



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOSÉ ANDRÉ DOS SANTOS FERREIRA

**A CELEBRAÇÃO EUCARÍSTICA COMO LUGAR
PRIVILEGIADO DA COMUNICAÇÃO DE DEUS**

Dissertação Final
sob orientação de:
Dr. Luís Manuel Pereira da Silva

Lisboa
2015

INTRODUÇÃO

“O homem não pode não comunicar.” Com esta expressão iniciou B. Cescon¹ a conferência de abertura do 41.º Encontro Nacional de Pastoral Litúrgica, a 27 de julho de 2015, em Fátima, intitulada «A liturgia: comunicação global». B. Cescon fazia referência ao primeiro dos cinco axiomas da teoria da comunicação, enunciado por investigadores americanos, vindos de diferentes áreas do saber, que formulam uma teoria da comunicação associada à Escola de Palo Alto, também conhecida como “Colégio Invisível”. Esta Escola perspetiva a «comunicação como processo permanente que integra múltiplos modos de comportamento como a fala, o gesto, o olhar, o espaço interindividual. Se todo o comportamento é comunicação, as relações humanas seriam um vasto sistema de comunicação.»²

Sendo ou não conhecedor deste axioma, o comportamento humano tem vindo a comprovar a veracidade deste adágio da Escola de Palo Alto. A comunicação e os seus meios, as novas redes que eles estabeleceram e os novos comportamentos que instituíram tornaram-se um princípio quase vital, sem o qual parece impossível sobreviver.

Plenamente conscientes deste mundo, onde a comunicação impera, quisemos perceber qual o enquadramento da liturgia, de forma particular da celebração da eucaristia. Como se enquadra a celebração da eucaristia, sempre associada a um rito, com o mundo das comunicações, cada vez mais dinâmicas e sempre em evolução?

Com o presente trabalho, queremos, em primeiro lugar, retomar a Constituição do Concílio Vaticano II sobre a Revelação. Na perspetiva dos padres conciliares, o «Deus invisível, na abundância do seu amor, fala aos homens como a amigos e dialoga com eles»³. Deus, que São João descreve como sendo amor⁴, comunica-Se aos homens, porque o amor é difuso! Nesta Revelação de Deus aos homens, o princípio da comunicação torna-se fundamental. Não

1 Bruno Cescon é um sacerdote italiano, doutorado em Sagrada Liturgia, que atualmente leciona Liturgia e Comunicação Social e O Sujeito Celebrante, no Pontifício Instituto Litúrgico de Santo Anselmo, em Roma. Jornalista profissional, é diretor do semanário diocesano *Il Popolo* e autor de *La liturgia nel postmoderno*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012.

2 C.M. FILHO (org.), *Dicionário da Comunicação*, Paulus Editora, São Paulo, 2009, 171.

3 Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina (*Dei Verbum*), 2, in *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002.

4 1Jo 4,7

podendo os homens não comunicar e querendo Deus convidá-los «à comunhão com Ele e nela os receber»⁵, usará das suas “faculdades” para Se tornar audível. Necessariamente, a Revelação culminará na Liturgia enquanto celebração da história das comunicações de Deus com a humanidade em ato. Uma história continuada na celebração da Eucaristia⁶.

A Eucaristia, sendo uma ação sagrada, não deixa, por isso, de ser celebrada por homens. A comunicação que Deus faz em cada celebração eucarística é realizada na assembleia eclesial, comunidade humana. Também esta comunidade, sendo constituída por homens, ali reunida não poderá não comunicar, e não o fazer de modo humano.

O âmbito deste trabalho é o de olhar para a celebração da Eucaristia como o lugar privilegiado da comunicação de Deus, título deste trabalho. Uma comunicação que, por condescendência divina, respeita as formas de comunicação humana. Os homens, que não comunicam apenas através de palavras, possuem uma capacidade comunicativa não-verbal. Deste modo, é importante olhar para esta dimensão na celebração da Eucaristia. Numa perspetiva litúrgica, serão os gestos de toda a comunidade celebrante uma simples quebra na cadência monótona das palavras? Não o sendo, deveremos ser capazes de resgatar o valor comunicativo da gestualidade litúrgica. Torna-se um imperativo pastoral, como seres incapazes de não comunicar, perguntarmo-nos o que estamos a comunicar com os gestos que realizamos e o que verdadeiramente deveria ser comunicado!

No seguimento deste objetivo, estruturámos o nosso estudo em três capítulos. No I Capítulo, intitulado «A história da salvação como comunicação de Deus», tentaremos olhar para a Revelação como um ato próprio de comunicação. Deus que chamou tudo à existência pela palavra, não deixou de dirigir a sua palavra à humanidade ao longo dos tempos. Estas comunicações divinas, que foram adquirindo densidade ao longo da história, realizaram-se por palavras e gestos concretos. Nesta progressividade comunicativa a Palavra divina tornou-se gesto concreto em Jesus Cristo, comunicador perfeito.

O II Capítulo, na senda da comunicação divina, pretende ser um estudo da Eucaristia como um evento próprio da comunicação de Deus, como o próprio nome indica. Cristo, com a

5 Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina (*Dei Verbum*), 2

6 Constituição sobre a Sagrada Liturgia (*Lumen Gentium*), 11, in *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002.

