conferentiarum Episcopaliū Prasides de Precibus Eucaristicis», *Acta Apostolicae Sedis* 65, n.º 1 (27 de abril de 1973): 340–47; Arturo Tabera, «Carta-Circular sobre as Orações Eucarísticas, aos Presidentes das Conferências Episcopais», *L'Osservatore Romano*, 24 de junho de 1973, 6–7. Arturo Tabera, «Carta Circular sobre as Orações Eucarísticas», *Revista Eclesiástica Brasileira* 33, n.º 131 (1973): 706–12.

O Romano Pontífice deu o seu parecer positivo a 18 de abril de 1973, pedindo apenas a mudança do nome do documento: em vez de «*Declaratio*», que se usasse o termo «*Carta Circular*». Assim, a «*Carta circular às Conferências episcopais sobre as anáforas eucarísticas*» foi publicada a 27 de abril de 1973 e divulgada no sucessivo dia 24 de junho, através do *L'Osservatore Romano*.

A nota introdutória desta carta enfatiza a importância da unidade, à semelhança de São Paulo, que exorta os cristãos a procederem de acordo com a dignidade do chamamento recebido, esforçando-se cada um «*por manter a unidade do Espírito, mediante o vínculo da paz. Há um só Corpo e um só Espírito, [...] uma só esperança; um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos*» (Ef 4, 3-6). Esta unidade é reforçada pela Constituição conciliar *Lumen Gentium*, segundo a qual a Cátedra de Pedro tem como função vigiar «*para que as particularidades não prejudiquem a unidade*» (LG, n.º 13).

A reforma da Sagrada Liturgia, e particularmente do Missal Romano [...], visa, sobretudo, obter uma participação consciente e ativa dos fiéis na Eucaristia. [...] A característica peculiar do novo Missal [...] é a grande variedade de textos que podem ser escolhidos frequentemente no que se refere [...] às orações, recitadas por quem preside à celebração, inclusive a Oração Eucarística, para a qual, além do Cânone Romano, de veneranda tradição, foram introduzidos três novos formulários. O motivo [é] pastoral, isto é, tende à obtenção da unidade e da variedade na oração litúrgica. Usando os mesmos textos propostos no Missal Romano, as várias comunidades têm a consciência de construir uma só Igreja, que reza com a mesma fé e a mesma oração, [...] principalmente quando se exprime com a língua do povo, [de modo que] os fiéis, individualmente, podem elevar os próprios corações, com maior facilidade, ao Senhor, na oração e na ação de graças, tendo, assim, a oportunidade de participar, com maior fruto espiritual, nas celebrações (CCOE, n.º 1-2)¹⁶⁹.

Sobre os pedidos de composição de novas anáforas, o primeiro ponto abordado nesta Carta, o Prefeito da Congregação para o Culto Divino, cardeal Arturo Tabera, por mandato do Romano Pontífice, apoiado por especialistas de todo o mundo e obtido o parecer de outras Congregações, pronunciou-se deste modo:

Não pareceu conveniente neste momento conceder às Conferências Episcopais a faculdade geral de mandar compor ou de aprovar novas Orações eucarísticas. Pelo contrário, pareceu mais oportuno insistir na urgência de uma catequese mais ampla sobre a natureza e as características da Oração Eucarística [...]. Portanto, urge que [...] os sacerdotes promovam a plena participação dos fiéis pelo bom uso das normas litúrgicas em vigor e dos formulários inseridos no Missal Romano (CCOE, n.º 5)¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Tabera, «*Litterae Circulares, ad Conferentiarum Episcopaliū Prasides de Precibus Eucaristicis*», 340; Tabera, «*Carta-Circular sobre as Orações Eucarísticas, aos Presidentes das Conferências Episcopais*», 6; Tabera, «*Carta Circular sobre as Orações Eucarísticas*», 706.

¹⁷⁰ Tabera, «*Litterae Circulares, ad Conferentiarum Episcopaliū Prasides de Precibus Eucaristicis*», 341–42; Tabera, «*Carta-Circular sobre as Orações Eucarísticas, aos Presidentes das Conferências Episcopais*», 6.

Sobre as disposições contidas na Carta Circular a posição da Santa Sé é clara:

Permanecem em uso, atualmente, apenas as quatro Orações Eucarísticas que se encontram no Missal Romano renovado, e não é lícito usar qualquer outra composta sem a autorização da Sé Apostólica ou não aprovada por ela. As Conferências Episcopais e cada Bispo são insistentemente exortados a usar os meios oportunos para fazer com que os sacerdotes observem esta disciplina da Igreja Romana. A Sé Apostólica, impelida pelo amor pastoral à unidade, reserva para si o direito de regular uma tão importante matéria (CCOE, N.º 6)¹⁷¹.

Em suma, todo este percurso, de avanços e recuos, é próprio de uma Igreja viva que procura o equilíbrio entre o poder do Bispo de Roma e o das Conferências Episcopais, que sabe ser conduzida pelo Espírito Santo, que se sente interpelada a fazer com que todo o Povo de Deus participe ativamente no memorial da Páscoa do Senhor.

Concluída a crónica das vicissitudes por que passou a inserção das novas anáforas no Missal Romano, passemos agora à análise e hermenêutica da Oração Eucarística III.

¹⁷¹ Tabera, «Litterae Circulares, ad Conferentiarum Episcopaliū Prasides de Precibus Eucaristicis», 342; Tabera, «Carta-Circular sobre as Orações Eucarísticas, aos Presidentes das Conferências Episcopais», 6.

3.1. Análise e leitura hermenêutica da Oração Eucarística III

A Oração Eucarística III enfatiza particularmente a relação entre a Igreja e Eucaristia: «*Atendei benignamente às preces desta família que Vos dignastes reunir na vossa presença*». Esta expressão adequa-se à assembleia litúrgica festiva e dominical. Contudo, nas intercessões desta Oração, o pedido pela salvação e pela paz estende-se ao mundo inteiro, evitando-se assim o caráter concêntrico de uma Igreja que reza apenas por si mesma.

As notas distintivas desta Oração Eucarística são a dimensão pneumatológica (a ação do Espírito Santo), muito bem salientada, e o amplo desenvolvimento dado à recordação dos «irmãos defuntos»¹⁷², cuja fundamentação e inspiração promanam de vários textos da Sagrada Escritura¹⁷³, o que faz com que esta Oração se adequa bem à Missa de Exéquias.

A Oração Eucarística III, em sintonia com o génio e o estilo da tradição litúrgica romana, não tem um prefácio próprio, mas serve-se dos vários prefácios do Missal, de acordo com o dia, a festa e o tempo litúrgico.

¹⁷² Cf. Conferência Episcopal Portuguesa, «Oração Eucarística III», em *Missal Romano* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021), 667, rubrica n.º 114.

¹⁷³ Sobre a riqueza dos textos Sagrados, será melhor desenvolvida ao longo da análise da Oração Eucarística III.

3.1.1. O Prefácio¹⁷⁴

A ação de graças (expressa de modo particular no prefácio): em nome de todo o povo santo, o sacerdote glorifica a Deus Pai e dá-Lhe graças por toda a obra da salvação ou por algum dos seus aspetos particulares, conforme a diversidade do dia, da festividade ou do tempo litúrgico.¹⁷⁵

A Oração Eucarística, na atual¹⁷⁶ liturgia romana, compõe-se de dois textos: o prefácio e a oblação do Sacrifício/a Consagração. Note-se que estas orações, embora divididas por causa da variedade dos formulários do Missal Romano, são partes integrantes e inseparáveis da mesma liturgia eucarística. Diz a Instrução Geral do Missal:

[...] é uma oração de ação de graças e de consagração. O sacerdote convida o povo a elevar os corações para o Senhor, na oração e na ação de graças, e associa-os a si na oração que ele, em nome de toda a comunidade, dirige a Deus Pai por Jesus Cristo no Espírito Santo. O sentido desta oração é que toda a assembleia dos fiéis se una a Cristo na proclamação das maravilhas de Deus e na oblação do sacrifício¹⁷⁷ (IGMR, n.º 78).

O termo “prefácio” provém de *prae* e *fari*, que indicam, no sentido profano, uma ação que se realiza num determinado espaço diante de alguém, ou uma ação que se antecipa a outra¹⁷⁸. Em geral, esta palavra quer dizer comunicação e anúncio. Corresponde à palavra grega *πρόορησις*, que significa um anúncio preparatório.

No campo religioso, prefácio é «a oração solene que se realiza diante da assembleia»¹⁷⁹. Tem como função primordial elevar o louvor a Deus¹⁸⁰ e, ao mesmo tempo, recorda à assembleia celebrante os motivos de tal louvor. Por isso, o prefácio é sempre a primeira seção

¹⁷⁴ Sobre as primeiras orientações normativas da Oração Eucarística da Igreja lê-se: «foi decidido que todos utilizem as preces e orações, (as palavras dos) prefácios, as encomendações, e as imposições das mãos da Missa que forem aprovadas em concílio. De modo nenhum se devem dizer na igreja outras orações, a não ser que tenham sido propostas por pessoas prudentes ou aprovadas em sínodo, para não acontecer que se diga algo contra a fé, quer por ignorância, quer por pouco saber». José de Leão Cordeiro, «Concílio de Milevo (412), n.º 12», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 1047. José de Leão Cordeiro, «Concílio de Cartago (419), n.º 103», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 1047.

¹⁷⁵ Missal Romano, «Instrução Geral do Missal Romano (IGMR), n. 79 a», 36.

¹⁷⁶ Dizemos atual porque houve época, nomeadamente no período pré-carolíngio, em que o Prefácio e o Cânone Romano desconhecia esta subdivisão. Por Cânone entendia-se a inteira oração eucarística que atualmente é dividida. Cf. Enrico Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 3ª., (Bologna: EDB, 2014), 15; Cf. Josef Andreas Jungmann, *Missarum sollemnia*, Edizione Anastatica, vol. 2 (Milano: Ancora, 2004), 84, nota 36.

¹⁷⁷ Missal Romano, «IGMR, n. 78», 36.

¹⁷⁸ Cf. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2:84, nota 37.

¹⁷⁹ Jungmann, 2:84.

¹⁸⁰ «Louvamos o Pai de todas as coisas por Jesus Cristo no Espírito Santo» José de Leão Cordeiro, «Orígenes, De Pascha, n.º 33», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio* (Fá: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 271. Orígenes, *De Pascha (sobre a Oração)*, 33, composto por volta de 233, em J. de Leão Cordeiro, *Antologia Litúrgica*, 271.

anamnética da Oração Eucarística, estruturando-se a partir de quatro elementos: *um diálogo*, que introduz e dispõe a assembleia para se elevar até Deus; *um protocolo inicial*, que explicita que a ação de graças é um dever e é a causa da nossa salvação; *um corpo central*, que explana as motivações do louvor e da ação de graças; e *o protocolo final*, que introduz o cântico do Santo¹⁸¹.

Como vimos no segundo capítulo, a Eucaristia é fundamentalmente oração de ação de graças. Esta característica distintiva revela-se já no prefácio, cuja origem mais remota é a *Birkat ha-Mazon*¹⁸². São aquelas palavras de profundo agradecimento ao Pai, pronunciadas pelo sacerdote *in persona Christi et in persona Ecclesiae*. É, por isso, a oração por excelência da Igreja. Neste sentido, como afirma J.A. Jungmann, a oração solene do prefácio «*representa a tentativa de criar, com palavras humanas, um digno enquadramento [...] para o Mistério que se irá realizar diante de nós e que nos foi permitido oferecer a Deus*»¹⁸³.

O prefácio é, na sua essência, o cumprimento do *mandatum* de Cristo «*fazei isto em memória de mim*». Contudo, como afirma E. Mazza, o prefácio é visto, atualmente, como sendo apenas «*o início da oração eucarística, mas não a sua parte principal*»¹⁸⁴. Tal fenómeno deve-se à importância dada à oblação do sacrifício e/ou à consagração, em dois ritos distintos: na Igreja de tradição latina, a parte mais importante eram as palavras do Senhor sobre o pão e sobre o vinho; na Igreja de tradição oriental, a epiclese.

Teologicamente, o prefácio é fruto de duas ações: a primeira, comum a todas as religiões, nasce da natureza humana que está convicta do dever de tributar a Deus adoração e homenagem; a segunda, específica do cristianismo, reconhece que cada cristão foi eleito por Deus, mediante a ação salvífica de Cristo, e, por isso não resta senão agradecer, comunitária e continuamente, ao Senhor¹⁸⁵.

A consciência do dever do agradecimento é bem atestada no Novo Testamento, começando quase todas as cartas paulinas com a oração de ação de graças¹⁸⁶. A propósito deste tema, destaca-se uma carta católica, destinada aos cristãos da diáspora:

¹⁸¹ Cf. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 20–28.

¹⁸² Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 267.

¹⁸³ Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2:90.

¹⁸⁴ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 267, nota 1.

¹⁸⁵ Cf. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2:90–91.

¹⁸⁶ Cf. Rm 1, 8 (ação de graças pela proclamação da fé em todo o mundo); 1 Cor 1, 4 (ação de graças pela Graça de Deus que enriquece os membros de Corinto, por Jesus Cristo); 2 Cor 1, 3 (ação de graças pela consolação de Deus); Ef 1, 3ss (ação de graças pela adoção filial, por Jesus Cristo); Fl 1, 3ss (ação de graças pela cooperação no Evangelho, para que Deus complete a boa obra por Ele começada até ao dia de Jesus Cristo); Cl 1, 3ss (ação de graças pela fé e pela caridade); 1 Ts 1, 2ss (ação de graças pela fé operosa, pelo amor desinteressado e pela esperança em Jesus Cristo); 2 Ts 1, 3ss (ação de graças pelo crescimento da fé); 2 Tm 1, 3; Fl 1, 4ss.

Aos que peregrinam na diáspora do Ponto, da Galácia, da Capadócia, da Ásia e da Bitínia, eleitos por meio da santificação do Espírito, segundo a providência de Deus Pai, para obedecerem a Jesus Cristo e receberem a aspersão do seu sangue. [...] Bendito seja Deus, Pai do Nosso Senhor Jesus Cristo, que na sua grande misericórdia nos gerou de novo - através da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos - para uma esperança viva, para uma herança incorruptível, imaculada e indefetível, reservada no Céu para vós. (1Pd 1, 1-4).

Assim como nas introduções das cartas paulinas a ação de graças é uma atitude genuína do autor sagrado, assim também nos prefácios esta mesma ação é a sua característica primordial, face à imensidão do dom concedido por Jesus Cristo. A Eucaristia é, portanto, a atitude típica de todo cristão.

O pão eucarístico será sempre o memorial da Páscoa do Senhor, cujos momentos fulcrais são evidenciados pelos diferentes prefácios: Paixão, Morte, Ressurreição, Ascensão. Este mistério salvífico ocupará sempre o lugar central na Oração Eucarística, quer no prefácio quer na consagração. O que unifica todos os prefácios são as temáticas da criação e da redenção¹⁸⁷, ou melhor, a criação coroada pela redenção.

As normas principais que regulamentavam a Eucaristia nos primórdios da comunidade cristã primitiva eram as referentes às celebrações dominicais, de longa duração e de maior solenidade, ao contrário das Eucaristias celebradas nas tumbas dos mártires, pois nestas havia uma participação menor dos cristãos e não se revestiam de um caráter plenamente público¹⁸⁸.

Posteriormente, foram inseridos temas específicos e adaptados às diversas circunstâncias¹⁸⁹, sendo a maior parte dos prefácios destinada aos mártires, ressaltando a sua luta vitoriosa e o seu poder de intercessão. Tratava-se, por assim dizer, de um panegirico solene sobre os heróis da fé, associados à Paixão de Cristo, a exemplo do martírio de Estêvão (At 7, 54-60).

A variedade dos prefácios¹⁹⁰ é uma característica típica da liturgia Ocidental, nomeadamente a romana. O motivo pelo qual a assembleia celebrante dá graças a Deus é inserido, a maioria das vezes, após o *Per Christum Dominum nostrum* (protocolo inicial). O título “Salvador”, atribuído a Cristo, aparece em todos os casos ao centro. O termo *Domine* e a

¹⁸⁷ Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 268.

¹⁸⁸ Sobre o caráter não tão público e a menor participação dos cristãos, isto se deve ao facto das grandes perseguições travadas contra os cristãos da Igreja primitiva.