Sua ascensão, não privou a humanidade da verdadeira comunicação divina. Aquilo que era visível em Jesus Cristo, pelo Mistério Pascal, passou aos sacramentos. A Eucaristia, o mais sublime de todos os sacramentos, conservando o memorial da Sua Paixão, ponto alto da comunicação de Cristo, é o lugar privilegiado da realização da comunicação entre Deus e os homens.

No III Capítulo, «A comunicação na Eucaristia», pretende estudar o modo próprio desta comunicação, centrando a atenção na comunicação não-verbal, de modo particular, aquela realizada através dos gestos litúrgicos, dando para isso, exemplos concretos. Os gestos litúrgicos devem favorecer, a partir de uma execução consciente dos mesmos, a comunicação teantrópica, isto é, a comunicação entre Deus e os homens, que a celebração da eucaristia privilegia. No estudo da gestualidade litúrgica seguimos a linha de pensamento de C. Cibien, um dos três organizadores do *Dizionario San Paolo de Liturgia*.

Devemos afirmar que esta dissertação, *A celebração da eucaristia como o lugar privilegiado da comunicação de Deus*, é como que um preâmbulo necessário a um trabalho muito mais vasto e profundo. Reposicionar a dimensão comunicativa à liturgia é uma necessidade pastoral dos nossos dias, em que o homem celebrativo se entende por excelência um ser comunicativo. Os estudos nesta área, entre comunicação e liturgia, são atualmente muito vastos e evidentemente que não pudemos abordar todas as suas vertentes. Pensámos oportuno estruturar, neste trabalho, alguns princípios sobre a importância da comunicação na liturgia que podem ser fundamentais a posteriores estudos, que aqui encontram uma introdução ao tema.

A bibliografia sobre a importância da comunicação na liturgia e seus ambientes é, também ela, muito ampla, pelo que optámos por nos centrar naquela que é mais próxima, e de mais fácil acesso, no universo português. Desta forma, o leitor que queira aprofundar o tema, explorando outras vertentes do estudo entre comunicação e liturgia, não terá dificuldade em aceder a obras fundamentais nesta área.

No intento de cumprir o nosso objetivo, desenvolvemos este trabalho seguindo as orientações metodológicas da Faculdade de Teologia de Lisboa, da Universidade Católica Portuguesa.

CAPÍTULO I – A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO COMO COMUNICAÇÃO DE DEUS

Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e tornar conhecido o mistério da sua vontade, por meio do qual os homens, através de Cristo, Verbo Incarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e n'Ele se tornam participantes na natureza divina. Por consequência, em virtude desta revelação, Deus invisível, na abundância do seu amor, fala aos homens como a amigos e dialoga com eles, para os convidar à comunhão com Ele e nela os receber (DV, n.º 2)

Deus, que «quer que todos os homens sejam salvos e cheguem a conhecimento da verdade» (1Tm 2,4). Muitas vezes e de muitos modos, falou aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas» (Hb 1,1), e quando chegou a plenitude dos tempos enviou o Seu Filho, Verbo feito carne, ungido pelo Espírito Santo, a evangelizar os pobres e curar os contritos de coração, como «médico da carne e do espírito», Mediador entre Deus e os homens. Com efeito, a sua humanidade, unida à pessoa do Verbo, foi instrumento da nossa salvação. Por isso, em Cristo «se realizou plenamente a nossa reconciliação [com Deus] e se nos foi dada a plenitude do culto divino» (S.C. n.º 5).

Neste primeiro momento da nossa dissertação, queremos refletir sobre a visão conciliar sobre a Revelação. Através da Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina, promulgada por Paulo VI a 18 de novembro de 1965, o Concílio Vaticano II apresentava a manifestação de Deus à humanidade pelo diálogo. Esta visão dialógica da Revelação permite-nos estudá-la através dos princípios da comunicação, onde Deus age como emissor de uma mensagem de salvação dirigida aos homens, como um diálogo entre amigos. Deus, que deseja conduzir todos à salvação, usou formas humanas para Se comunicar com a humanidade, segundo o princípio da “condescendência Divina”. Este Capítulo I segue um percurso circular e concêntrico, retomando determinados conceitos e temas para os aprofundar cada vez mais, com o objetivo de aproximar o leitor ao centro da Revelação enquanto comunicação de Deus aos homens.

1.1. A comunicação de Deus

No princípio, Deus criou todas as coisas pela Palavra. Esta afirmação é evidente a partir da leitura do relato da criação no Livro do Genesis. Daquela leitura surge a imagem de um Deus que pela sua palavra chama toda a criação à existência (cf. GN 1,26-27). Esta imagem permite-nos afirmar que Deus cria pela Palavra e que essa Palavra comunica ser e sentido: Ele «cria com a Palavra, cria falando, pronunciando uma Palavra eficaz, comunicando-Se. “Disse Deus [...] e foi assim.”»¹ Desde o momento da criação, a comunicação por palavras é o meio privilegiado através do qual Deus se relaciona com o mundo das coisas criadas e, por conseguinte, com o próprio homem. O homem, criado à imagem e semelhança de um Deus que se manifesta através da comunicação, não poderia deixar de ser também ele um comunicador. O Deus uno e trino, desde as origens, torna-Se, para a comunidade humana, «a fonte, a origem, o modelo e o protótipo de toda a comunicação»².

Numa perspetiva linear, onde uma ação desencadeia uma reação, a palavra pronunciada por qualquer emissor provoca no recetor o desejo de resposta. Admitindo este princípio, a palavra criadora, pronunciada por Deus, instiga uma resposta à humanidade. Envolvida, desde as suas origens, por este diálogo criador, a humanidade no seu todo é compreensível através dos

1 F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, 105.

2 F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 73.

princípios de comunicação. A propósito desta afirmação, Maria das Graças e Silva defende na sua obra, intitulada *A Igreja e a evangelização pela TV*, que a fecundação, como primeiro instante da vida de cada ser, é um importante ato de comunicação. Neste sentido, a mesma autora defende que, a partir deste “sopro de vida”, qual palavra emitida, «toda a pessoa busca ansiosamente ser parte deste movimento circular maravilhoso, que sai de alguém como mensagem enviada para voltar a alguém como mensagem recuperada»³.

Inserido neste movimento circular, descrito por M. G. da Silva, entre mensagem enviada e mensagem recuperada, cada homem torna-se um comunicador inato. Este facto possibilita que o ser humano tenha a capacidade de se relacionar com tudo aquilo que o rodeia: comunica com o seu meio, do ponto de vista biológico; comunica com os seus semelhantes, criando laços interpessoais, do ponto de vista psicológico e social; e comunica, claro, com Deus, numa perspectiva transcendental.⁴

Deus, com quem o homem comunica, é o fundamento e a génese de toda a comunicação humana. Sendo apenas Um, existe em relação, em virtude da comunhão entre as três Pessoas divinas. Este é o mistério central da fé cristã.

«A Trindade é una. Nós não confessamos três deuses, mas um só Deus em três Pessoas: “a Trindade consubstancial”. As Pessoas divinas não dividem entre Si a divindade única; cada uma delas é Deus por inteiro: “O Pai é aquilo mesmo que o Filho, o Filho aquilo mesmo que o Pai, o Pai e o Filho aquilo mesmo que o Espírito Santo, ou seja, um único Deus por natureza.”»⁵

Ao falarmos de um Deus “comunitário”, onde as três Pessoas divinas se relacionam, destaca-se o aspeto da comunhão. «A comunhão é a relação característica entre as pessoas, pois apenas os seres pessoais podem entrar em comunhão, abrir-se uns aos outros e sermos uns para os outros. Nisto consiste o mistério da comunicação»⁶, defende Felicísimo Martínez.

Quando afirmamos que a comunicação divina se funda na comunhão trinitária, percebemos que existe uma intrínseca relação entre os termos comunhão, do latim *communio*, e

3 M. G. e SILVA, *A Igreja e a evangelização pela TV*, Edições Paulistas, São Paulo, 1991, 61.

4 Cf. M. G. e SILVA, *A Igreja e a evangelização pela TV*, 61 - 62.

5 *Catecismo da Igreja Católica*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1997, número 254.

6 F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 88.

comunicação, do latim *communicatio*. Relação entre os dois termos que é perceptível ao longo da história humana. Ao recuarmos até à Idade Média, percebemos que quando se falava em comunhão, falava-se exclusivamente da receção da Sagrada Eucaristia; e quando se pretendia evidenciar qualquer elemento da experiência comunitária, usava-se o termo *communicatio*, nome latino cujo verbo é *communicare*.⁷

Quanto ao sentido original da palavra comunhão, o *Dicionário Crítico de Teologia* esclarece que *communio* é uma palavra latina composta por *cum* e *munis*. *Munis* é um derivado de *munus*, que evoca o sentido de carga levada em comum ou dever. Na mesma obra, dirigida por J-Y. Lacoste, o sentido clássico do termo *communio* remete-nos para o sentido da partilha de uma mesma carga. Os padres da Igreja adotaram este sentido dando-lhe um tom propriamente cristão. No latim patrístico, é Deus que se comunica à sua Igreja (na sua Palavra, nos ministérios e sacramentos, de forma especial na Eucaristia).⁸ Por outro lado, o termo *communicatio* tem origem no adjetivo *unicus*. Deste modo, *communicare* tem um sentido ativo, de “fazer parte de”, ou um sentido passivo, de “estar em comum”. Porém, o efeito último da comunicação, independentemente do sentido em questão, é sempre a comunhão.⁹ Ora, comunicação e comunhão interrelacionam-se mutuamente, numa dimensão de proporção direta.

Dominique Wolton, pensador da comunicação e diretor da revista internacional *Hermès*, numa das suas obras mais conhecidas, *Pensar a Comunicação*¹⁰, explica que, para entender o sentido amplo da palavra “comunicação” e a sua ambivalência, é necessário recuar à história da sua etimologia. Neste exercício académico, é possível distinguir dois sentidos dados à palavra: um primeiro sentido surge, segundo D. Wolton, no século XII e remete para a ideia de comunhão ou partilha. Para este pensador da comunicação, aquilo que todos procuramos através do uso da comunicação é a comunhão. A comunicação possibilita a criação de uma maior proximidade entre todos, esbatendo as fronteiras do espaço e do tempo. A procura e a partilha com o outro são o nível mais profundo da comunicação, que não será extinto pela progressiva laicização do uso da palavra comunicação. No século XVI, surge um novo sentido, ligado ao desenvolvimento

7 Cf. J-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario AKAL crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007, 268.