¹⁸⁹ Cf. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2:93. O autor afirma que a recolha mais antiga dos formulários romanos da Missa, o *Sacramentarium Leonianum*, há para cada Missa um Prefácio próprio, por isso, mesmo estando incompleto, este Sacramentário possui 267 prefácios. O Sacramentário Gelasiano mais antigo tinha 54, e o Gelasiano mais recente 186. Sendo que a maior parte dos Prefácio dizia respeito aos Mártires, a prova disto, é que no Sacramentário Leoniano, só para a Festa de Santa Cecília, havia 50 prefácios.

¹⁹⁰ Afirma E. Mazza que esta variedade se deve ao fenómeno da antiga criatividade, trata-se dos vestígios da livre composição. Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 268.

expressão *omnipotens aeterne Deus* são, na liturgia romana, invocações habituais a Deus Pai. Cada Prefácio punha em relevo a equidade e, ao mesmo tempo, o dever do ato que está a ser cumprido: *Vere dignum et iustum est, aequum¹⁹¹ et salutare*. Esta formulação ainda não se aparece na Eucaristia atribuída a Hipólito¹⁹². A parte mais antiga do Prefácio é a resposta ao *Gratias agamus: Dignum et iustum est¹⁹³*, que permanece em quase todos os prefácios.

Uma nota importante do prefácio é que o agradecimento a Deus não é feito por um grupo genérico de pessoas que rezam, mas sim por uma comunidade consciente do seu estado de redimida «por Cristo, Senhor Nosso» (*Per Christum Dominum Nostrum*). Não é por acaso que, na Oração Eucarística, os verbos surgem na primeira pessoa do plural, à exceção «*Dominus vobiscum*» da primeira frase do diálogo inicial. Este «nós» mais do que a correta identificação do sujeito da Oração, é a expressão do testemunho de unidade entre o Pai e o Filho e entre o Filho e a sua Igreja.

Estes dados revelam o sentido pleno de cada prefácio, e os motivos da ação de graças residem no dom divino da graça e da salvação. Aliás, louvar a Deus com o prefácio é um dom concedido, pois não o fazemos por iniciativa própria, mas porque Deus nos agraciou, em Jesus Cristo. O prefácio como que se revê na figura de Nossa Senhora que, ao receber o anúncio do Anjo, toma conhecimento da sua nova identidade a «*cheia de graça, o Senhor está contigo*» (Lc 1, 28), e que, ao partir apressadamente para servir a sua parente Isabel, vê confirmada a ação de Deus na sua vida «*e donde me é dado que venha ter comigo a mãe do meu Senhor. Feliz de ti que acreditaste*» (Lc 1, 43.45), o que a leva a louvar a Deus no *Manificat* (Lc 1, 46-55).

O que fez Maria para merecer tão grande dom? Nada, é pura iniciativa e dom da graça de Deus perante um coração humilde e aberto para O acolher, que pelos méritos de Cristo, a redimiou e a uniu ao seu Filho com um vínculo indissolúvel (LG, n.º 53). Assim é a Igreja, nascida do sangue e da água que brotaram do lado aberto de Jesus Crucificado (LG, n.º 3), Igreja que, ao participar «*do Corpo do Senhor na fração do pão eucarístico*» (LG, n.º 6),¹⁹⁴ é elevada à comunhão com Cristo e com todos os seus irmãos. A assembleia celebrante é,

¹⁹¹ Os termos *aequum* e *iustum est* são romanos e aparecem nas aclamações das eleições imperiais no ano de 237 e 238, por isso, tem na sua origem um caráter jurídico e não moral. Em Roma, tanto a vida moral quanto a vida religiosa eram reguladas pela *ius* (*ius civile – ius divinum*) que prescrevia tudo aquilo que deveria ser assegurado para manter a *pax deorum*. Como se pode ver, a linguagem jurídica é muito marcante na cultura romana, tocando, também, o campo religioso. Quando Roma foi evangelizada, entra para o modo de rezar da Igreja romana, todo o estilo e o gênio da cultura deste povo. Neste sentido, dar a Deus tudo aquilo que Lhe é devido, assim o é realizado na Ação de Graças. Cf. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 20–21, nota 27.

¹⁹² A inserção deste elemento no prefácio da Oração Eucarística II teve como objetivo atender ao gênio e ao estilo romano da liturgia romana, como foi visto ao início deste capítulo.

¹⁹³ Cf. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2:98–99.

¹⁹⁴ Cf. Souza, «Constituição Lumen Gentium», 78-79.80-82.156-157.

portanto, uma comunidade de redimidos cumulada da graça de Deus, em Cristo, para que, ao celebrar o memorial da Páscoa do Senhor, possa atualizar nos seus membros os benefícios desta inefável redenção. É nesta linha que se exprime a Anáfora de Addai e Mari:

[Nós] te louvamos, porque nos concedeste uma graça tão grande que nada Te podemos dar em troca. Revestiste a nossa humanidade para nos vivificares pela tua divindade; exaltaste a nossa humildade e nos levantaste da nossa queda; ressuscitaste a nossa mortalidade e perdoaste as nossas faltas; remiste os nossos pecados e justificaste a nossa culpa; iluminaste a nossa inteligência e condenaste, Senhor, nosso Deus, os nossos inimigos; e fizeste triunfar a pequenez da nossa débil natureza pelas misericórdias abundantes da tua benignidade.¹⁹⁵

O Prefácio Comum IV é dos que mais se destaca no reconhecimento deste dom:

Vós não precisais dos nossos louvores e poder glorificar-Vos é dom da vossa bondade; porque os nossos hinos de bênção, nada aumentando à vossa infinita grandeza, alcançam-nos a graça da salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo¹⁹⁶.

Os prefácios culminam com a associação da assembleia celebrante aos coros celestes, através do *Sanctus*, hino em que ressoa a unidade entre o céu e a terra. A Constituição Dogmática sobre a Igreja, no tocante à Igreja peregrina, exprime-se desta forma sobre quantos se purificam e são glorificados:

Todos, porém, em grau e modo diverso, participamos da mesma caridade de Deus e do próximo e cantamos o mesmo hino de glória ao nosso Deus. Afinal, todos os que são de Cristo, tendo o seu Espírito, congregam-se numa só Igreja e nele estão unidos entre si (Ef 4, 16). Todavia, não veneramos a memória dos habitantes do céu somente a título de exemplo, mas muito mais para robustecer a união de toda a Igreja no Espírito pelo exercício da caridade fraterna (Ef 4, 1-6). Pois, assim como a comunhão cristã entre os [peregrinos] nos aproxima mais de Cristo, da mesma forma o consórcio com os Santos nos une a Cristo, do qual, como de sua Fonte e Cabeça, promana toda a graça e a vida do próprio Povo de Deus. Todos os que somos filhos de Deus e constituímos uma única família em Cristo, enquanto nos comunicamos uns com os outros em mútua caridade e num mesmo louvor à Santíssima Trindade, realizamos a vocação própria da Igreja e participamos antecipadamente da liturgia celeste (LG, n.º 49-51)¹⁹⁷.

¹⁹⁵ José de Leão Cordeiro, «Anáfora de Addai e Mari», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 1104. Ainda sobre esta temática, afirma Ireneu de Lião: «O sacrifício puro e agradável a Deus é a oblação da Igreja que o Senhor mandou que se oferecesse em todo o mundo, não porque Deus tenha necessidade do nosso sacrifício, mas porque aquele que oferece é ele mesmo glorificado no que oferece, se a oferenda é aceitável» José de Leão Cordeiro, «Ireneu de Lião, Livro IV, 18, 1», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 171.

¹⁹⁶ Conferência Episcopal Portuguesa, «Prefácio Comum IV», em *Missal Romano* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021), 616.

¹⁹⁷ Souza, «Constituição Lumen Gentium», 150–55. Cf. Catecismo da Igreja Católica, «A comunhão da Igreja do Céu e da Terra, n.º 954-958» (Gráfica Coimbra, 1993), 217–18.

Esta é uma consequência da ação salvífica de Cristo, que antecipa a realidade futura dos cristãos, uma vez que somos associados aos anjos e à multidão de quantos «lavaram as suas vestes no Sangue do Cordeiro». A multidão celeste prefigura a meta final da nossa peregrinação no mundo. Aqui e agora, começamos a pregar e saborear o que nos espera definitivamente. Neste sentido, podemos dizer que a Eucaristia não é apenas memorial dos eventos passados, mas é, também, «*memorial do futuro*»¹⁹⁸.

3.1.2. A Aclamação «*Sanctus*»

«*Toda a assembleia, em união com os coros celestes, canta Santo. Esta aclamação, que faz parte da Oração Eucarística, é proferida por todo o povo juntamente com o sacerdote*».¹⁹⁹

O prefácio culmina com a aclamação do *Sanctus*. A sua inclusão no Cântone Romano, ao contrário do que muitos pensam, só se deu a partir do século V. Não se sabe bem ao certo a razão pela qual esta aclamação foi inserida na liturgia eucarística cristã, uma vez que não pertence à liturgia judaica da refeição. Antes desta integração, os prefácios concluía com o a expressão «*Per Christum Dominum Nostrum*», que, em muitos casos, aparece apenas de forma abreviada «*Per*»²⁰⁰.

A inserção da liturgia angélica no cristianismo deu-se em época tardia²⁰¹, como nos testemunha o Apocalipse: «*os quatro seres viventes tinham cada um seis asas cobertas de olhos*

¹⁹⁸, «[...] a Eucaristia é a comemoração por excelência dos vivos e dos defuntos; o sujeito da “memória”, isto é, aquele que se recorda, é o próprio Deus “Lembra-Vos, Senhor...”; este fazer memória “anamnese” não há um significado psicológico, mas ontológico “o eterno ser em Cristo”; esta comemoração parte da Paixão de Cristo e do seu sacrifício na cruz, mas se cumpre no reino futuro de Cristo. Neste sentido, o memorial eucarístico torna-se, também, memorial do futuro [...]» Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio*, 60–61.

¹⁹⁹ Missal Romano, «IGMR, n. 79 b», 36.

²⁰⁰ «O Sacramentário Veronense conservou textos de notável antiguidade, entre os quais se encontram diversos prefácios desprovidos do “*Sanctus*”, é reconhecido, porém, a cláusula de conclusão “*Per*”, que é uma abreviação de “*Per Christum Dominum nostrum*”». Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell’interpretazione*, 270–71, e nota n.º 9. Cf. também Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 28–30. cf. José de Leão Cordeiro, «Sacramentário Veronense ou Leonino», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 1283–84, e notas n.º 4 e 7.

²⁰¹ «*Sisto I (115-125) determinou que, dentro da Oração Eucarística, o sacerdote começasse e o povo cantasse: Santo, Santo, Santo, Senhor Deus dos Exércitos...*» José de Leão Cordeiro, «*Liber Ponticalis*, n.º 8», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 1321. «...em todas as missas, quer da manhã, quer da Quaresma, quer nas que se dizem nas memórias dos defuntos, se deve dizer: *Santus, Sanctus, Sanctus*, do mesmo modo que se diz nas missas solenes, porque uma palavra tão santa, tão agradável e desejável, mesmo que a digamos dia e noite, nunca poderá gerar cansaço» José de Leão Cordeiro, «II Concílio de Vaison (529), n.º 3», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos*,

por fora e por dentro. E não cessavam de cantar, de dia e de noite: “Santo, santo, santo é o Senhor Todo-Poderoso, o que era, o que é e que há-de vir”» (Ap 4,8).

O texto do *Sanctus* do Cântone Romano é igual ao que se encontram em três Anáforas: Anáfora Grega de São Basílio (*rito bizantino*), Anáfora Grega de São João Crisóstomo, e Anáfora Siríaca de São Tiago (*da Igreja de Edessa*): «Santo, Santo, Santo, Senhor Sabaoth. O céu e a terra estão cheios da tua glória. Hossana nas alturas. Bendito O que veio e que vem em nome do Senhor. Hossana nas alturas»²⁰².

Os três textos bíblicos utilizados nesta aclamação são: um do Antigo Testamento e dois do Novo:

Os serafins estavam diante dele, cada um tinha seis asas; com duas asas cobriam o rosto, com duas asas cobriam o corpo, com duas asas voavam. E clamavam uns para os outros: «Santo, santo, santo, o Senhor do universo! Toda a terra está cheia da sua glória!». E tremiam os gonzos das portas ao clamor da sua voz, e o templo encheu-se de fumo (Is 6,2-4).

E todos, quer os que iam à sua frente, quer aqueles que o seguiam, diziam em altos brados: «Hossana ao Filho de David! Bendito seja aquele que vem em nome do Senhor! Hossana nas alturas!» (Mt 21, 9).

E tanto os que iam à frente como os que vinham atrás gritavam: «Hossana! Bendito seja o que vem em nome do Senhor! Bendito o Reino do nosso pai David que está a chegar. Hossana nas alturas!» (Mc 11,9-10).

Este texto, cuja origem é a visão do Profeta (Is 6, 2-4), é a parte mais antiga do *Sanctus*. Inspira-se na liturgia angélica, pois o verdadeiro Templo que garante o eterno louvor a Deus é o céu, onde os coros angélicos são os seus contínuos adoradores de Deus. Além desta teologia celeste, uma outra será determinante para a composição deste cântico: a teologia do Templo como Casa de Deus, como lugar onde Ele habita. Assim sendo, a liturgia terrestre, que se realiza no Templo, deve ser, no mínimo, um reflexo da liturgia angélica²⁰³.

patrísticos e canónicos do primeiro milénio (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 1241. Uma notícia que pede a não alteração do texto do *Sanctus*: «como vimos saber que nalguns lugares, no hino em que se canta três vezes “Santo”, depois do “Santo imortal”, se acrescenta “Que por nós foi crucificado, tende piedade de nós”, coisa que lhe é alheia à piedade dos antigos santos Padres, mandamos que tal frase seja excluída deste hino...», José de Leão Cordeiro, «Concílio Quinisexto (692), n.º 81», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 1361. Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell’interpretazione*, 271, e nota n.º 14.

²⁰² Cordeiro, «Anáfora Grega de São João Crisóstomo»; «Anáfora Grega de São Basílio de Cesareia»; e «Anáfora Siríaca de Tiago», 119.1124.1129.

²⁰³ Para um melhor desenvolvimento sobre a liturgia celeste e sobre a teologia do Templo cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell’interpretazione*, 271. Para um melhor aprofundamento sobre o Templo cf. João Duarte Lourenço, *O tempo de Jesus: o mundo e as instituições judaicas*, Varia (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 93–119.

O *Sanctus*, uma vez introduzido na oração cristã, não se limita a replicar o texto do profeta Isaías. Não se trata de uma citação direta, embora aparentemente o seja. A assembleia tem consciência da natureza da sua liturgia e, por isso, não deseja que o louvor a Deus esteja apenas nos lábios dos Serafins (Is 6, 2-4). Trata-se, antes, de um louvor e de um cântico celeste em que toda a Igreja peregrina, consciente e ativamente, participa. Neste sentido, o *Sanctus* adquire uma nova função: proclamar que Cristo é o Rei da Igreja triunfante e da plenitude do Universo efetivada por Ele²⁰⁴. O *Sanctus* é o verdadeiro testemunho da unidade entre o céu e a terra, entra a Cabeça que é Cristo e o seu Corpo que é a Igreja.

Integrado na liturgia eucarística, o *Sanctus* assume uma dimensão cristológica e trinitária. Por isso, a chegada desta oração ao cristianismo ocorreu em época tardia, servindo alguns textos da Sagrada Escritura como suporte desta teologia²⁰⁵. Uma curiosidade sobre esta nota cristológica está na amplificação, de certo modo exagerada, do protocolo final.

Tal fenómeno deve-se ao facto de o dom da redenção de Cristo, razão pela qual os cristãos louvam a Deus, ser de longe muito superior a qualquer outro dom oferecido pelo mesmo Deus à humanidade. Por isso, a adoração e o louvor devem aumentar consoante a grandeza do dom recebido. Por outro lado, esta amplificação das figuras celestes deve-se também à superação do nacionalismo judaico. O protocolo final da Anáfora Grega Alexandrina do Evangelista São Marcos, do século IV, é a prova concreta desta amplificação:

Tu és Aquele que está acima de todo o Principado, Autoridade, Potestade e Dominação, e de todo o nome, não só neste mundo, mas também no mundo que há-de vir. Na tua presença estão mil milhares e dez mil miríades de santos Anjos e de exércitos de Arcanjos. Em tua presença estão os teus dois muito veneráveis viventes, os Querubins de múltiplos olhos e os Serafins de seis asas — duas para cobrir os rostos, duas para cobrir os pés e duas para voar — clamando uns para os outros, com vozes incessantes; com louvores intermináveis, o hino de vitória, o triságio. Ali cantam, vitoriam, glorificam e dizem, gritando, em honra da tua glória magnífica: Santo, Santo, Santo, Senhor Sabaoth. O céu e a terra estão cheios da tua santa glória. Tu santificas continuamente a todos. Mas agora recebe, Senhor e Dominador, a santificação dos que Te glorificam, com os quais também nós Te louvamos, dizendo:

²⁰⁴ Cf. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2:93–119.

²⁰⁵ «Vós, porém, aproximastes-vos do monte Sião e da cidade do Deus vivo, da Jerusalém celeste, de miríades de anjos, da reunião festiva, da assembleia dos primogénitos inscritos nos céus, do juiz que é o Deus de todos, dos espíritos dos justos que atingiram a perfeição, de Jesus, o Mediador da Nova Aliança, e de um sangue de aspersão que fala melhor que o de Abel» (Heb 12, 22-24); «Cristo: ressuscitou-o dos mortos e sentou-o à sua direita, no alto do Céu, muito acima de todo o Poder, Principado, Autoridade, Potestade e Dominação e de qualquer outro nome que seja nomeado, não só neste mundo, mas também no que há-de vir» (Ef 1, 20-21); «em virtude da ressurreição de Jesus Cristo, que, tendo subido ao Céu, está sentado à direita de Deus, e a Ele se submeteram Anjos, Dominações e Potestades» (1 Pd 3, 21-22). A associação do louvor dos homens a Deus unido aos coros celestes é, também, uma realidade presente no Antigo Testamento: «O Senhor observa do alto do seu santuário; lá do céu, Ele olha para a terra, para escutar os gemidos dos cativos e livrar os condenados à morte. Em Sião será anunciado o nome do Senhor, e em Jerusalém, a sua glória, quando os povos de todas as nações se reunirem para servirem o Senhor» (Sl 102, 20-23); «Louvai ao Senhor do alto dos céus; louvai-o nas alturas! Louvai-o, todos os seus anjos; louvai-o, todos os seus exércitos celestes!...» (Sl 148).

*Povo. Santo, Santo, Santo, Senhor Sabaoth. O céu e a terra estão cheios da tua santa glória*²⁰⁶.

A partir da Encarnação, Páscoa e Ascensão de Cristo dá-se como que uma divisão de águas na interpretação do *Sanctus*. Com a Encarnação, a tenda de Deus deslocou-se do Templo e do céu, vindo a morar entre os homens (Jo 1, 14). Ao residir entre nós, o Filho de Deus encarnado não veio para delimitar um território nem para circunscrever a sua graça apenas a um país, mas para ser a Luz verdadeira que «a todos ilumina» (Jo 1, 9).

Com a Ascensão, Cristo recapitulou em si todas as coisas do céu e da terra. Da Cabeça – que é Cristo – descera sobre a terra o Espírito como uma nova revelação da graça e da glória de Deus. E assim se constituem os adoradores de Deus que o louvam «em Espírito e Verdade» (Jo 4, 23-24). É a partir de Cristo e do seu mistério pascal que louvamos, adoramos e aclamamos a Santidade de Deus, ao mesmo tempo que somos santificados pelo Espírito do Ressuscitado.

O texto em si é sóbrio, mas a sua interpretação é mais profunda do que se imagina, pois revela a essência de Deus: a sua santidade e a sua ação santificadora enquanto Ihe é elevado o louvor de ação de graças pelos benefícios que d'Ele provêm. Com este horizonte relacional, santo e santificador, a *Sacrosanctum Concilium* afirma que:

Cristo está sempre presente em sua Igreja, especialmente nas ações litúrgicas. Está presente no Sacrifício Eucarístico [...]. [E] nesta obra monumental, pela qual Deus é perfeitamente glorificado e os homens santificados, Cristo sempre associa a Igreja, sua diletíssima esposa, que o invoca e por meio dele rende culto ao Eterno Pai.²⁰⁷ (SC, n.º 7)

Historicamente, o *Sanctus* foi sempre uma aclamação que pertencia ao Povo de Deus. A partir do século XII passa a ser atribuído ao coro dos clérigos assistentes, chegando ao ponto de ser retirado totalmente da boca do povo, devido à difusão da polifonia, no período gótico. A reconquista desta aclamação deve-se à reforma litúrgica do Concílio Vaticano II²⁰⁸, que procurou reavivar as fontes e origens litúrgicas, fomentando a participação ativa dos fiéis. Outra reforma foi a redução do número de coros celestes que introduzem o *Sanctus* (o protocolo final).

Esta aclamação é uma tomada de consciência da conclusão do mistério da salvação, contemplado no corpo central do prefácio. Com efeito as obras de Deus aí descritas²⁰⁹, induzem

²⁰⁶ Cordeiro, «*Anáfora Grega Alexandrina de São Marcos*», 1144.

²⁰⁷ Souza, «*Constituição Sacrosanctum Concilium*», 27.

²⁰⁸ Cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 272.

²⁰⁹ Corpo central de alguns Prefácios: «*Por Ele resplandece hoje, para os homens, a admirável permuta da encarnação redentora [...] o homem mortal é elevado à dignidade imortal e [...] torna-se participante da vida eterna*» Prefácio III do Natal; «*Todos os anos concedeis aos vossos fiéis a graça de se prepararem, na alegria do*

a assembleia a cantar a sua santidade. Ora, como a Oração Eucarística III (OE III) não tem esta aclamação, pois é desprovida de prefácio próprio, ela desenvolve, antes de passar para a sessão epiclética, uma dimensão anamnética designada “*post-sanctus*”.

3.1.3. O *post-sanctus*

Vós, Senhor, sois verdadeiramente Santo
e todas as criaturas cantam os vossos louvores,
porque dais a vida e santificais todas as coisas,
por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho,
com o poder do Espírito Santo,
e não cessais de reunir para Vós um povo,
que, de um extremo ao outro da terra,
Vos ofereça uma oblação pura.

Nesta anamnese, o *post-sanctus*, retoma-se o tema da santidade de Deus, como é possível verificar nas seguintes frases: «*Vós, Senhor, sois verdadeiramente Santo [...] porque dais vida e santificais [...] com o poder do Espírito Santo [...] um povo que [...] Vos ofereça uma oblação pura [santa]*». Jesus Cristo leva toda a criação a cantar e, por meio d’Ele, o Senhor continua a santificar todo o universo, pelo poder do Espírito Santo.

É notória a influência do Cântone Romano, cuja primeira estrofe também antecede a narração da instituição. Nela, salienta-se que a oblação pura e santa é oferecida a Deus pela sua Igreja santa e católica. Seguidamente, pede-se pela paz e pela congregação na unidade. Por sua vez, a primeira estrofe da OE III diz-nos que é Deus quem reúne o povo (*congrega na unidade*), a fim de que este lhe ofereça uma oblação pura. Há, pois, uma mútua remissão entre as duas estrofes, tendo ambas como fundamentação bíblica o profeta Malaquias (cf. Ml 1, 11).

Esta estrofe servirá de ponte entre o prefácio e a primeira epiclese, a *epiclese consecratória*. E é exatamente nesta estrofe onde se sente o sabor litúrgico da primitiva anáfora alexandrina, analisada no segundo capítulo desta tese. Embora de forma sintética, é clara a relação entre as três estrofes do *Papiro de Estrasburgo* e a OE III:

A primeira estrofe (o tema da criação): «*é verdadeiramente coisa digna e justa louvar-Te [incessantemente] com a boca e com o coração, Tu que criaste o céu, a terra e os mares, as*

coração purificado, para celebrar as festas pascais, a fim de que [...] alcancem a plenitude da filiação divina» Prefácio I da Quaresma; «*Por Ele nascem os filhos da luz para a vida eterna e abrem-se para os fiéis as portas do reino dos céus, porque a nossa morte foi redimida pela sua morte e na sua ressurreição ressurgiu a vida do género humano*» Prefácio Pascal II. Missal Romano, «Prefácio», 522. 526. 544.

*fontes, os rios...»*²¹⁰ (*Papiro de Estrasburgo*). A estrofe da OE III sintetiza desta forma: «*todas as criaturas cantam os vossos louvores*²¹¹».

A segunda estrofe (ação de graças e oferta do sacrífico): «*dando graças, oferecemos-Te este sacrifício espiritual, esta culto incruento, que Te oferecem todas as gentes do nascer ao pôr do sol, do Norte ao Sul [...] e em todo o lugar é oferecido incenso ao teu nome santo, e o sacrifício puro*²¹²» (*Papiro de Estrasburgo*). A OE III diz: «*um povo que, de um extremo ao outro da terra, Vos ofereça uma oblação pura*²¹³».

A terceira estrofe (pedidos e súplicas): «*sobre este sacrifício e oferta pedimos-Te: lembra-Te da tua Igreja santa, una, católica e apostólica, que se estende de um extremo ao outro da terra, de todos os seus rebanhos...*²¹⁴» (*Papiro de Estrasburgo*). Embora esta secção da OE III não seja a das intercessões, tem presente o tema eclesiológico: «*um povo reunido de um extremo ao outro da Terra*²¹⁵».

Como se pode observar, somente por um elemento seria impossível apreciar o sabor alexandrino presente nesta Oração Eucarística, mas a partir de todos os elementos contidos nesta primeira estrofe, é evidente a influência alexandrina, desde os seus primórdios (*Papiro de Estrasburgo*).

A Igreja reconhece-se como aquele povo convocado²¹⁶ dos confins da terra, para oferecer o sacrifício perfeito. Nota-se, também aqui, a referência bíblica de Malaquias que anuncia a reunião, do oriente ao ocidente, de um povo que oferece a Deus o sacrifício “puro”: «*porém, do nascente ao poente, o meu nome é grande entre as nações, e em todos os lugares é oferecido ao meu nome um sacrifício de incenso e uma oferenda pura...*» (Ml 1,11). Este «*é um texto clássico que anuncia a universalidade do culto divino*»²¹⁷. É evidente a alusão à Eucaristia como sacrifício agradável a Deus, o sacrifício puro por excelência.

Repare-se que a obra divina vem descrita trinitariamente: «*Vós, Senhor [Pai], sois verdadeiramente santo...dais a vida e santificais todas as coisas, por Jesus Cristo, vosso Filho...com o poder do Espírito Santo*». O Pai opera as maravilhas, isto é, dá vida e santifica todas as coisas, tendo o Filho como mediador destas ações; o Espírito Santo é quem dá eficácia

²¹⁰ Enrico Mazza, «Papiro de Strasburgo», em *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione* (Bologna: EDB, 2003), 290.

²¹¹ Conferência Episcopal Portuguesa, «Oração Eucarística III», 668.

²¹² Mazza, «Papiro de Strasburgo», 290.

²¹³ Conferência Episcopal Portuguesa, «Oração Eucarística III», 668.

²¹⁴ Mazza, «Papiro de Strasburgo», 290.

²¹⁵ Conferência Episcopal Portuguesa, «Oração Eucarística III», 668.676.

²¹⁶ A Igreja autocompreende-se, em continuidade, com as grandes assembleias veterotestamentárias (cf. Esd 3, 1ss. – a restauração do altar e do culto; Ne 8,1ss. – a leitura solene da Lei e Festa das Tendias).

²¹⁷ Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 100.

à obra, como diz o texto latino: «*Spiritus sancti operante virtute*». Esta eficácia do Espírito deve ser lida segundo a chave hermenêutica de 1 Cor 2, 4: «*A minha palavra e a minha pregação nada tinham dos argumentos persuasivos da sabedoria humana, mas eram uma demonstração do poder do Espírito*»²¹⁸.

A dimensão cosmológica também está presente nesta estrofe: «*todas as criaturas cantam os vossos louvores, porque dais a vida e santificais todas as coisas [o universo inteiro]*» um modo poético da língua portuguesa traduzir o texto latino «*et merito te laudat omnis a te condita creatura quia [...] vivificas et sanctificas universa*». Esta dimensão é cristocêntrica, à luz da Carta de São Paulo ao Colossenses: Cristo é o primogênito de toda a criação, em tudo ele tem o primeiro lugar, por Ele e por meio d'Ele todas as coisas foram criadas, n'Ele se realiza a reconciliação de todas as coisas que estão no céu e na terra (cf. Col 1, 15-21).

Por fim, a dimensão eclesiológica insere-se no contexto teológico do Concílio Vaticano II, que define a Igreja como um «*povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo*»²¹⁹ (LG, n.º 4). Para o Concílio, ser Igreja é participar na dignidade do Povo de Deus, que quer salvar e santificar os homens, através de uma comunidade e não individualmente. O antigo povo eleito de Israel prefigura a Nova Aliança no sangue de Cristo, perfeita e definitiva, em que judeus e gentios crescessem na unidade, segundo o Espírito, formando o novo Povo de Deus. Por isso, a Igreja sempre será, a partir de Cristo, a congregação daqueles que vivem, acreditam e celebram o Senhor ressuscitado, autor da salvação e princípio da unidade e da paz. Pelo do testemunho deste povo, a visibilidade sacramental desta salutar unidade deverá chegar a todos e a cada um (LG, n.º 9)²²⁰.

²¹⁸ Mazza, 99.

²¹⁹ Souza, «Constituição Lumen Gentium», 79.

²²⁰ Souza, 88–90.

3.1.4. A epiclese

Humildemente Vos suplicamos, Senhor:
santificai, pelo Espírito Santo,
estes dons que Vos apresentamos,
para que se convertam no Corpo e Sangue
de Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho,
que nos mandou celebrar estes mistérios.

A propósito da epiclese, diz a Instrução Geral do Missal Romano (IGMR):

Consta de invocações especiais, pelas quais a Igreja implora o poder do Espírito Santo, para que os dons oferecidos pelos homens sejam consagrados, isto é, se convertam no Corpo e Sangue de Cristo; e para que a hóstia imaculada, que vai ser recebida na comunhão, opere a salvação daqueles que dela vão participar.²²¹

A atitude do cristão perante Deus deve ser sempre uma atitude de humildade, a exemplo de Cristo que, sendo de condição divina, se esvaziou de si mesmo para assumir a nossa condição humana, humilhou-se e, por isso, foi exaltado pelo Pai (cf. Fl 2, 1-11). Uma humildade que se revê na figura litúrgica do publicano que, ao entrar no templo, se mantém à distância, significando, com este gesto, arrependimento e humilde reverência a Deus. É na humildade que nos advêm a justificação e a santificação, «*porque todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado*» (Lc 18, 9-14). Esta mesma humildade irá coroar o rito da comunhão, com a resposta da assembleia: «*Senhor, eu não sou digno de que entreis em minha morada, mas dizei uma palavra e eu serei salvo*»²²².

A humildade marca a passagem da anamnese à secção epiclética. Até ao momento recordámos, na Oração Eucarística, que Deus é santo e nos deu a salvação por meio do seu Filho. Agora, antes de lhe suplicar a ação do Espírito Santo, que dá continuidade à sua obra salvífica, necessário se torna que os corações, elevados ao céu (“*corações ao alto!*”), estejam impregnados de um grande sentido de humildade, sentido este que não é de fácil compreensão, pois brota da consciência de se estar perante tão grande Mistério.

A invocação do Espírito, no hoje da celebração, está estreitamente ligada ao memorial dos eventos salvíficos, pelos quais damos graças a Deus. Há como que uma longa anamnese do prefácio até ao *post-sanctus*. No fundo, esta é a estrutura básica em que se formula toda a

²²¹ Missal Romano, «IGMR, n. 79 c», 36.

²²² Missal Romano, «Ordinário da Missa: rito da comunhão», 695.

oração da Igreja: anamnese e epiclese, recordar e pedir, celebrar o memorial e atualizar os benefícios da salvação.

Por isso, a *Sacrosanctum Concilium* afirma que a liturgia «*é o cume para o qual tende a atividade da igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte da qual emana toda sua força*²²³» (SC, n.º 10). E acrescenta: «*da liturgia e, de modo especial, da Eucaristia, como de uma fonte, corre para nós a graça que, em Cristo, realiza com maior eficácia a santificação dos homens e a glorificação de Deus [...]*²²⁴» (SC, n.º 10).