8 Cf. J-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario AKAL crítico de Teología*, 268.

9 Cf. J-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario AKAL crítico de Teología*, 268.

10 D. WOLTON, *Pensar a Comunicação*, DIFEL, Lisboa, 1999.

técnico, em primeiro lugar pela imprensa, em que a comunicação era sinónimo de transmissão ou difusão. Estes dois sentidos dados à palavra perspetivam as duas dimensões atribuídas à comunicação: uma dimensão normativa, ligada à partilha como valor e ideal; e uma dimensão funcional, aliada à difusão e à interação enquanto factos.¹¹

Evidentemente que a “comunicação”, tal como a entende D. Wolton, não pode ser reduzida aos esquemas conceptuais das escolas de comunicação, que tendem a conceptualizar o termo. Entre estas escolas, merecem, neste trabalho, especial atenção as duas que tiveram maior projeção no século xx: a Escola Processual, que estuda a comunicação como simples transmissão de informação, e a Escola Semiótica, que conceptualiza a comunicação como processo pelo qual uma pessoa é capaz de afetar o estado de espírito ou comportamento de outrem¹². Para D. Wolton, não poderemos reduzir a comunicação a um simples processo de transmissão de informação, nem a um processo capaz de influenciar comportamentos. Os estudos realizados por ambas as escolas, não isolados, mas complementados, podem ajudar-nos a entender a relação existente entre a comunicação e comunhão, e por esta correspondência, as afinidades entre a comunicação humana e a comunicação divina. Uma relação que é válida porque as definições atribuídas à comunicação por estas duas escolas dizem respeito à dimensão funcional, um segundo sentido em relação ao sentido original da palavra comunicação, como descreve D. Wolton.

A comunicação humana só poderá encontrar as suas raízes na comunicação que existe na comunhão trinitária. A comunicação que existe em Deus só pode ser intuída por aproximação e no sentido mais amplo, ultrapassa o simples sentido da funcionalidade da comunicação. Nuno Brás argumenta que «a comunicação ultrapassa [...] de longe, a simples transmissão de informação ou a indução de emoções em alguém»¹³, como entendem as Escolas Processual e Semiótica, respetivamente. Nuno Brás afirma que «para o ser humano, comunicar não é simplesmente fazer passar uma mensagem, através de um canal, de um emissor a um recetor»¹⁴. A comunicação não pode ser vista como algo que seja complementar ou até acidental na vida

11 Cf. D. WOLTON, *Pensar a Comunicação*, 27 a 28.

12 J. FISKE, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, ASA, Porto, 1997, 14.

13 N. B. S. MARTINS, *Cristo o Comunicador Perfeito – Delineamento de uma teologia da comunicação à luz da Instrução Pastoral *Communio et Progressio**, Edições Didaskalia, Lisboa, 2000, 10.

14 N. B. S. MARTINS, *Cristo o Comunicador Perfeito*, 9-10

da humanidade. Para o autor, comunicar «é o único modo de ser completamente humano»¹⁵. A comunicação marca profundamente a pessoa humana, porque os homens, criados à imagem e semelhança de Deus, se aproximam cada vez mais do sentido último da comunicação – que é a comunhão – quanto mais perto estiverem de ser imagem da comunicação trinitária.¹⁶

Pensamos estar agora em condições de perceber melhor a afirmação de Martínez: «No discurso sobre a Trindade está em jogo o sentido e o destino da comunhão e da comunicação.»¹⁷ Nesta afirmação está subjacente o princípio fundamental da Instrução Pastoral *Communio et Progressio*, onde «comunicar não é apenas exprimir ideias ou manifestar sentimentos; no seu mais profundo significado, é doação de si mesmo, por amor»¹⁸. Na continuidade desta linha de pensamento, quanto mais nos doarmos uns aos outros, melhores comunicadores seremos, não esquecendo que o modelo desta nossa doação deve estar em Deus. Apenas a Trindade é capaz de se projetar para além de si mesma, sem que deixe de ser quem ela é, e isso acontece porque só Deus é radicalmente amor, comunhão e comunicação.¹⁹ Esta afirmação é possível porque, para além dos debates acerca da Trindade imanente e da Trindade económica, muito além da eventual incompreensibilidade do significado das clássicas formulações acerca da doutrina da Trindade²⁰, Deus Se revelou através da sua autocomunicação. Se tal não tivesse acontecido, jamais poderíamos enunciar aquilo que para nós será sempre um Mistério, não por carência de significado, mas devido ao excesso de sentido.

Quando assumimos a comunicação no seu sentido mais profundo e primordial, enquanto doação de Si mesmo, por amor, teremos de afirmar que Deus não comunica apenas um conjunto de verdades, é Ele próprio que Se comunica, tal como defende K. Rahner ao afirmar que

«na história coletiva e individual da salvação não aparecem no imediato conosco quaisquer poderes misteriosos em representação de Deus, pelo contrário, o Deus uno aparece e Se dá em verdade, de forma absolutamente singular, inconfundível e insubstituível

15 N. B. S. MARTINS, *Cristo o Comunicador Perfeito*, 11

16 Cf. *Communio et Progressio*, 8

17 J. Bernard in F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 75

18 *Communio et Progressio*, 11

19 F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 93

20 Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe – Introducción al concepto de cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona, 1979, 167

chega ali onde nós estamos, e nós recebemo-l’O como este Deus, estritamente como Ele mesmo»²¹.