O Catecismo da Igreja Católica (CIC) reforça a ideia de que a liturgia não é apenas uma recordação do passado, mas atualiza a salvação para quantos recebem um sacramento. O ministro suplica ao Pai que envie o Espírito santificador, a fim de que torne presente, com o seu poder transformador, a obra da salvação de Jesus Cristo²²⁵ (CIC, 1104-1005). Para a Igreja, a graça divina atua nos sacramentos, dons que nos vêm do Alto, através das súplicas e do acolhimento, em ação de graças²²⁶.

A obra de santificação do Espírito Santo sobre os dons apresentados no Ofertório tem como finalidade a sua conversão no Corpo e Sangue de Cristo. A epiclese tem uma segunda parte, depois da anamnese e da oferta, quando o Espírito é novamente invocado para que todos os que se nutrem do pão eucarístico se tornem, «*em Cristo, um só corpo e um só espírito*²²⁷». É o Espírito do Ressuscitado quem transforma, além do pão e do vinho, os fiéis presentes, cumprindo-se, desta forma, a realidade batismal: filhos²²⁸ no Filho, membros da mesma Família, porque desde toda a eternidade destinados à configuração com Cristo, segundo a sua imagem, porque Ele é o primogénito de uma multidão de irmãos (cf. Rm 8, 29).

²²³ Souza, «Constituição Sacrosanctum Concilium», 29. Constituição Conciliar sobre a Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, em *Concílio Ecumênico Vaticano II: documentos*, 1ª Ed., Ed. CNBB, Brasília, 2018, 29.

²²⁴ Souza, 29.

²²⁵ Catecismo da Igreja Católica, Gráfica Coimbra, n.º 1104-05, 217-218.

²²⁶ Commissione Liturgica del grande giubileo dell'anno deumilla, *Vieni Santo Spirito. Sussidio liturgico per l'anno 1998* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997), 26.

²²⁷ Epiclese II da Oração Eucarística III. Conferência Episcopal Portuguesa, «Oração Eucarística III», 674.

²²⁸ «*Vós não recebestes um Espírito que vos escravize e volte a encher-vos de medo; mas recebestes um Espírito que faz de vós filhos adotivos. É por Ele que clamamos: Abbá, ó Pai! 16Esse mesmo Espírito dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus. 17Ora, se somos filhos de Deus, somos também herdeiros: herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo, pressupondo que com Ele sofremos, para também com Ele sermos glorificados*» (Rm 8, 15-17). «*Predestinou-nos para sermos adotados como seus filhos por meio de Jesus Cristo, de acordo com o beneplácito da sua vontade, para que seja prestado louvor à glória da sua graça, que gratuitamente derramou sobre nós, no seu Filho bem amado*» (Ef 1, 5-6). «*Mas Deus, que é rico em misericórdia, pelo amor imenso com que nos amou, precisamente a nós que estávamos mortos pelas nossas faltas, deu-nos a vida com Cristo - é pela graça que vós estais salvos - com Ele nos ressuscitou e nos sentou no alto do Céu, em Cristo. Pela bondade que tem para conosco, em Cristo Jesus, quis assim mostrar, nos tempos futuros, a extraordinária riqueza da sua graça. Porque é pela graça que estais salvos, por meio da fé. E isto não vem de vós; é dom de Deus*» (Ef 2, 4-8).

É ao Espírito Santo que é atribuído o fruto da Eucaristia: a unidade num só corpo (*cf. 1Cor 12,13*). Neste sentido, os aspetos cristológico e pneumatológico, na Eucaristia, fundem-se para assegurar aos participantes o fruto da redenção. Desta forma, os fiéis são conformados com Cristo por obra do seu Espírito²²⁹.

A epiclese que chegou até nós é um texto integrado²³⁰. Contudo, não foi composto ao mesmo tempo. No texto de referência, a Anáfora atribuída a Hipólito, há uma dúplici petição:

- (A) Nós Vos pedimos que envieis o vosso Espírito sobre a oblação da santa Igreja. Reunindo na unidade todos aqueles que participam nos vossos santos (mistérios),
- (B) dai-lhes a graça de serem repletos do Espírito Santo, para fortalecerem a sua fé na verdade, a fim de que Vos louvem e glorifiquemos pelo vosso Filho Jesus Cristo, pelo qual a Vós a honra e a glória (Pai e Filho)”, com o Espírito Santo, na santa Igreja, agora e pelos séculos dos séculos. Amen²³¹.

E. Mazza convoca dois argumentos para provar que as duas partes da epiclese (A e B) foram desenvolvidas de forma independente. O primeiro é a descontinuidade entre os dois textos, sendo cada um autónomo. O segundo é uma conceção diferente da relação entre a Eucaristia e o Espírito Santo: no texto A, a relação é fim em si mesmo; no texto B, é a formulação dos objetivos da súplica ao Espírito (confirmação da fé, louvor e glorificação de Deus, por Jesus Cristo, no Espírito Santo).

A primeira é um pedido preciso [...]; o objetivo é a descida do Espírito sobre as espécies, [...] o pedido esgota-se em si mesmo, [...] não se desenvolve o porquê do pedido. Os objetivos são formulados na segunda parte do texto, mas estes são construídos de forma independente da primeira parte, como se esta não existisse [...]. A segunda parte da epiclese começa de modo autónomo, com uma súplica que pode subsistir sem a descida do Espírito sobre as ofertas. Se [existe esta autonomia], creio que as duas partes pertencem a dois estados de composição diferentes, e que a primeira foi acrescentada à segunda. Não há nexos entre a oração que pede a descida do Espírito Santo sobre as ofertas e a súplica a Deus para que conceda o Espírito aos participantes.²³²

²²⁹ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 341.

²³⁰ Anáforas Eucarísticas onde a dúplici súplica encontra-se integrada e depois da narração da instituição: Cordeiro, «Anáfora atribuída a Santo Epifânio», 1015; Cordeiro, «Testamento do Senhor», 1081; Cordeiro, «Anáfora Siríaca dos Doze Apóstolos I», 1116-1117; Cordeiro, «Anáfora Grega de São João Crisóstomo», 1120; Cordeiro, «Anáfora Antioquena de Teodoro de Mopsuéstia», 1123; Cordeiro, «Anáfora Copta de São Basílio de Cesareia», 1127; Cordeiro, «Anáfora Siríaca de Tiago», 1129; Cordeiro, «Anáfora de São Pedro ou Sharar», 1133; Cordeiro, «Anáfora Grega de Tiago, irmão do Senhor», 1136-1137; Cordeiro, «Anáfora Copta de São Gregório», 1152.

²³¹ Epiclese de «*Hipólito de Roma*». Cordeiro, «Hipólito de Roma. Celebração da Eucaristia», 230. A divisão do texto, tal como se encontra nesta tese, serve para melhor ilustrar o pensamento de Enrico Mazza.

²³² Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 56-57.

A epiclese I abre a seção epiclética da Anáfora de Hipólito, que nasce da consciência do agir do Espírito na Igreja. A epiclese II é a autoconsciência e a autocompreensão da Igreja como membros congregados na unidade. Ela crê, professa, celebra e desfruta da presença viva e vivificante do Espírito, que concede aos seus membros a graça da unidade. Como se viu no capítulo anterior, as próprias paleoanáforas narram a insistente súplica da Igreja pela paz e pela unidade.

O testemunho fundacional deste argumento, a sua origem remota, encontra-se nas cartas paulinas que, ao reconhecer a diversidade de dons, de serviços e modos de agir, afirmam que tal diversidade fortalece a unidade da Igreja: a cada um é facultado um dom próprio, mas o benefício desse dom recebido destina-se à edificação de todos, o dom concedido a cada um é para o bem comum (cf. 1 Cor 12, 1-11). O garante desta unidade é o Espírito Santo.

O argumento de Paulo é explicado a partir da imagem do corpo: *«pois, como o corpo é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, constituem um só corpo, assim também Cristo. De facto, num só Espírito, fomos todos batizados para formar um só corpo, judeus e gregos, escravos ou livres, e todos bebemos de um só Espírito»* (1 Cor 12, 12-13).

A efusão do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, deu-se quando todos estavam congregados na unidade, *«reunidos no mesmo lugar»* (At 2, 1). Para o fortalecimento deste vínculo, não foram concedidos aos apóstolos dons homólogos, mas línguas que se iam dividindo e pousando sobre cada um (cf. At 2, 3). Estes dons foram recebidos para a edificação da comunidade cristã. Por isso, São Cipriano e Santo Agostinho afirmavam que a Igreja aparece como *«o povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo»*²³³.

Os frutos da ação do Espírito, na Igreja primitiva, verificavam-se quando os seus membros *«eram assíduos ao ensino dos Apóstolos, à união fraterna, à fração do pão e às orações. Todos os crentes viviam unidos e possuíam tudo em comum. Vendiam terras e outros*

²³³ *«Deus quer que sejamos homens de paz e concórdia, unânimes em sua casa, e que perseveremos na condição de renascidos para uma vida nova... Por isso, Deus não aceita o sacrifício do que vive em discórdia e manda-o retirar-se do altar para ir primeiro reconciliar-se com seu irmão, porque só as orações de um coração pacífico poderão obter a reconciliação com Deus. O sacrifício mais agradável a Deus é a nossa paz, a concórdia fraterna e um povo cuja união seja reflexo da unidade que existe entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo»* José de Leão Cordeiro, «Cipriano de Cartago, De dominica oratione, 23», em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 280. *«Foi sobretudo na Igreja que uma e outra coisa se realizou, ou seja, a remissão dos pecados e também a recepção deste dom, onde estava o Espírito Santo... Com efeito, o Espírito Santo não habita em ninguém sem o Pai e o Filho [...] A remissão dos pecados, com a qual se destrói e aniquila o reino do espírito dividido em si mesmo, é por assim dizer uma ação própria do Espírito Santo, cooperando certamente o Pai e o Filho, visto que o próprio Espírito Santo é em certo modo a união do Pai e do Filho»* Isidro Pereira Lamelas, «Santo Agostinho, Serm. 71, 20.33», em *Santo Agostinho. Sermões 66-85*, trad. José António Gonçalves e Isidro Pereira Lamelas, *Phílokalía 12* (Lisboa: Alcalá, 2009), 159; Souza, «Constituição Lumen Gentium», 79, n.º 4.

bens e distribuíam o dinheiro por todos, de acordo com as necessidades de cada um. Como se tivessem uma só alma, frequentavam diariamente o templo, partiam o pão em suas casas e tomavam o alimento com alegria e simplicidade de coração» (At 2, 42.44-46). Como se depreende destes testemunhos fundacionais, a relação entre o Espírito e a Eucaristia, desde os primórdios do cristianismo, é confirmada pelo vínculo de unidade entre os membros da comunidade cristã.

Por estas razões, a frase inicial da epiclese de Hipólito, «*Nós Vos pedimos que envieis o vosso Espírito sobre a oblação da santa Igreja*», foi introduzida posteriormente²³⁴, assim como a anamnese e a oferta foram acrescentadas à narração da instituição. O modelo epiclético de Hipólito deu origem à epiclese antioquena, que culminará na Anáfora de São Basílio²³⁵, a partir da qual se vão desenvolver os sucessivos textos epicléticos que chegaram até nós.

Nós pecadores e teus indignos servos, suplicamos-Te e invocamos-Te, Benévolo, Bondoso e Senhor, adoramos-Te pela tua bondade, para que venha o teu Espírito Santo sobre nós, teus servos, e sobre estes dons, para que os santifiques e os presentes ao Santo dos santos, [a fim de que] este pão se torne no santo corpo do nosso Senhor Jesus Cristo, para a remissão dos pecados, e para a vida eterna daqueles que d'Ele participam. Este cálice [torne-se] no precioso sangue do Novo Testamento, de nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo, para a remissão [dos pecados] e para a vida eterna daqueles que d'Ele participam²³⁶.

Esta secção epiclética assume, na Igreja, um papel de relevada importância para a vida e a fé dos cristãos: somos nós a apresentar os dons ao Senhor, mas não é a ação humana que os santifica e converte no Corpo e no Sangue de Jesus Cristo. Ao celebrar a Eucaristia, a Igreja professa que é a ação divina a realizar tal conversão. Aquilo que nos compete é, humildemente, pedir e suplicar. Paralelamente, a unidade não é apenas fruto dos esforços de cada cristão, mas

²³⁴ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 57.

²³⁵ Outra Anáfora com um desenvolvimento epiclético ainda maior, atribuída à São Basílio de Cesareia: «*E, propondo os símbolos do sagrado Corpo e Sangue do teu Cristo, nós Te suplicamos e Te invocamos, Santo dos Santos, pela benevolência da tua bondade. Envia o teu Espírito Santo sobre nós e sobre estes dons que Te apresentamos, para que Ele os abençoe, os santifique e nos apresente [neste] pão o próprio Corpo precioso de nosso Senhor, Deus e Salvador Jesus Cristo, e [neste] cálice o próprio Sangue precioso de nosso Senhor, Deus e Salvador Jesus Cristo, derramado pela vida do mundo, mudando-os pelo teu Espírito Santo. E a todos nós, que participamos do único pão e do [único] cálice, une-nos uns aos outros na comunhão do único Espírito e faz que nenhum de nós participe do Corpo e Sangue do teu Cristo para juízo e condenação, mas que encontremos misericórdia e graça com todos os santos que Te foram agradáveis nos séculos, os Antepassados, os Pais, os Patriarcas, os Profetas, os Apóstolos, os Aautos, os Evangelistas, os Mártires, os Confessores, os Doutores e todo o espírito justo consumado na fé, de modo particular a Santíssima, Imaculada, Bendita por excelência, nossa gloriosa Senhora, a Mãe de Deus e sempre Virgem Maria, São João, o profeta, precursor e Baptista, os santos Apóstolos, dignos de todo o louvor, santo N., cuja memória celebramos, e todos os teus santos, por cujas orações [Te pedimos], ó Deus, Te dignes proteger-nos*». Cordeiro, «Anáfora Grega de São Basílio», 1127.

²³⁶ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 294-95.

é sobretudo ação do Espírito em cada membro, visando sempre uma dupla unidade: com Cristo, a Cabeça da Igreja, e com os irmãos, seu Corpo.

3.1.5. Narração da instituição e a consagração

Na noite em que Ele ia ser entregue,
tomou o pão,
dando graças Vos bendisse,
partiu-o e deu-o aos seus discípulos, dizendo:

TOMAI, TODOS, E COMEI:
ISTO É O MEU CORPO,
QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS.

De igual modo, no fim da Ceia,
tomou o cálice,
dando graças Vos bendisse
e deu-o aos seus discípulos, dizendo:

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.

Mediante as palavras e gesto de Cristo, realiza-se o sacrifício que o próprio Cristo instituiu na Última Ceia, quando ofereceu o seu Corpo e Sangue sob as espécies do pão e do vinho e os deu a comer e a beber aos Apóstolos, ao mesmo tempo que lhes confiou o mandato de perpetuar este mistério.²³⁷

A origem mais remota desta parte da Oração Eucarística encontra-se na liturgia judaica da refeição, e procede, nomeadamente, do *Qiddûš* (rito inicial da ceia – bênção do pão) e da *Birkat ha-mazon* (rito de conclusão com o cálice e a oração de ação de graças), em cumprimento da conhecida prescrição bíblica, anteriormente analisada: «*Então comerás e ficarás saciado, agradecendo ao SENHOR, teu Deus, pela terra ótima que te deu*» (Dt 8, 10).

As narrações neotestamentárias da instituição evidenciam, nos gestos de Jesus Cristo, homem judeu, a sua obediência à mencionada prescrição deteronómica: «*tomou o pão, dando graças Vos bendisse...tomou o cálice, dando graças Vos bendisse*».

²³⁷ Missal Romano, «IGMR, n.º 79 d», 36.

Esta modalidade de ação de graças, tendo como fundamento e referência a Sagrada Escritura, transita para a Eucaristia cristã. Esta, por sua vez, torna-se o lugar e o fundamento teológico, em torno da qual se constrói o formulário da oração eucarística para a nova comunidade cristã²³⁸. A própria elaboração das paleoanáforas antioquenas e alexandrinas pressupõe o contexto da refeição e, conseqüentemente, da ação de graças. Assim sendo, as etapas percorridas pelos textos narrativos da instituição são as seguintes²³⁹: a cristianização de Dt 8, 10; a eucaristia como o novo sacrifício universal de Mt 1, 11; a eucaristia como anúncio da morte de Cristo presente em 1Cor 11, 26; e, por fim, a narração da Última Ceia nos Evangelhos.