A comunicação divina à humanidade pode ser compreendida através de um esquema dialógico, no qual Deus fala aos homens como a amigos. Com isto, não queremos defender que um qualquer esquema possa explicar na totalidade a comunicação em Deus, e de Deus com a humanidade. Esta convicção, do diálogo divino com a humanidade, é expressa desde logo pela Constituição Dogmática sobre a Divina Revelação, do Concílio Vaticano II, tendo presente que este falar de Deus, pelo menos em contexto veterotestamentário, será sempre uma metáfora. «Por consequência, em virtude desta revelação, Deus invisível, na abundância do seu amor, fala aos homens como a amigos e dialoga com eles, para os convidar à comunhão com Ele e nela os receber.»²²

Deus não fala como nós, e em sentido absoluto Deus não articula palavras como nós, homens. Deus dialoga conosco através da boca dos profetas, encontra-nos na «“palavra” da natureza» e na história. Mencionar a “voz de Deus” é uma metáfora que usamos para exprimir a realidade do encontro entre Deus e a humanidade, no qual sentimos a sua presença, que depois tentamos narrar e descrever em palavras humanas.²³ Esta metáfora, porém, é necessária e ajuda-nos a exprimir o diálogo que Deus estabelece conosco, a comunicação divina, e toda a comunicação implica diálogo.

A dimensão do diálogo faz sentido no contexto da Revelação. Esta noção era já defendida por um conjunto de teólogos antes de 1964, e foi assumida na *Dei Verbum*, em detrimento da exclusiva conceção “proposicional” favorecida pelo Concílio Vaticano I, que assumia a Revelação como um conjunto de verdades que Deus ditara aos homens.²⁴

Ao assumir o esquema dialógico, o Vaticano II abandona um esquema autoritário, assente predominantemente no pressuposto da obediência. Adota-se, no contexto da Revelação,

21 K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 169.

22 CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática sobre a Divina Revelação (Dei Verbum)*, 2, Gráfica de Coimbra, 1998.

23 Cf. N. B. S. MARTINS, “O estatuto teológico de uma teologia da comunicação”, *Didaskalia* 33 (2003) 305-326.

24 «Tutta una schiera di teologi cattolici sia prima che dopo il concilio Vaticano II – per non dire di molti teologi anglicani, ortodossi e protestanti – si staccarono da una concezione proposizionale della rivelazione per sviluppare il modelo della rivelazione come incontro interpersonale o – in una parola – come dialogo.» In G. O’COLLINS, *Teologia Fondamentale*, Ed. Queriniana, Brescia, 1982, 71.

a linguagem da comunicação, do encontro, da relação e do convite à comunhão. Entende-se a Revelação como uma conversa entre amigos, na qual Deus Se comunica à humanidade²⁵, doando-Se por amor aos homens, para fazer deles participantes da sua vida divina.²⁶ A Revelação, enquanto diálogo de Deus com a humanidade, para que esta possa participar da intimidade divina, torna-se imprescindível para uma Teologia da Comunicação. Entendendo a Revelação como ato próprio de comunicação, não haverá dificuldades em tentar compreendê-la usando alguns princípios dos modelos de comunicação.

Harold Dwight Lasswell, americano, teórico da comunicação, defende em 1948 que uma forma adequada para se descrever qualquer ato de comunicação é responder às seguintes perguntas: Quem? Diz o quê? Através de que canal? A quem? Com que efeito?²⁷

Quem? O emissor só pode ser Deus, o Pai que se nos dá em absoluta autocomunicação pelo Filho no Espírito Santo.²⁸ Diz o quê? Não diz apenas algo. O nosso Deus diz-Se, como afirma Karl Rahner: «A comunicação de Deus mesmo não está dada apenas como dom, mas também com a condição necessária da possibilidade daquela aceitação da dádiva que deixa que o dom seja realmente Deus mesmo.»²⁹ Através de que canal? Num período inicial, a comunicação de Deus com os homens acontece através dos profetas, na “palavra” da natureza e pelos acontecimentos da história.³⁰ Mas este processo culminará na Encarnação, quando Deus nos falou por meio do seu Filho. A quem? Usando da tese de Rahner, ao homem, enquanto sujeito como evento da comunicação livre e indulgente de Deus mesmo.³¹ Com que efeito? Afirmam os padres conciliares, na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, que «Deus invisível, na abundância do Seu amor, fala aos homens como a amigos e dialoga com eles, para os convidar à comunhão com Ele e nela os receber»³².

25 Cf. B. SESBOUÉ (dir.), *La Palabra de la Salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1995-2004, 408.

26 N. B. S. MARTINS, *Cristo o Comunicador Perfeito*, 17.

27 M. WOLF, *Teorias da Comunicação*, Editorial Presença, Lisboa, 29-33.

28 Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 167.

29 K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 161.

30 Cf. N. B. S. MARTINS, “O estatuto teológico de uma teologia da comunicação”, *Didaskalia*, vol. 33, n.ºs 1-2 (2007), 354.

31 K. RAHNER; *Curso Fundamental sobre la Fe*, 147.

32 CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2.

Ainda que, na opinião de Nuno Brás, esta conceção linear da comunicação se possa mostrar redutora no que diz respeito à comunicação humana³³, e mais ainda o será no que se refere à autocomunicação de Deus, ao utilizar o modelo de Lasswell não pretendemos explorar todas as variantes que acontecem neste diálogo de Deus com os homens, mas queremos aproximar-nos da Revelação enquanto ato de comunicação. Se o único modo de ser humano é através da comunicação, então a Revelação, entendida em primeiro lugar como ato de comunicação, é o modo que Deus usa para que sejamos mais humanos. Aproximarmo-nos da Revelação através de um modelo de comunicação é ajudar a humanidade a entendê-la, não como a narração de um conjunto de verdades, mas como verdadeiro diálogo de Deus com os homens.

Com esta análise simples, pretendemos afirmar que o acontecimento da Revelação responde à descrição de qualquer ato próprio de comunicação, podendo ser apresentada segundo um dos modelos primários de comunicação. Embora a Revelação seja um ato singular de comunicação, podemos evidenciar a pedagogia da comunicação divina, cujo objetivo final será sempre a comunhão. Este ato singular da comunicação, pelo facto de representar uma forma pedagógica da comunicação divina, acontece numa progressiva condução da humanidade à comunhão com Deus, de tal forma que existem etapas históricas neste processo, porque o homem, enquanto “sujeito da transcendência”, é um ser histórico.³⁴

A Revelação é apresentada pela Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina (*Dei Verbum*) como um diálogo no qual «Deus invisível, na abundância do Seu amor, fala aos homens como amigos»³⁵. Partindo do terceiro ponto da *Dei Verbum*, destacamos os momentos fundamentais da história progressiva da Revelação de Deus à humanidade enquanto ato singular da comunicação, cujo fim será a comunhão de todos os homens com Ele. Estas afirmações não têm a pretensão de ser enunciados históricos, mas teológicos.

Enunciamos a criação como o primeiro momento dessa história em progressão, na qual «Deus, criando e conservando todas as coisas pelo Verbo, oferece aos homens um testemunho perene de Si mesmo na obra da criação»³⁶. Sendo o primeiro momento de comunicação

33 Cf. N. B. S. MARTINS, *Cristo o Comunicador Perfeito*, 19-10.

34 Cf. K. RAHNER; *Curso Fundamental sobre la Fe*, 175.

35 CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2.

36 CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 3.

de Deus para fora de Si mesmo, sem deixar de ser Ele próprio, a criação fica impregnada e encerra em si os gérmenes de toda a comunicação ulterior, tornando-se o cenário de todas as comunicações divinas.³⁷ Seguindo a leitura da *Dei Verbum*, acompanhada do comentário dirigido por Bernard Sesboüé e Christoph Theobald, passamos a um segundo momento da história da Revelação, compreendida entre a queda de Adão e os acontecimentos que envolveram Abraão. O homem que havia sido criado pela Palavra de Deus tornou-se desobediente a essa mesma Palavra, afastando-se do diálogo de Deus, isto é, da comunicação divina (cf. Gn 3). O pecado, entendido como afastamento de Deus, por parte do homem, trouxe à humanidade o fracasso da realização da sua vocação original de comunicação e comunhão.³⁸ O pecado não poderia ser a última palavra na história entre a humanidade e Deus, nem poderia representar o final derradeiro da vocação humana. «A seu tempo [Deus] chamou Abraão, para fazer dele um grande povo.»³⁹ Resumindo grande parte da história do Antigo Testamento, a *Dei Verbum* apresenta-nos um terceiro momento, um longo percurso pedagógico através da comunicação entre Deus e a humanidade, onde se destacam as mediações dos Patriarcas, de Moisés, da Lei e dos Profetas. Estes últimos como os precursores imediatos do quarto momento, quando a Palavra de Deus se torna, em Jesus Cristo, a mais concreta de todas as obras da comunicação divina, na Encarnação.

Em todos os momentos anteriores é possível destacar um estreita relação entre palavra e ação, discurso e gesto, locução e história. Esta íntima relação na história da Revelação sustenta a nossa afirmação de a ler à luz de um verdadeiro ato de comunicação, podendo ser representada, não obstante o risco de eventuais reduções, por um modelo de comunicação. O modelo de Lasswell, com o qual quisemos ilustrar a Revelação como ato próprio de comunicação, é de tipo linear, porque prevê apenas o movimento unidirecional da mensagem do emissor para o recetor. Apesar disso, as suas premissas apresentam uma certa validade para os estudos da comunicação na contemporaneidade. Lasswell é de suma importância, porque todos os estudos posteriores relativos à comunicação, de forma direta ou indireta, fazem referência ao seu estudo publicado

37 Cf. F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 101.

38 Cf. F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 256.

39 CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 3.

em 1948, onde apresentava a comunicação enquanto fenómeno, respondendo aos seus cinco aspetos essenciais.⁴⁰

Deste modo, quisemos defender que a Revelação é um ato próprio de comunicação. A comunicação, dirigida a toda humanidade, da qual Deus quis reunir o Seu povo. A Revelação, porém, antes de ser um ato de massas é um diálogo entre um “Tu” e um “eu”.