Na Oração Eucarística III, a narração da instituição começa na parte final da Epiclese I, que refere explicitamente o mandamento do Senhor: «...*que nos mandou celebrar estes mistérios*». Parece ser apenas uma frase de transição, mas o seu sentido é mais profundo. A conclusão da narração da instituição procede do mesmo modo: «...*fazei isto em memória de mim*». Desta forma, a assembleia celebrante passará a escutar os gestos e as palavras de Jesus na Última Ceia, na certeza de que esta ação litúrgica é o memorial da Páscoa do Senhor, em obediência ao seu *mandatum*.

Há uma semelhança com a ceia pascal judaica, concretamente com o seu segundo momento, denominado *anúncio pascal*, quando o filho mais novo perguntava ao pai de família as razões de aquela noite ser tão especial. Então, o pai explicava ao filho e a todos os presentes o simbolismo e circunstâncias dos alimentos servidos: o cordeiro, os ázimos, a pressa em partir, as ervas amargas. Tratava-se de uma catequese sobre o êxodo, para fazer compreender aos comensais que aquela ceia ritualizava a páscoa judaica da libertação, em obediência ao memorial instituído por YHWH, na saída do Egito.

Também a narração da instituição da Eucaristia suscita interrogações que, hipoteticamente, permanecem no silêncio do coração da assembleia celebrante. Dada a ausência do membro mais novo da comunidade cristã que não questiona o presidente da celebração sobre o motivo de a Eucaristia ser tão especial em relação às outras orações da Igreja, a própria Oração Eucarística III responde: é especial porque foi o próprio Jesus que «*nos mandou celebrar estes mistérios*», instituindo-os como memorial. A Igreja, antes de se confrontar com a narração da

²³⁸ «Locus theologicus scritturistico: *passagem privilegiada da Sagrada Escritura que a comunidade orante compreende como fundamento teológico sobre o qual se constrói o formulário de oração*» Cesare Girauda, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, anafora cristiana*, Analecta Biblica 92 (Roma: Biblical Institute Press, 1981), 386.

²³⁹ Sobre este percurso cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 272.

Ceia do Senhor, apresenta-se ao Pai como discípula e seguidora obediente de tão grande mandamento.

A liturgia cristã conhece três modos²⁴⁰ de introduzir a narração da instituição. A Oração Eucarística III escolhe, propositadamente, o da liturgia antioquena, como testemunha São Paulo ao dizer: «*na noite em que foi entregue...*» (1Cor 11, 23). Dizemos “propositadamente” porque Paulo alude à Última Ceia com um texto narrativo-descritivo, dado origem a esta secção da Oração Eucarística. Há também, da parte do Apóstolo, a intenção de corrigir a falta de unidade dos coríntios, uma grave conduta: «*ouço dizer que, quando vos reunis em assembleia, há divisões entre vós*» (1 Cor 11, 18). Portanto, o remédio contra as divisões comunitárias é a Eucaristia, celebrada em conformidade com o modelo instituído por Jesus: sem a unidade²⁴¹ não se pode celebrar o memorial da Páscoa do Senhor.

No texto original de 1Cor 11, 23, a frase de introdução à narração da Ceia do Senhor, em grego, é dita da seguinte forma: ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον²⁴²; e em latim: *Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur accepit panem*²⁴³. Ambos os verbos (παρεδίδετο e tradebatur) significam “era entregue”. Normalmente, a entrega de Jesus por causa da traição é a mais perceptível. Contudo, o verbo “entregar” está presente em três atos concomitantes: 1) na entrega feita por Judas (a traição); 2) na entrega que Jesus, ao morrer, faz de si mesmo ao Pai e: «*παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*», «entregou o espírito» (Jo 19, 30); 3) no ato de confiar à Igreja o memorial do pão eucarístico. São estas três entregas que recordamos na narração da instituição e consagração.

Note-se que, nesta perspectiva de memorial, a oração narrativa dirige-se a Deus Pai, embora pareça, por vezes, dirigir-se à assembleia, para que se recorde de quanto Jesus fez por ela. No fundo, a narração do evento que a Igreja proclama é a apresentação ao Pai da ação salvífica realizada por seu Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, a fim de que Ele, o Pai, se recorde dos frutos de tal redenção. Narrando ao Pai, a Igreja professa que o ato celebrativo é um

²⁴⁰ Cf. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 103.: 1) A introdução de acordo com o Cântico Romano: «*Qui pridie...*» «*Na véspera da sua paixão*»; 2) A introdução de acordo com a liturgia alexandrina que utiliza a partícula «*Otti*» «*Porque nosso Senhor Jesus Cristo...*»; 3) A introdução de acordo com a liturgia antioquena, que utiliza a frase de 1Cor 11, 23. (Algumas anáforas com a introdução alexandrina: cf. Cordeiro, «*Papiro de Der Baliseh*», 568; «*Anáfora Copta de São Basílio de Cesareia*», 1141; «*Anáfora Copta Alexandrina de São Cirilo*», 1148; «*Anáfora Grega Alexandrina de São Marcos*», 1145.

²⁴¹ Cf. Mazza, 102–4.

²⁴² Vilson Scholz, *Novo Testamento Interlinear* (Barueri SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004), 644. Texto grego The New Testament, 4ª ed., (São Paulo: Sociedades Bíblicas Unidas, 1994); Tradução em português Sociedade Bíblica do Brasil (tradução literal, 1994), (tradução de Almeida, Revista e Atualizada no Brasil, 2ª ed., 1993), (nova tradução na linguagem e hoje, 2000).

²⁴³ Paulo VI e João Paulo II, «*Nova Vulgata - Bibliorum Sacrorum Editio*», 25 de abril de 1979, https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html.

memorial divinamente instituído, por ela obediente recebido e comemorado na mais convicta esperança de receber os seus benefícios.

Por decisão de Paulo VI, as palavras da instituição são idênticas em todas as Orações Eucarísticas do Missal Romano²⁴⁴. Na Instrução Geral do Missal Romano (IGMR), n. 79 d, o título que designa este momento da celebração eucarística é: «a narração da instituição e consagração»²⁴⁵.

Do ponto de vista ritual, a narração da instituição, por si, não nos faz pensar na consagração. Os verbos no passado (*tomou, abençoou, partiu, deu*) parecem não se dirigir a Deus, mas referir apenas aos atos de Jesus na Última Ceia. Mas, se lermos o texto na perspetiva tipológica dos Padres da Igreja, entramos numa outra dimensão, que transcende a experiência e anula a distância temporal entre o rito atual e o evento histórico salvífico realizado, uma vez para sempre, por Jesus. É por esta razão que, no fim da narração da instituição e consagração, o presidente da celebração proclama: «*Mistério da fé!*».

Na narração da instituição e consagração, as palavras do sacerdote identificam-se com as de Jesus na Última Ceia. A rigor, as palavras do sacerdote já não são suas, mas de Cristo, e têm a eficácia própria das palavras de Cristo. Na Oração Eucarística, a narração da Última Ceia é narração da *instituição*, do ponto de vista literário, e, ao mesmo tempo, *consagração*, do ponto de vista teológico²⁴⁶. A tradição católica, no atinente à consagração, retira a sua originalidade e a sua lógica da tipologia bíblica aplicada à narração da instituição.

3.1.6. Anamnese e Oferta

Celebrando agora, Senhor, o memorial
da paixão redentora do vosso Filho,
da sua admirável ressurreição e ascensão aos Céus,
e esperando a sua vinda gloriosa,
nós Vos oferecemos, em ação de graças,
este sacrifício vivo e santo.

Olhai benignamente para a oblação da vossa Igreja:
vede nela a vítima que nos reconciliou convosco
e fazei que, alimentando-nos do Corpo e Sangue do vosso Filho,
cheios do seu Espírito Santo,
sejamos em Cristo um só corpo e um só espírito.

²⁴⁴ «...no entanto, tendo em conta razões de ordem pastoral e para facilitar a concelebração, ordenámos que as palavras do Senhor sejam as mesmas em todos os formulários do Cànone...» Paulo VI, «Constituição Apostólica: Missale Romanum», em *Missal Romano* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021), 16.

²⁴⁵ Este título não constava no texto da *Institutio generalis*, n. 55 do *Ordo missae* de 1969, aparecia apenas «Narração da instituição», a palavra consagração é acrescentada a partir da nova edição (1972).

²⁴⁶ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 273–74.

Em obediência a este mandamento – fazei isto em memória de mim – recebido de Cristo Senhor através dos Apóstolos, a Igreja celebra o memorial do Senhor, recordando de modo particular, a sua bem-aventurada paixão e gloriosa ressurreição e ascensão aos Céus²⁴⁷.

Neste memorial, a Igreja, de modo especial aquela que nesse momento e nesse lugar está reunida, oferece a Deus Pai, no Espírito Santo, a hóstia imaculada. A Igreja deseja que os fiéis não somente ofereçam a hóstia imaculada, mas aprendam a oferecer-se também a si mesmos e, por Cristo mediador, se esforcem por realizar, de dia para dia, a unidade perfeita com Deus e entre si, até que finalmente Deus seja tudo em todos²⁴⁸.

Esta epiclise inspira-se na Anáfora de Basílio: «*tornai-nos dignos Senhor para participar dos santos mistérios pela santificação da alma, do corpo e do Espírito Santo, para que sejamos um só corpo e um só espírito [...]*»²⁴⁹. Esta anáfora fundamenta-se em At 2,32 (abraçada a fé, é preciso ter um só coração e uma só alma) e em Ef 4,3-4 («*esforçando-vos por manter a unidade do Espírito, mediante o vínculo da paz. Há um só Corpo e um só Espírito*»).

Estamos no ápice da pedagogia do memorial, pois a Igreja é convidada a oferecer-se²⁵⁰ e a unir-se graças ao único²⁵¹ e irrepetível Sacrifício de Jesus. Este setor da Oração Eucarística põe a claro a ideia de que nenhum sacrifício humano tem valor se não estiver associado ao sacrifício de Cristo. Diz Pelagio Visentin:

Se a celebração [do] memorial com a invocação o Espírito Santo tem a força de tornar presente, aqui e agora, tudo o que Jesus realizou e expressou com o gesto da Última Ceia, em conexão com a imolação da cruz e a páscoa [...], é porque ele queria incluir-nos no sacrifício da “nova e eterna aliança” e dele fazer-nos participantes, seja qual fosse a geração a que pertencêssemos ao longo dos tempos²⁵².

²⁴⁷ Missal Romano, «IGMR, n.º 79 e», 37.

²⁴⁸ Missal Romano, «IGMR, n. 79 f», 37; Cf. Souza, «Constituição Sacrosanctum Concilium», 43, (SC, n.º 48); Cf. Mons. Jamil Alves de Souza, «Decreto Presbyterorum Ordinis», em *Concílio Vaticano II, documentos*, trad. Celso Pedro Silva (Brasília: Edições CNBB, sem data), 599–602, (PO, n.º 5); cf. Iones Paulus II, «Epistula ad universos Ecclesiae Episcopos: de SS. Eucharistiae Mysterio et Cultu», *Acta Apostolicae Sedis* 72, n.º 1 (1980): 142–46. *Eucharisticum mysterium*, n. 12.

²⁴⁹ «*Anáfora Alexandrina de Basílio*» em E. Mazza, *La celebrazione eucaristica*, 293-296.

²⁵⁰ «*...sabendo também que ninguém é digno d’Aquele que é ao mesmo tempo vítima e sumo sacerdote do grande Deus, se antes não se ofereceu a si mesmo a Deus como hóstia viva, santa, e não manifestou o culto espiritual agradável a Deus, se não apresentou a Deus este sacrifício de louvor e este coração contrito, que é o único sacrifício que nos pede Aquele que nos deu tudo...*» Cordeiro, «Gregório de Nazianzo», «Sermões, n.º 95 de Gregório de Nazianzo», 499.

²⁵¹ «*Não oferecemos também nós todos os dias o sacrifício? Certamente, mas fazendo o memorial da morte, que é uma só e não muitas... A nossa oferta, que se faz em memorial, é imagem daquela que Cristo fez de uma vez para sempre. De facto, nós oferecemos a mesma vítima. Por isso o sacrifício é único*» Cordeiro, «Homiliae in Hebraeos, 17, 3 de São João Crisóstomo», 637.

²⁵² Pelagio Visentini, «Eucaristia», em *Dicionário de Liturgia* (São Paulo: Edições Paulinas/Edições Paulistas, 1992), 408. Título original: Domenico Sartore e Achile M. Triacca (org.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1984.

Estamos a celebrar o grande memorial da Paixão de Cristo, em que se cumpre quanto diz o Evangelho de João: «ninguém tem mais amor do que quem dá a vida pelos seus amigos» (Jo 15, 13). É o memorial da entrega livre, gratuita e total do Senhor, uma entrega que é dom de si mesmo. Nada mais é possível acrescentar a este infinito de ato de amor, pois é inabarcável qualquer ação que pretenda superá-la. Por mais heroica que pretenda ser, nenhuma ação humana se lhe pode comparar. A sua entrega de Jesus é superabundante, excede tudo o que os necessitados de salvação e de santificação podem almejar. Só resta ao cristão, portanto, ser semelhante a Cristo na entrega e no dom de si.

Depois de ter dado primazia à memória de Deus, chegou o momento de evocar a memória da assembleia celebrante. O memorial celebrado, mais do que ativar a dimensão psicológica do sujeito celebrante, requer a sua configuração com Cristo²⁵³. Não se celebra o memorial da Páscoa do Senhor apenas para lembrar as suas palavras e os seus gestos na Última Ceia, mas sobretudo, como diz São Paulo, para aprender a oferecer «os nossos corpos como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus». Este deverá ser o nosso «verdadeiro culto, o espiritual» (Rm 12, 1).

Na primeira Carta de São Pedro também faz referência à dimensão associativa e unitiva dos nossos sacrifícios ao Sacrifício de Cristo: «[Ele] também padeceu por vós, deixando-vos o exemplo, para que sigais os seus passos» (1 Pd 2, 21). É, porém, a Carta de São Paulo aos Colossenses o texto que melhor fundamenta esta estrofe eucarística: «agora, alegre-me nos sofrimentos que suporto por vós e completo na minha carne o que falta às tribulações de Cristo, pelo seu Corpo, que é a Igreja» (Cl 1, 24).

Fomos salvos pelos sofrimentos de Cristo. A grandeza deste ato salvífico não reside na libertação dos nossos sofrimentos e sacrifícios neste mundo, sobretudo nos momentos de perseguição como nos testemunha o Novo Testamento, mas sim na unidade que Cristo cria entre o seu Corpo sofredor e os sofrimentos que se prolongam no tempo da Igreja, seu Corpo Místico.

Portanto, ao oferecer o Sacrifício de Cristo, devemos apresentar os nossos próprios sacrifícios, porque é no seu Corpo que também as nossas chagas podem ser curadas. É no Corpo Místico que encontramos a solidariedade fraterna e a graça do Espírito para suportar a cruz

²⁵³ «Com efeito, se Cristo Jesus, nosso Deus e Senhor, é o sumo sacerdote de Deus Pai e o primeiro que Se ofereceu a Si próprio em sacrifício ao Pai, e mandou que se fizesse isto em sua memória, não há dúvida de que só realiza o mistério de Cristo aquele sacerdote que reproduz o que Cristo fez, e então oferece na Igreja, a Deus Pai, o sacrifício verdadeiro e pleno, quando oferece segundo o modo como o próprio Cristo o ofereceu» Cordeiro, «Carta a Cecílio (Carta 63, 14) de Cipriano de Cartago», 301.

durante a nossa peregrinação na terra. Sozinhos, o peso do sofrimento torna-se insuportável, mais gerador de morte que caminho conducente à Vida.

Pela sua posição na Oração Eucarística, esta estrofe mostra que a Igreja apresenta à memória do Pai aquilo que o seu Filho cumpriu pela salvação da humanidade, sintetizando todo Mistério Pascal. Ao mesmo tempo que recorda, a Igreja oferece²⁵⁴ o pão (corpo entregue) e o cálice (sangue derramado). Até aqui, mantem-se a linha de raciocínio do memorial: Aquele que recordamos e os dons que oferecemos, o fazemos porque nos foi divinamente instituído.

A novidade não está tão-só no sacrifício sacramental, mas também no sacrifício espiritual: todo o nosso ser – orações, intenções, sacrifícios diários, alegrias e tristezas... – é apresentado a Deus, unindo-se, pela Igreja, ao Sacrifício de Cristo.