1.2. Uma comunicação em gestos e palavras

Para Ciro Marcondes Filho, autor do *Princípio da Razão Durante*, desde o Livro do Génesis que a tradição judaica fala de um diálogo existente entre Deus e a humanidade, através do qual surge pela primeira vez a relação EU-TU. O diálogo com Deus traz à existência este “eu” que cada um de nós é.⁴¹ Porque o homem existe como criação e interlocutor da Palavra divina, esta adquire, para nós, toda a sua intensidade, porque se converte em diálogo: comunicação entre pessoas; comunicação entre o “eu” humano e o “Tu” divino.

Numa ampliação da visão unilateral da conceção proposicional da Revelação, como conjunto de verdades ditadas, o Concílio Vaticano II opta por apresentar a Revelação como um encontro interpessoal de Pessoa a pessoa, de Sujeito a sujeito. Este encontro expressa-se pela palavra «diálogo»⁴², tal como apresenta a *Dei Verbum*. Neste diálogo, o homem é, em primeiro lugar, recetor da autocomunicação divina⁴³, Deus comunica-Se à humanidade usando, gratuita e generosamente, as formas próprias de comunicação entre os homens, porque o «diálogo é a

40 Cf. M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, Instituto Piaget, Lisboa, 2012³, 441.

41 *Ibidem*.

42 Cf. G. O'COLLINS, *Teologia Fundamentale*; Brescia, Ed. Queriniana, 1982, 71.

43 A tese da autocomunicação de Deus, defendida por Karl Rahner no *Curso Fundamental sobre la Fe – Introducción al concepto de cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona, 1979, 151, significa «que Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el ente finito, distinto de Dios.» Não obstante as críticas no *Diccionario Crítico de Teología* à excessiva preocupação em falar da autocomunicação divina, in J-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario AKAL crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007, pensamos, na senda de Rahner, que este conceito é ainda assim o mais adequado porque através dele é evidente que pela Revelação Deus não diz apenas um conjunto de verdades aos homens, Deus diz-Se essencialmente à humanidade, sem com isso deixar de ser quem É.

primeira forma de comunicação humana»⁴⁴. Deus quis usar as formas propriamente humanas para Se comunicar com os homens, para que a sua mensagem fosse perceptível por eles.

Deus comunicou-Se aos homens usando todas as formas da comunicação humana, onde o diálogo ocupa o lugar privilegiado. Um diálogo que se insere sempre na comunicação interpessoal, uma forma de comunicação que corresponde à primeira fase da história da comunicação humana. A história da comunicação é vista como um processo evolutivo em quatro fases, denominadas por comunicação interpessoal, comunicação de elite, comunicação de massas e comunicação individual. Estas quatro fases, ainda que apareçam e se imponham ao homem em momentos desfasados da história, surgem sobrepostas ao homem contemporâneo, sendo que a comunicação interpessoal é mais humanamente satisfatória e por isso continua a ser a base nas relações entre os homens⁴⁵ e, conseqüentemente, o suporte da comunicação de Deus com os homens.

Na história da humanidade, a comunicação torna-se efetiva quando o homem adquire a capacidade de dar um nome àquilo que o rodeia: «Assim, o homem deu nome a todos os animais domésticos, aos pássaros do céu e às feras selvagens.» (GN 2,20b) Nomear revela a eficácia da palavra humana⁴⁶, à semelhança da Palavra criadora de Deus, porque «no futuro, o homem irá dispor da palavra como meio de domínio sobre a criação e como canal mais óbvio e expedito da comunicação.»⁴⁷

Numa fase primordial, sem qualquer pretensão de fundo histórico, quando o homem, cumprindo o mandato divino: «crescei, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a» (GN 1,28), começa a dominar a terra, ele era a única criatura que tinha a compreensão da sua capacidade comunicativa. Uma comunicação que com o tempo ganha contornos audiovisuais, em que a linguagem será intimamente ligada e associada ao gesto.

Este processo audiovisual da história da comunicação humana é-nos explicado por Manuel João Vaz Freixo⁴⁸, doutor em Ciências da Comunicação. Na obra *Teorias e Modelos de*

44 Cf. C. M. FILHO, *O Princípio da razão durante: o conceito de comunicação e a epistemologia metapórica: nova teoria da comunicação III*, Paulus, São Paulo, 2010, 45.

45 Cf. M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, 35.

46 Mckenzie defende que o «hebraico usa “palavra” onde nós usamos “coisa” ou “fato”. A palavra como nome dá inteligibilidade à coisa, mas esta não adquire a sua realidade inteira até receber o nome e se tornar compreensível. Impondo o nome, a pessoa exercita o dinamismo pelo qual ele torna a coisa real; conhecendo o nome, a pessoa exerce seu dinamismo na direção inversa e “apreende” a palavra-coisa» in J.L. MCKENZIE, *Dicionário Bíblico*, Paulus, São Paulo, 1983, 682.