Os sujeitos da oferta estão em uma situação de memória, cujo objeto é o mistério pascal de Cristo: a paixão (*salutífera*), a ressurreição (*admirável*) e a ascensão ao céu. Esta memória, porém, não se limita ao passado, mas abre-se ao futuro: é a tensão escatológica entre o *já* e o *ainda-não*, na esperança da segunda vinda de Cristo glorioso. Por isso, como já referimos, a «*eucaristia é memorial do futuro*»²⁵⁵.

É muito oportuna, para este momento, a frase de Máximo o Confessor: «*as coisas do Antigo são sombras, as do Novo são imagens. A verdade é a condição das coisas futuras*». Neste mesmo horizonte, afirma E. Mazza que em «*Cristo todas as realidades veterotestamentárias encontraram o seu cumprimento; já não há mais cordeiro nem holocausto: há apenas Cristo que é a veritas destas realidades*»²⁵⁶.

Habitados ao pensamento ocidental, é espontâneo aplicar à Eucaristia a lógica causa e efeito do empirismo: celebramo-la no presente (efeito) porque no passado foi instituída na Última Ceia (causa). Não é que esta lógica seja errónea; só que, segundo o conceito oriental, como o de Máximo o Confessor, tem de se integrar na Eucaristia a lógica da “verdade do futuro”, a lógica da antecipação da realidade esperada, como testemunha o livro do Apocalipse.

O Cordeiro imolado tem o poder de abrir o livro selado (cf. Ap 5, 6-9), para revelar o cumprimento final da História. O sacrifício do Cordeiro, porém, não foi apenas em favor do povo de Israel, antes instaurou a universalização da salvação, destinada aos «*homens de todas as tribos, línguas, povos e nações*» (Ap 5, 9). Tudo culmina com o cântico triunfal dos eleitos

²⁵⁴ «...pois somos todos nós que, pelo pontífice, oferecemos a oblação» Cordeiro, «Homilia 15, 40 de Teodoro de Mopsuéstia», 682; e ainda «...todos rezamos e todos oferecemos este sacrifício» Cordeiro, «Quinta Catequese Mistagógica, 8 de Cirilo de Jerusalém», 492.

²⁵⁵ Verificar a nota 159 deste capítulo.

²⁵⁶ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 275.

no céu e com o banquete das núpcias do Cordeiro (cf. Ap 19, 1-10). O Aleluia²⁵⁷, que integrava os cânticos e hinos mencionados pelos evangelistas no fim da Última Ceia (Mt 26,30; Mc 14,26), reaparece no cântico final do Cordeiro, revelando em ambos os textos (Ap e Mt/Mc) um sentido escatológico-messiânico. Em suma, a Última Ceia e o triunfo do Cordeiro imolado não se compreendem sem a referência ao Dia do Senhor. A Eucaristia não é apenas o sacrifício de Cristo na cruz, é igualmente dom de imortalidade e garantia de vida eterna²⁵⁸.

Este momento anamnético ajuda-nos a inserir o sacramento da Eucaristia no mais amplo mistério de Deus e na economia da salvação. A presença real de Cristo e do seu sacrifício redentor, atualizada na celebração eucarística, insere-se no desígnio salvífico de Deus. A Igreja une-se ao sacrifício do Filho, com quem se torna um só corpo.

A invocação ao Espírito Santo dá-se, porque estamos diante de um evento transformador, não apenas no sentido de que o Espírito santifica as realidades, os gestos e as palavras que constituem a forma e a matéria do sacramento, tornando-os portadores do mistério de Cristo, mas também porque, o Espírito transforma e santifica a vida de cada um dos presentes, tornando-os portadores do mistério pascal.

Qual o comportamento mais correto diante deste Mistério? Antes de mais, deve-se abandonar toda a atitude mágica ou exotérica, pois não é para isso que se evoca o Espírito Santo. O gesto mais apropriado, talvez, é pôr-se no papel dos discípulos quando Jesus lhes explicava os mistérios do Reino. Aquando do anúncio da Paixão, depois da Transfiguração, Jesus exortava-os desta forma: *«prestai bem atenção ao que vou dizer-vos: o Filho do Homem vai ser entregue nas mãos dos homens. Eles, porém, não entendiam aquela linguagem, porque lhes estava velada, de modo que não compreendiam e tinham receio de o interrogar a esse respeito»* (Lc 9, 44-45). Pedro, que não queria deixar Jesus lavar-lhe os pés, ouve esta resposta: *«o que Eu estou a fazer tu não o entendes por agora, mas hás-de compreendê-lo depois»* (Jo 13, 6-7).

Esta pouca compreensão dos discípulos do Senhor também se aplica a nós no momento da celebração. Só a luz do Espírito, enviado pelo Pai em nome de Cristo, nos ensinará e nos recordará a grandeza deste “Mistério da fé” (cf. Jo 14, 26; 16, 12-14). Sem magia nem exoterismos, o Espírito Santo suscitará em nós as disposições necessárias para podermos unir o nosso sacrifício ao de Cristo e criar a unidade entre os irmãos.

²⁵⁷ Após a ceia pascal hebraica, realizava-se o cântico dos Salmos 113-118, os quais eram proclamados por um membro do grupo e os outros respondiam Aleluia à metade de cada versículo. Já na época de Jesus Cristo, estes Salmos eram cantados e interpretado com um sentido escatológico-messiânico.

²⁵⁸ Cf. Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio*, 31–38.

A beleza desta epiclese reside na história pessoal de salvação de cada membro da Igreja, irrepetível e incomparável, pois cada história salvífica é única, recebendo cada um a força atrativa do Espírito para Cristo e a força unitiva para com os irmãos. Esta é a razão pela qual se invoca o Espírito Santo, não só sobre os dons, mas também sobre a assembleia celebrante: para que a plenitude do Espírito – «*Spiritu eius Sancto repleti*» – realize em nós os frutos da Eucaristia. Diz A. García Ibáñez:

Todas as vezes que se celebra a Eucaristia realiza-se a obra da redenção: atua-se a reconciliação dos homens com Deus; na comunhão sacramental, os fiéis tornam-se concorpóreos e consanguíneos de Cristo, e participam mais plenamente da sua vida divina; recebem, com a sua carne vivificada pelo Espírito, o Espírito Santificador; crescem na caridade, vínculo da união perfeita com Deus e com todos os membros do corpo místico de Cristo, de modo que se reforça a unidade orgânica da Igreja; e obtêm, com o corpo do Senhor ressuscitado e glorificado, a garantia da vida eterna [...].²⁵⁹

Na verdade, a epiclese é uma súplica pelos frutos da liturgia eucarística aos que vão comungar o corpo e o sangue de Cristo²⁶⁰. A epiclese ressalta e qualifica a assembleia na sua essência, porque a Eucaristia não é uma reunião de indivíduos, mas a congregação de redimidos que, pelo vínculo da caridade, pedem e testemunham a unidade como dom do Espírito. Este é o valor teológica da assembleia celebrante, que a diferencia de qualquer outro tipo de reunião. O valor e a garantia dos frutos da Eucaristia pertencem ao Espírito Santo, que mantém os discípulos unidos a Cristo e entre si. É este mesmo Espírito que age no hoje da celebração para provocar o mesmo efeito na assembleia celebrante.

3.1.7. As intercessões

O Espírito Santo faça de nós uma oferenda permanente,
a fim de alcançarmos a herança eterna,
em companhia dos vossos eleitos,
com a Virgem santa Maria, Mãe de Deus, são José, seu esposo,
os bem-aventurados Apóstolos e gloriosos Mártires,
[Santo N. Santo do dia ou Santo padroeiro]
e todos os Santos,
por cuja intercessão esperamos sempre o vosso auxílio.

Por este sacrifício de reconciliação,
dai, Senhor, a salvação e a paz ao mundo inteiro;
confirmai a vossa Igreja na fé e na caridade,

²⁵⁹ Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, 631. Para um melhor aprofundamento desta temática, ler o capítulo 12 desta obra.

²⁶⁰ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 276.

ao longo da sua peregrinação na terra,
com o vosso servo, o nosso papa N.,
o nosso bispo N.
e todos os bispos e ministros sagrados,
e todo o povo por Vós redimido.

Atendei benignamente às preces desta família,
que Vos dignastes reunir na vossa presença.
Reconduzi a Vós, Pai de misericórdia,
todos os vossos filhos dispersos.

Lembra-Vos dos nossos irmãos defuntos
e de todos os que morreram na vossa amizade.
Acolhei-os com bondade no vosso reino,
onde também nós esperamos ser recebidos,
para vivermos com eles eternamente na vossa glória,
por Jesus Cristo, nosso Senhor.
Por Ele concedei ao mundo todos os bens.

Por elas [intercessões] se exprime que a Eucaristia é celebrada em comunhão com toda a Igreja, tanto do Céu como da terra, e que a oblação é feita em proveito dela e de todos os seus membros, vivos e defuntos, chamados todos a tomar parte na redenção e salvação adquirida pelo Corpo e Sangue de Cristo.²⁶¹

As intercessões da Oração Eucarística têm como origem primordial a consciência da comunidade celebrante de se encontrar perante a fonte da graça, Jesus Cristo, presente no santíssimo Sacramento do altar. Por isso, embora se situem na parte final da Oração Eucarística, não significa que elas tenham um caráter secundário ou se assemelhem à “oração dos fiéis”, feita na Liturgia da Palavra.

As intercessões dividem-se em três partes: pela Igreja gloriosa, pela Igreja peregrina e pela Igreja que se purifica. Esta estrutura faz ver que a Igreja se apresenta diante de Deus, num contexto de memorial, muito mais do que uma simples suplicante. Ela professa e celebra a fé, na perfeita unidade adquirida a partir do sacrifício de Cristo que, redimindo o Povo de Deus, estabeleceu a plena comunhão entre o céu e a terra. Afirma Pelagio Visentini:

A comunidade cristã celebrante sentiu, desde os primeiros séculos, a necessidade de exprimir a sua profunda unidade com a igreja peregrina sobre a terra, e também com a que já se encontra na glória do céu. O núcleo essencial [das intercessões] consiste em sentir-se em plena sintonia com a bela realidade eclesial que se chama «comunhão dos santos»²⁶².

Da certeza desta fonte de graça que é Cristo, brotam as intercessões da Igreja, que se reconhece necessitada de suplicar a Deus por si e pelo mundo. Professada esta fé, a Igreja

²⁶¹ Missal Romano, «IGMR, n.º 79 g», 37.

²⁶² Visentini, «Eucaristia», 410.

espera, concomitantemente, receber os frutos da celebração do sacrifício eucarístico. É por isso que, neste momento da celebração, se pede por todos os que estão na Igreja, vivos e irmãos defuntos²⁶³, significando, assim, que os frutos da Eucaristia não se destinam apenas a uma parcela do Corpo de Cristo.

Na Oração Eucarística III, a primeira súplica dirigida ao Pai tem como tema o sacrifício. Que significa este sacrifício agradável a Deus? Porque é associado à herança eterna, com a presença da Virgem Maria e de todos os santos? Porque é que se pede ao Pai para que o Espírito Santo nos torne uma oferenda permanente? A origem inspiradora encontra-se na intercessão da Anáfora de São João Crisóstomo:

Nós Te oferecemos também, este culto espiritual pelos Pais, os Patriarcas, os Profetas, os Apóstolos, os Pregadores, os Evangelistas, os Mártires, os Confessores, os castos que entraram em repouso na fé e por todos os justos consumados na fé (*em voz alta*), e acima de tudo a Santíssima, Pura, Gloriosíssima e Bendita Senhora nossa, a Mãe de Deus e sempre Virgem Maria, São João Batista, o precursor, e os santos Apóstolos, dignos de todo o louvor, e santo N., de quem fazemos memória, e todos os Santos, por cujas orações [Te pedimos], Senhor Deus, Te dignes proteger-nos.²⁶⁴

A introdução das intercessões na Oração Eucarística III, embora se inspire nesta liturgia oriental, sofrerá uma transformação significativa. Até então, entendia-se por sacrífico o culto prestado ao Pai por meio da hóstia consagrada, identificada realmente com Cristo e, portanto, a «oblação pura» (*post sanctus*), o «sacrifício vivo e santo» (*anamnese*) e «a vítima que nos reconciliou com o Pai» (*oferita*). Agora, porém, a primeira súplica ao Pai que Ele nos torne, como Cristo, uma oferenda permanente, por meio do Espírito Santo.

Esta é a grande novidade que traz o cristianismo: «*ter um culto cuja essência esteja não na ritualidade, mas sim na relação com Cristo*»²⁶⁵. Nota-se que nos encontramos diante dum grande divisor de águas, como se depreende da “teologia do templo”, atrás referida (no *Sanctus*). A verdadeira liturgia, mais que num espaço físico, acontece onde houver relação com Cristo, por meio do Espírito Santo. Por outras palavras, o que mais conta já não é a linha ritual, mas a relacional.

Eis, pois, a primeira dimensão suplicante da Igreja presente na abertura das intercessões: a vida configurada com Cristo, a vida destinada à comunhão plena com Cristo. O Espírito Santo transforma-nos em oferta agradável a Deus, em oferenda permanente e, ao mesmo tempo,

²⁶³ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 342–43.

²⁶⁴ Cordeiro, «Anáfora de São João Crisóstomo», 1120-1121.

²⁶⁵ Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 118.

capacita-nos para receber a herança eterna. O ingresso no Reino «*exige uma vida que seja culto ao Pai em Cristo e no Espírito*»²⁶⁶.

Se a graça da unidade já era solicitada nas estrofes anteriores da Oração Eucarística III, aqui evidencia-se a unidade com Cristo. A súplica por este tipo de unidade deve-se ao facto de que, para nos configurarmos com alguém, é preciso do vínculo da unidade, fruto da comunhão no mesmo Espírito. Note-se que estamos, novamente, perante um evento transformador, uma espécie de “terceira epiclese” em que, mais uma vez, se invoca o Espírito Santo.

A secção de abertura das intercessões da Oração Eucarística III deixa-nos já uma primeira e grande lição: não se celebra a Eucaristia para louvar e prestar culto a Deus a partir de uma série de ritos, rubricas e protocolos, mas a partir da vida de cada um como culto espiritual agradável a Deus, o que só pode acontecer numa vida cristificada, isto é «por Cristo, com Cristo e em Cristo», para o Pai, «na unidade do Espírito Santo», aqui e agora e «pelos séculos dos séculos». Em síntese, importa que o cristão, mais do que *fazer culto*, *se torne culto*.

O Templo é, agora, a pessoa de Jesus Cristo, e a nova liturgia consiste em saciar a fome e sede de salvação neste novo Templo, comungando o Corpo e Sangue de Cristo. Neste Templo não há dias e horas prescritas para o adorar. Aqui, a adoração, o louvor e a ação de graças transcendem o tempo e o espaço. O Corpo de Cristo é o novo Templo reconstruído em três dias (cf. Jo 2, 19), o seu Corpo glorioso é maior que qualquer templo (cf. Mt 12, 6), é só através do seu Corpo glorioso de Cristo que os seus discípulos podem ser (re)conduzidos à unidade de vida e receber a herança eterna.

A participação nesta herança é-nos testemunhada no contexto da Última Ceia, no anúncio de Jesus aos discípulos: «*vós sois os que permaneceram sempre junto de mim nas minhas provações, e Eu disponho do Reino a vosso favor, como meu Pai dispõe dele a meu favor, a fim de que comais e bebais à minha mesa, no meu Reino*». Este tema, aplicado à Igreja, encontra-se em Didaqué: «*reúne-a dos quatro ventos, esta igreja santificada, no teu reino, que preparaste para ela*»²⁶⁷. (Did. X, 5).

Como se pode verificar, o reino prometido, «*a herança prometida*», destina-se àqueles que estão unidos a Cristo, pelo vínculo da Eucaristia, pois «*o ingresso no reino prometido exige [...] a plenitude da caridade que frutifica na unidade*»²⁶⁸. Noutras palavras, é preciso que o Espírito Santo faça de nós uma «*oferenda permanente*» ao Pai, a fim de sermos «*um só corpo e um só espírito*» com Cristo e com os irmãos.

²⁶⁶ Mazza, 119.

²⁶⁷ Lamelas, «Didaqué X, 5», em *Padres da Igreja*, 13:94.

²⁶⁸ Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 119.

Aparece, em seguida, uma lista de Santos, «*por cuja intercessão esperamos sempre*» algum auxílio, pois foram testemunhas autênticas desta vida transformada em culto a Deus. A Igreja recorda, dentro da Oração Eucarística, a Mãe de Deus, os apóstolos, os mártires e os santos. A razão principal não reside na exemplaridade da vida dos santos, nem na obtenção de algum auxílio – motivação moral e interesseira.

É a própria natureza da anáfora eucarística que exige a comemoração dos vivos e dos mortos, as duas categorias de fiéis mencionadas na Oração Eucarística. O memorial de Cristo, na Eucaristia, abarca todos os santos, todos os membros da Igreja por quem é oferecido «*este sacrifício vivo e santo*».

Há uma questão intrigante: porque é que se pede e se oferece este sacrifício pelos apóstolos, pelos mártires, pelos santos, etc.? Já não são santos? O motivo é este: a Eucaristia é a «oblação pura» que é oferecida pelos santos e pelos pecadores. Pelos pecadores, para suplicar a salvação, que só ocorre na comunhão com todos «num só corpo e num só espírito» em Cristo; pelos santos, para declarar que, mesmo sendo santos, só estão salvos porque integram o mesmo Corpo de Cristo²⁶⁹.

Diz E. Mazza:

O anúncio do Reino de Deus está no centro da mensagem de Jesus e a salvação por Ele realizada é descrita, em João, como um reunir na unidade: «*Jesus devia morrer pela nação e não só pela nação, mas também para congregar na unidade os filhos de Deus que estavam dispersos*» (Jo 11, 51-52). O tema das intercessões, portanto, é o mesmo tema da celebração eucarística: a redenção de Cristo, que se manifesta como unidade²⁷⁰.

A meta da transformação numa «*oferenda permanente*» não se deve restringir aos limites do templo físico da Igreja, mas destina-se a ser um testemunho credível no mundo e para o mundo. A unidade de vida por Cristo, com Cristo e em Cristo, não se circunscreve ao benefício particular de cada membro da Igreja ou mesmo à Igreja no seu conjunto. É um benefício que se destina, também, ao mundo. Por meio deste «sacrifício de reconciliação», celebrado na Eucaristia, a Igreja pede ao Pai a paz e a salvação para o mundo inteiro.

A visão centrípeta inicial da Igreja («*um povo reunido por Deus que de um extremo ao outro da terra Lhe ofereça uma oblação pura*» – *post-sanctus*), deixa espaço a uma visão centrífuga, descentrada de si. Ainda que, à primeira vista, pareça que a Igreja só pede por si, como aquela que cumpre um *mandatum*, verifica-se, porém, que ela se autocompreende e se empenha a favor do mundo inteiro. Esta autocompreensão é fruto da mensagem salvífica de

²⁶⁹ Cf. Zizioulas, *Eucaristia e regno di Dio*, 56–59.

²⁷⁰ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 277.

Jesus: «*Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância*» (Jo 10, 10); e ainda: «*Eu não vim chamar os justos, mas os pecadores*» (Mc 2, 17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32).

As intercessões regressam, depois, ao seio da comunidade eclesial: *família convocada e peregrina na terra, o papa, os bispos, o clero, todo o povo de Deus redimido e todos os filhos dispersos*. Apesar de a Eucaristia ser uma ação de graças do Povo de Deus, presidida pelo próprio Cristo, através dos seus ministros ordenados, ela nunca é fechada sobre si mesma.

Aparentemente, parece que esta estrofe vai contra a visão eclesial do Concílio Vaticano II, a Igreja como Povo de Deus. A estrofe, ao ser proclamada diante da assembleia, dá a entender que se reza apenas pelo papa, bispos e ministros sagrados, e só depois, lá na parte final, se menciona Povo de Deus. Tal interpretação, porém, é errónea, pois a intercessão começa por suplicar pela Igreja («*confirmai a vossa Igreja na fé e na caridade*²⁷¹») e conclui com a mesma súplica («*todo o povo por vós redimido*»).

Neste sentido, ao inserir a hierarquia da Igreja dentro desta estrofe, pretende-se afirmar, também, que ela faz parte do povo redimido por Cristo. A conclusão das intercessões vinca a natureza da assembleia celebrante, proclamando que a Igreja é uma «*família [...] reunida na presença*» de Deus. Esta é uma feliz expressão da Oração Eucarística, porque se parte de uma realidade antropológica universal: a experiência familiar. Esta temática abre e fecha a Oração Eucarística III: começa na sua secção anamnética (*post Sanctus*) recordando que somos o Povo por Deus reunido para Lhe oferecer uma oblação pura, e conclui com as intercessões a enfatizar que este povo é a *família de Deus reunida para estar na sua presença*.

Na intercessão pede-se que o Pai reúna não apenas os cristãos católicos, mas todos os seus “filhos dispersos”. É um grande testemunho de fraternidade, condição ontológica da pessoa humana, tanto dos que vivem na Casa do Pai, como dos que não são católicos e nem mesmo cristãos. «*Na verdade, não podemos invocar a Deus como Pai de todos se nos recusarmos a agir fraternalmente em relação a alguns homens criados à imagem de Deus*» (NA, n.º 5)²⁷².

Esta estrofe é fruto da eclesiologia do Concílio Vaticano II. Ao Povo de Deus pertencem, sem dúvidas, os católicos, «*apoiados na Sagrada Escritura e na Tradição*²⁷³» (LG, 14), mas também «*os batizados [...] com o nome de cristãos, embora não professem integralmente a fé*

²⁷¹ Para a Igreja se pede que seja confirmada na fé e na caridade. Originalmente esta estrofe se refaz na Anáfora de Hipólito que pedia para a Igreja a confirmação da fé na verdade. O acréscimo que se fez com o termine caridade, provém da Didaqué «*Recorda-te, Senhor, da tua Igreja [...] e a aperfeiçoes no teu amor (ágape)*» Did X, 5. Cf. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 121; cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 289.291; cf. Lamelas, *Os Padres da Igreja. Dos Apóstolos a Constantino*, 13:94.

²⁷² Mons. Jamil Alves de Souza, «Declaração Nostra Aetate», em *Concílio Vaticano II, documentos*, trad. Ary E. Pintarelli (Brasília: Edições CNBB, 2018), 666.

²⁷³ Souza, «Constituição Lumen Gentium», 96–97.

ou não conservem a unidade de comunhão com o Sucessor de Pedro²⁷⁴» (LG, 15). Tenham-se em consideração igualmente:

os que ainda não receberam o Evangelho [...] em primeiro lugar, o povo ao qual foram dados os testamentos e as promessas e do qual nasceu Cristo segundo a carne, [...] os muçulmanos, e [...] aqueles, que sem culpa, ignoram o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus de coração sincero e, sob o influxo da graça, tentam cumprir por obras a sua vontade [...]. Aqueles que, não sem a graça divina, se esforçam por seguir uma vida reta. Pois tudo o que de bem e verdadeiro se encontra entre eles, é considerado pela Igreja como uma preparação evangélica²⁷⁵. (LG, 16)

Por «dispersão» entende-se a situação dos pecadores e dos não-cristãos. A fonte de inspiração desta estrofe é o mesmo texto acima mencionado Jo 11, 52, porque a morte e o sacrifício de Cristo na Cruz são interpretados com alcance universal: deu a vida por todos e não por alguns, a fim de reunir os filhos «dispersos», longe de seu Pai.

As intercessões terminam com a recordação dos defuntos, para quem se pede o acolhimento no Reino de Deus, onde esperamos também, um dia, ser recebidos e encontrá-los, e desfrutar para sempre da glória do Senhor. Na linha eclesiológica do Vaticano II, neste momento recordam-se os «irmãos defuntos» e «todos os que morreram na vossa amizade». Com estes pretende-se englobar os não-cristãos, segundo a LG, 16.

Por fim, a Oração Eucarística III, como foi dito na introdução do capítulo, é a ideal para as missas de exequiais e dos fiéis defuntos, precisamente pela sua riqueza teológica e bíblica²⁷⁶.

²⁷⁴ Souza, 97–98.

²⁷⁵ Souza, 98–99.

²⁷⁶ «Se morremos com Cristo, acreditamos que também com Ele viveremos. 9Sabemos que Cristo, ressuscitado de entre os mortos, já não morrerá; a morte não tem mais domínio sobre Ele» (Rm 6, 8-9); «Cristo ressuscitou dos mortos, como primícias dos que morreram. Porque, assim como por um homem veio a morte, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. E, como todos morrem em Adão, assim em Cristo todos voltarão a receber a vida» (1 Cor 15, 20-22); «todos seremos transformados; os mortos ressuscitarão incorruptíveis e nós seremos transformados. É, de facto, necessário que este ser corruptível se revista de incorruptibilidade e que este ser mortal se revista de imortalidade» (1 Cor 15, 51-53); «Jesus Cristo, aquele que morreu, mais, que ressuscitou, que está à direita de Deus é quem intercede por nós. Quem poderá separar-nos do amor de Cristo? Estou convencido de que nem a morte [...] poderá separar-nos do amor de Deus que está em Cristo Jesus, Senhor nosso» (cf. Rm 8, 34-35.38.39); «Esta é a morada de Deus entre os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo e o próprio Deus estará com eles e será o seu Deus. Ele enxugará todas as lágrimas dos seus olhos; e não haverá mais morte, nem luto, nem pranto, nem dor.» (Ap 21, 2-4); «Caríssimos, agora já somos filhos de Deus, mas não se manifestou ainda o que havemos de ser. O que sabemos é que, quando Ele se manifestar, seremos semelhantes a Ele, porque o veremos tal como Ele é» (1 Jo 3, 2); «Depois disto, apareceu na visão uma multidão enorme que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas. Estavam de pé com túnicas brancas diante do trono e diante do Cordeiro, e com palmas na mão. Aclamavam em alta voz: “A salvação pertence ao nosso Deus, que está sentado no trono, e ao Cordeiro”. Então, um dos seres viventes tomou a palavra e disse-me: “Estes, que estão vestidos de túnicas brancas, quem são e donde vieram?”. Eu respondi-lhe: “Meu senhor, tu é que sabes”. Ele disse-me: “Estes são os que vêm da grande tribulação; lavaram as suas túnicas e as branquearam no sangue do Cordeiro. Por isso, estão diante do trono de Deus e servem-no, noite e dia, [...]. Nunca mais passarão fome nem sede; nem o sol nem o calor ardente cairão sobre eles, porque o Cordeiro que está no meio do trono os apascentará e conduzirá às fontes de água viva; e Deus enxugará todas as lágrimas dos seus olhos”» (cf. Ap 7, 9-17).

Não é por acaso que ela, no período da experimentação, foi a escolhida para a celebração da Eucaristia a 13 de janeiro de 1968²⁷⁷, por ocasião do 25º aniversário da morte do pai de Paulo VI, o Sr. Jorge Montini (Giorgio Montini).

3.1.8. A doxologia final

Por Cristo, com Cristo, em Cristo,
a Vós, Deus Pai todo-poderoso,
na unidade do Espírito Santo,
toda a honra e toda a glória
agora e para sempre.
O povo aclama:
Amen.

«*Exprime a glorificação de Deus e é ratificada e concluída pela aclamação Amen do povo*»²⁷⁸.

No termo das orações eucarísticas volta-se ao tema do começo, ao louvor. O texto, idêntico em todas as anáforas, é retirado do Cântone Romano e professa a fé trinitária. De facto, «*esta intensa experiência religiosa que é a ação de graças deixa o homem incapaz de ulteriores palavras*»²⁷⁹.

Face a este tão grande e inefável Mistério, além de uma verdadeira contemplação, restamos apenas proclamar o Santo nome de Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. Esta doxologia final, na sua forma sintética, exalta a glória de Deus perante a assembleia celebrante.

O *Amen*²⁸⁰ dos fiéis ratifica a doxologia final e toda a Oração Eucarística proclamada e presidida pelo sacerdote. O *Amen* é o selo da celebração eucarística, sacramento da unidade da

²⁷⁷ Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 357.

²⁷⁸ Missal Romano, «IGMR, n. 79 h», 37.

²⁷⁹ Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 125.

²⁸⁰ Foi uma palavra herdada do hebraico, sem jamais ter sido traduzida, que significa: confirmo, seguro, estável, válido. No Antigo Testamento era uma aclamação com a qual alguém, sobretudo a comunidade, manifestava o seu consenso e a aceitação daquilo que lhe era proposto. Com esta palavra se concluem as orações. Simbolicamente Deus é chamado como «Deus do Amen»: «Aquele que desejar ser abençoado neste país, será abençoado em nome do “Deus fiel”» (cf. Is 65,16). Na missa, o Amen tem uma relevância particular, especialmente em dois momentos: à conclusão da Oração Eucarística, sublinhando o comum acordo que o presidente proclamou em seu nome, e na Comunhão quando o ministro declara «o Corpo de Cristo», este Amen exprime a sua profissão de fé neste momento privilegiado. Cf. José Aldazábal, «Amen», em *Dizionario sintetico di Liturgia* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001), 26–27.

Igreja. Porque o *Amen* dos fiéis na celebração exprime uma total identificação entre a assembleia reunida e o sacerdote, pode-se concluir que este é, realmente, a voz da Igreja²⁸¹.

Por isso, integram-se mutuamente a função sacerdotal de presidir à Eucaristia *in persona Christi* e a função de presidente da celebração *in persona Ecclesiae*. O presidente da celebração, enquanto exerce o seu sacerdócio ministerial, testemunha a unidade entre Cristo e o Pai, e, enquanto oferece o sacrifício vivo e santo em nome do Povo de Deus, testemunha a unidade entre ele próprio e a comunidade celebrante.

Neste sentido, o *Amen* aclamado pelo povo tem uma dúplice função: 1) professa a fé na unidade entre o Pai e o Filho; 2) testemunha esta mesma unidade na vida cristã do povo e na relação entre quem preside à celebração e os restantes irmãos. É a aclamação mais breve, mais simples e mais forte de toda a celebração.

O *Amen* exprime a mais autêntica relação de fé e de amor, de proximidade e de acolhimento, porque Cristo é o *Amen* de Deus à humanidade, e em Cristo o homem também pode dizer *Amen* a Deus e aos irmãos. Este *Amen*, como o *Sanctus*, tem a força de unir o céu e a terra. Neste *Amen* é toda a Igreja que aclama: a peregrina, a da glória, a do purgatório, a de nós todos. Aclama conosco e, com a nossa voz e por nós, com toda a criação e todo o universo²⁸².

²⁸¹ Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 278.E. Mazza, *La celebrazione eucaristica*, p. 278.

²⁸² Silva, *Nascemos da Páscoa. O memorial do mistério pascal*, 291.

CONCLUSÃO

Com base na investigação realizada, concluímos que o memorial, enquanto celebração litúrgica, brota da oração do crente que exprime a sua plena confiança em Deus, fruto da experiência relacional e salvífica entre Deus e o homem, Deus que quer vir em auxílio da humanidade para a libertar, salvar e conduzir à vida eterna. Lei perpétua que tem a força de romper o tempo e o espaço, o memorial nunca será circunscrito aos acontecimentos do passado. Esta é a ideia de base presente no memorial de YHWH, no memorial da Páscoa do Senhor e na Oração Eucarística III.

Há um elemento comum e diferenciador entre as páscoas judaica e cristã. O elemento comum é que o mesmo Deus que salva é o mesmo Deus que institui o memorial; a assembleia celebra o memorial não só para se lembrar de Deus, mas sobretudo para cumprir o mandamento do Senhor: *«aquele dia será para vós um memorial, e vós festejá-lo-eis como uma festa em honra do Senhor. Ao longo das vossas gerações, deveis festejá-la como uma lei perpétua»* (Ex 12, 14.17); *«fazei isto em memória de mim»* (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24.25). A ausência explícita do *mandatum* do Senhor em Mt e Mc não significa que a Eucaristia celebrada por estas comunidades em questão fosse desprovida da categoria do memorial. Assim como no Antigo Testamento a ação libertadora de YHWH, fruto da fidelidade à sua Palavra, se torna memorial perpétuo e modelo para a celebração litúrgico-judaica das gerações futuras, assim também a ação redentora de Cristo, Filho de Deus e Verbo incarnado, se torna memorial para os cristãos, tendo como base o rito da Última Ceia.

O elemento diferenciador é que o pão e o vinho, na ceia do Senhor, já não são mais o pão do sofrimento que os antepassados comeram, mas fonte de vida eterna para quantos desfrutam deste abundante banquete. O pão e o vinho, elementos fundamentais da Ceia do Senhor são realmente o seu Corpo sacrificado e o Sangue da nova e eterna Aliança. A morte de Cristo e o seu sacrifício pascal na Cruz são a Páscoa no Novo Testamento.

A comunidade cristã primitiva, acolhendo obedientemente o *mandatum* do Senhor, procurou celebrar de diferentes formas o memorial do Senhor. As mudanças rituais não demoraram muito a acontecer, inclusive no seio de uma mesma tradição litúrgica, como é o caso da liturgia antioquena. No princípio as comunidades cristãs gozavam de uma liberdade de composição da oração de ação de graças, não sendo possível afirmar que havia uma única forma de celebrar a Eucaristia.

A ausência da refeição propriamente dita é um elemento que irá provocar as transformações nas orações de ação de graças, quando comparadas com a liturgia judaica da ceia festiva. Acresce que, nas paleoanáforas cristãs, são perceptíveis tanto a influência da liturgia judaica (dos judeus convertidos ao cristianismo) como o trabalho das comunidades cristãs primitivas (interpretando a novidade da Páscoa de Cristo).

O caráter sacrificial da Oração Eucarística tem, também, a sua influência na liturgia sacrificial do Templo de Jerusalém, exercida tipologicamente pela Comunidade dos Terapeutas. As primeiras súplicas da Oração Eucarística, compostas por dois pedidos (pela unidade e pela paz), brotam da experiência de perseguição e martírio das primeiras comunidades cristãs.

Ao longo de mais de um milénio, a Igreja Católica de rito latino só possuía uma Anáfora Eucarística (o Cântone Romano). Após o Concílio Vaticano II deu-se um longo percurso para que as novas anáforas pudessem ser inseridas no Missal de Paulo VI. A Igreja percorreu um longo itinerário de nomeações de comissões para a execução dos documentos conciliares; de grupos de estudo para analisar situações delicadas como foi o fenómeno da livre composição; de contraposições saudáveis oriundas de perspetivas diversas dentro da Igreja; de tensões entre as Congregações do Culto Divino e a Congregação para a Doutrina da Fé; de integração das várias Congregações visando a melhor implementação e execução das novas Orações Eucarísticas (Congregação para o Culto Divino, Congregação para a Doutrina da Fé, Congregação para os Bispos, Congregação para o Clero); de aprendizagens e equilíbrio entre os poderes de Roma e o poder das Conferências Episcopais. Todo este caminho, afinal, contribuiu para fortalecer a unidade entre as Igrejas. O processo demorou cerca de dez anos, desde a publicação da *Sacrosanctum Concilium* até à publicação da Carta Circular sobre as Orações Eucarísticas.

Entre as novas anáforas eucarísticas, a Oração Eucarística III é a que melhor mostra a relação entre Deus e a humanidade a partir da Eucaristia: somos a sua Família, por Ele reunida e congregada, para celebrar o memorial da Páscoa do seu Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, sob a ação do Espírito Santo, cumprindo obedientemente o seu *mandatum*: «*fazei isto em memória de mim*».

A Oração Eucarística III é uma excelente ferramenta educativa e evangelizadora, educando o povo cristão a elevar a Deus o devido louvor, não apenas com palavras, mas acima de tudo com a própria vida. O cume da pedagogia presente nesta Oração Eucarística é conduzir os envolvidos na celebração a uma participação mais ativa, consciente e piedosa. Não se celebra a Eucaristia como memorial do Senhor apenas para pedir ao Pai que se recorde do sacrifício

vivo e santo do seu Filho, mas, outrossim, para nos associarmos a este mesmo sacrifício, oferecendo-se cada um ao Pai, a exemplo de Cristo.

Anamnese e epiclese são um binómio inseparável em toda a Oração Eucarística. Por um lado, recordamos os feitos da graça de Deus em Jesus Cristo, concedendo aos homens o perdão, a salvação e a vida eterna; por outro, atualizam-se os benefícios frutíferos da nossa salvação. É sob a ação do Espírito Santo que a assembleia celebrante encontra a sua identidade: a congregação dos redimidos que, pelo vínculo da caridade, testemunham a unidade como dom do Espírito do Ressuscitado.

Notam-se nesta Oração Eucarística três significativas ações pneumatológicas, sempre no contexto da transformação. Pede-se ao Pai que envie o Espírito Santo para: 1) transformar os dons do pão e do vinho no Corpo e Sangue do Senhor; 2) reunir num só corpo e num só espírito os que vão comungar a Eucaristia (o dom da unidade); 3) tornar cada filho de Deus numa oferenda permanente a fim de alcançar herança eterna.

Por fim, a Oração Eucarística III é fruto de uma influência das várias anáforas eucarísticas de tradições antioquena, alexandrina e romana, que servem de pano de fundo para a sua composição. Entre elas destacam-se: Anáfora Grega de São João Crisóstomo, Anáfora Grega de São Basílio, Anáfora Siríaca de São Tiago, Anáfora de Hipólito, Papiro de Estrasburgo, Cânone Romano. Esta variada Tradição vem acompanhada de uma excelente fundamentação bíblica, sobretudo na secção pelos «irmãos defuntos», o que faz com que esta Oração Eucarística seja a mais apropriada para as missas exequiais e pelos mortos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldazábal, José. «Amen». Em *Dizionario sintetico di Liturgia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- Aldazabal, José. «Memorial». Em *Dicionário elementar de liturgia*. Lisboa: Paulinas, 2007.
- Bartolomé, Juan José. *Pablo de Tarso: Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo*. 3^o ed., Vol. 7. 17 vols. Claves Cristianas. Madrid: Editorial CCS, 2010.
- Bazaglia, Paulo. *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*. Traduzido por Irineu Rabuske. 2^a ed.,. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1997.
- Benzi, Guido. *Paolo e il suo Vangelo. La vita, la missione e le lettere. Nuova ediz.* Brescia: Queriniana, 2018.
- Bugnini, Annibale. *La riforma liturgica (1948-1975)*. 1^o ed.,. Biblioteca «Ephemerides Liturgicae Subsidia» a cura di Alessandro Pistoia e Achille M. Triacca 30. Roma: CLV, 1983.
- Catecismo da Igreja Católica. «A comunhão da Igreja do Céu e da Terra, n.º 954-958». Gráfica Coimbra, 1993.
- Charles, Robert Henry, Erich Weidinger, e George Shodde. *Livro dos Jubileus*. Traduzido por L.F.S. Prado. Acedido 20 de junho de 2023. chrome-extension://efaidnbmnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.autoresespiritasclassicos.com/Evangelhos%20Apocrifos/Apocrifos/1/O%20Livro%20dos%20Jubileus%20(Texto%20Et%20C%20ADope%20-%20Completo).pdf.
- Chupungco, Anscar. *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*. 2^a ed.,. Vol. 2. 7 vols. Anàmnesis 3. Genova-Milano: Marietti, 1989.
- Commissione Liturgica del grande giubileo dell'anno deumilla. *Vieni Santo Spirito. Sussidio liturgico per l'anno 1998*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997.
- Conferência Episcopal Portuguesa. «Cânone Romano». Em *Missal Romano*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.
- . «Oração Eucarística III». Em *Missal Romano*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.
- . «Prefácio Comum IV». Em *Missal Romano*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.
- Cordeiro, José de Leão. «Anáfora de Addai e Mari». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. 1^a ed.,. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «Cânone Romano». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «Cipriano de Cartago, De dominica oratione, 23». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «Concílio de Cartago (419), n.º 103». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «Concílio de Milevo (412), n.º 12». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

- . «Concílio Quinisexto (692), n.º 81». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «II Concílio de Vaison (529), n.º 3». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «Irineu de Lião, Livro IV, 18, 1». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «Liber Ponticalis, n.º 8». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «Orígenes, De Pascha, n.º 33». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- . «Sacramentário Veronense ou Leonino». Em *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- Del Valle, Carlos. *La Misná*. 2ª., Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- Dell'Orto, Umberto, e Saverio Xeres. *L' antichità cristiana. Dalle origini della Chiesa alla divaricazione tra Oriente ed Occidente*. 1ª., Vol. 1. 4 vols. Manuale di storia della Chiesa. Brescia: Morcelliana, 2022.
- Di Sante, Carmine. *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*. Traduzido por João Aníbal Garcia Soares Ferreira. Biblioteca de estudos bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1989.
- Galbiati, Enrico. *L'Eucaristia nella Bibbia*. Milano: Jaca book, 1968.
- Galvagno, Germano, e Federico Giuntoli. *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco*. Vol. 2. Graphé. Torino: Elledici, 2014.
- García López, Félix. *El Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 2003.
- Gilliéron, Bernard. «Memoriale». Em *Lessico dei termini biblici*, traduzido por Domenico Tomasetto. Leumann-Torino: Elledici, 2000.
- Ginzberg, Louis, e Baaz Cohen. *Index*. Vol. 1. The Legends of the Jews. Philadelphia: The Jewish Publications Society of America, 1946.
- Giraud, Cesare. *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*. 2ª ed., Cinisello Balsamo - Milano: Edizioni San Paolo, 2007.
- . *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, anafora cristiana*. Analecta Biblica 92. Roma: Biblical Institute Press, 1981.
- Grillo, Andrea. *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*. 15 vols. Nuovo Corso di Teologia Sistemática 8. Brescia: Queriniana, 2019.
- Gut, Brenno. «Epistola ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū». *Notitiae* 4, n.º 5–6 (1968): 80.
- . «Indications pour faciliter la catéchèse des Anaphores de la Messe». *Notitiae* 4, n.º 4–5 (1968): 80.
- Hanggi, Anton, e Irmgard Pahl. *Prex Eucharistica*. Fribourg: Aschendorff Verlag, 1968.
- Herculano Alves (coord.). *Nova Bíblia dos Capuchinhos*. Traduzido por Arnaldo Pinto Cardoso. 1ª., Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 1998.
- Ibáñez, Ángel García. *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*. 1ª ed., Roma: EDUSC, 2006.
- Ibáñez, José Antonio Abad, e Manuel Garrido Bonaño. *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*. 3ª ed., Madrid: Ediciones Palavra, 1997.

- Ionnes Paulus II. «Epistula ad universos Ecclesiae Episcopos: de SS. Eucharistiae Mysterio et Cultu». *Acta Apostolicae Sedis* 72, n.º 1 (1980).
- Jeremias, Joachim. *Le parole dell'Ultima cena*. Traduzido por Mario Verdesca. Edizione italiana a cura di Franco Ronchi. Brescia: Paideia Editrice, 1973.
- Jungmann, Josef Andreas. *La Liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*. Paris: Éditions du Cerf, 1962.
- . *Missarum sollemnia*. Edizione Anastatica. Vol. 2. Milano: Ancora, 2004.
- Lamelas, Isidro Pereira. *Os Padres da Igreja. Dos Apóstolos a Constantino*. Vol. 13. Estudos Teológicos. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.
- . «Santo Agostinho, Serm. 71, 20.33». Em *Santo Agostinho. Sermões 66-85*, traduzido por José António Gonçalves e Isidro Pereira Lamelas. Vol. 4. Philokalia 12. Lisboa: Alcalá, 2009.
- Léon-Dufour, Xavier. «Memorial». Em *Vocabulário de teologia bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.
- Lourenço, João Duarte. *O tempo de Jesus: o mundo e as instituições judaicas*. Varia. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.
- Machado Siqueira, Tércio. «A história da Páscoa: memorial da libertação». Em *A Bíblia como memória dos pobres*. Estudos Bíblicos 1. Petrópolis: Vozes, 1986.
- Marsili, Salvatore. *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*. 2ª ed., 7 vols. Anàmnesis 1. Genova-Milano: Marietti, 1979.
- Mazza, Enrico. *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. 1ª ed., Bologna: EDB, 2003.
- . *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*. Biblioteca «Ephemerides Liturgicae Subsidia» a cura di Elena Massimi 62. Roma: CLV, 1996.
- . *Le odierne preghiere eucaristiche*. 3ª., Bologna: EDB, 2014.
- . *O Novo Testamento e a Ceia do Senhor*. 1ª., Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2018.
- . «Papiro de Strasburgo». Em *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. Bologna: EDB, 2003.
- . *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle Chiese*. Traduzido por R. Larini e W. Larini. Bose-Biella: Qiqajon, 1996.
- Middleton, R. D. «The Eucharistic Prayers of the Didache». *The Journal of Theological Studies* 36, n.º 143 (1935): 259–67.
- Neunheuser, Burkhard. «Memorial». Em *Dicionário de Liturgia, 727*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- . «Memorial». Em *Dicionário de Liturgia, 727*. São Paulo: Edições Paulinas/Edições Paulistas, 1992.
- . «Memoriale». Em *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 1168. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2001.
- Palmero, Santiago Alonso. *La Eucaristía en la reflexión teológica de Salvatore Marsili*. Napoli: Chirico, 2002.
- Paulo VI. «Constituição Apostólica: Missale Romanum». Em *Missal Romano*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.
- Paulo VI e João Paulo II. «Nova Vulgata - Bibliorum Sacrorum Editio», 25 de abril de 1979. https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html.
- Pereira, Isidro. «ἔμβολος». Em *Dicionário grego-português e português-grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961.
- Richard, Pablo. «Bíblia: memória histórica dos pobres», *A Bíblia como memória dos pobres*, 1 (1986): 20.

- Rossano, Pietro, Gianfranco Ravasi, e Antonio Girlanda. «Alleanza». Em *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Cinisello Balsamo - Milano: Edizioni Paoline, 1989.
- Rusconi, Carlo. «ἀναμνησκω». Em *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- . «εὐλογέω». Em *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- . «εὐχαριστέω». Em *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- Sacra Congregatio Rituum. «Decretum Preces Eucharisticae et Praefationes». *Notitiae* 4, n.º 5–6 (1968): 80.
- . «Instructio Altera». *Acta Apostolicae Sedis* 59, n.º 1 (1967): 1231.
- . «Normae pro adhibendis Precibus Eucharisticis». *Notitiae* 4, n.º 5–6 (1968): 80.
- . «Praefationes». *Notitiae* 4, n.º 5–6 (1968): 80.
- . «Preces Eucharisticae». *Notitiae* 4, n.º 5–6 (1968): 80.
- Scholz, Vilson. *Novo Testamento Interlinear*. Barueri SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- Schürmann, Heinz. «Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20». *Theologische Quartalschrift* 135, n.º 3 (1955): 345.
- Silva, Luís Manuel Pereira da. *Nascemos da Páscoa. O memorial do mistério pascal*. 1ª., Hodie 4. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.
- Souza, Mons. Jamil Alves de. «Constituição Lumen Gentium». Em *Concílio Vaticano II, documentos*, traduzido por Ary E. Pintarelli. Brasília: Edições CNBB, 2018.
- . «Constituição Sacrosanctum Concilium». Em *Concílio Vaticano II, documentos*, traduzido por Dom José Maria Maione. Brasília: Edições CNBB, 2018.
- . «Declaração Nostra Aetate». Em *Concílio Vaticano II, documentos*, traduzido por Ary E. Pintarelli. Brasília: Edições CNBB, 2018.
- . «Decreto Orientalium Ecclesiarum». Em *Concílio Vaticano II, documentos*, traduzido por Dom André Augusto Vecchi. Brasília: Edições CNBB, 2018.
- . «Decreto Presbyterorum Ordinis». Em *Concílio Vaticano II, documentos*, traduzido por Celso Pedro Silva. Brasília: Edições CNBB, sem data.
- Tabera, Arturo. «Carta Circular sobre as Orações Eucarísticas». *Revista Eclesiastica Brasileira* 33, n.º 131 (1973).
- . «Carta-Circular sobre as Orações Eucarísticas, aos Presidentes das Conferências Episcopais». *L'Osservatore Romano*, 24 de junho de 1973.
- Tabera, Arturus. «Litterae Circulares, ad Conferentiarum Episcopaliū Prasides de Precibus Eucharisticis». *Acta Apostolicae Sedis* 65, n.º 1 (27 de abril de 1973).
- Thurian, Max. *L'Eucaristia, memoriale del Signore*. Roma: AVE, 1967.
- Vagaggini, Cipriano. *Il Canone Della Messa E la Riforma Liturgica*. Vol. 4. Quaderni di Rivista Liturgica. Torino: Elle Di Ci, 1966.
- Visentini, Pelagio. «Eucaristia». Em *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Edições Paulinas/Edições Paulistas, 1992.
- Wiéner, Claude. *O Livro do Êxodo*. Cadernos bíblicos 37. Lisboa: Difusora Bíblica, 1992.
- Zizioulas, Ioannis. *Eucaristia e regno di Dio*. Traduzido por Antonio Ranzolin, Lino Breda, e Riccardo Larini. Magnano: Qiqajon, 1996.