47 Cf. F. MARTÍNEZ D., *Teologia de la Comunicación*, 107.

48 Cf. M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, 29-30.

Comunicação, o autor recorda a fragilidade do ponto de vista físico e biológico do homem em relação aos outros seres que o rodeiam e às próprias forças da natureza. Dificuldades que poderiam condicionar e limitar a existência da vida humana, não fosse a capacidade em exteriorizar as suas ideias e os seus desejos, a fim de colmatar as suas fragilidades e necessidades. Esta exteriorização desenvolve-se progressivamente, porque o homem aprende a desenvolver paulatinamente um sistema de comunicação a partir do seu próprio corpo. Assim, o *homo sapiens* poderá entender-se por *homo loquens*, interpondo entre ele e o mundo uma significação que o conduz à criação de uma rede de palavras. É através da comunicação que os homens são capazes de comunicarem entre si e de extraírem o significado próprio do meio que os envolve.

«O homem diferencia-se dos restantes animais por um sistema de comunicação progressivo e aberto, que pode transmitir-se e enriquecer-se, de geração em geração, enquanto o dos outros animais, fechado e limitado, se perpetua sem evolução assinalável.»⁴⁹

M. V. Freixo afirma que o olhar e a audição são os principais sentidos para este sistema de comunicação progressivo e aberto. O gesto associado ao som será o melhor modo de representar e de significar essa forma de comunicação em evolução contínua. Os gestos, enquanto forma extensível da expressão corporal, inevitavelmente sempre associados aos sons, articulados entre si progressivamente formam as palavras, constituindo a linguagem verbal, o que destaca essa capacidade de comunicação do homem, criado à imagem e semelhança de Deus. O homem adquire a possibilidade de emitir e de receber mensagens para se proteger e defender do meio inhóspito que o envolve, e assim poder dominá-lo pela comunicação.

Neste processo evolutivo surge a comunicação interpessoal, em que o homem se torna simultaneamente emissor e recetor de mensagens constituídas por gestos e sons. O homem é capaz de produzir um som associado a um gesto, originando palavras. Simultaneamente, ao ouvir um som associa-o a um gesto, sendo por isso capaz de descodificar mensagens, usando os dois principais sentidos deste sistema de comunicação progressivo e aberto.

Deus, sempre presente na vida daqueles que criara por amor, comunicar-Se-á aos homens como a amigos, de tal forma que o homem O receba. O homem será o recetor da comunicação

49 M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, 30.

de Deus, e Este na qualidade de emissor expressa-Se na Revelação, que passará inevitavelmente através da comunicação interpessoal⁵⁰, onde os sons, gestos e palavras são de importância vital. Esta certeza é-nos assegurada pelo documento conciliar sobre a Divina Revelação:

«Este plano “da revelação” concretiza-se por meio de palavras e acções intimamente ligadas entre si, de tal modo que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras.»⁵¹

Na obra, dirigida por Bernard Sesboüe e Christoph Theobald, intitulada *La Palabra de la Salvación*⁵², os autores defendem que a Revelação acontece através da íntima relação entre palavras e acções, segundo a solidariedade do ver e ouvir, evocados no preâmbulo da constituição dogmática, a propósito da citação do texto da Primeira Carta de São João: «O que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos.» (1Jo 1,1) O ver e o ouvir estão associados aos sentidos da visão e da audição, os mais importantes no contexto da comunicação interpessoal, onde a linguagem do homem, simultaneamente recetor e emissor, tem uma dimensão audiovisual, seja através da expressão de um gesto associado a um som, seja da percepção de sons associados aos gestos.

A Palavra de Deus, ao contrário do sentido contemporâneo que atribuímos à palavra, não se encontra dissociada do sentido da concretização, porque nela o som e o gesto estão intimamente associados. Desta forma, poderemos afirmar, tendo em conta a percepção do homem enquanto recetor da comunicação da Revelação, que os acontecimentos confirmam as palavras e as palavras nos dão o sentido de cada um dos acontecimentos da história da salvação. Não esquecendo que a Palavra de Deus tem uma eficácia própria, é em si mesma ato, que revela e cumpre a salvação, sendo este o sentido da *dabar* hebraica.⁵³

Dabar surge no contexto do Antigo Testamento cerca de 1500 vezes, e o verbo derivado deste substantivo surge em número semelhante. O ato de falar, isto é, de pronunciar uma palavra, tem de ter como sujeito o homem ou Deus: não existe a possibilidade, no ato de falar, de um

50 N. B. S. MARTINS, *Cristo o Comunicador Perfeito*, 18.

51 CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2.

52 B. SESBOUÉ (dir.), *La Palabra de la Salvación*, 409.

53 B. SESBOUÉ (dir.), *La Palabra de la Salvación*, 409.

sujeito figurado. Deus é aproximadamente 400 vezes o sujeito desta palavra, significando que YHVH manifesta a sua essência na *dabar*; de tal forma que aquele a quem é dirigida a *dabar* YHVH conhece a Deus. É pela sua Palavra que o Deus invisível Se torna acessível à razão das criaturas, parafraseando São Paulo na Carta aos Romanos.⁵⁴

Ao afirmarmos que no Antigo Testamento Deus comunica com o seu Povo pela *dabar*, estamos a afirmar um modo diverso de religiosidade, distinto das práticas dos povos vizinhos a Israel, baseadas em experiências naturalistas, de fertilidade ou de teor sexual. Nesta comunicação de YHVH, pela sua Palavra, está implícita a livre iniciativa divina e a capacidade do homem em ouvir a Palavra eficaz que lhe é dirigida. Comunicando os homens entre si pela palavra, será também pela Palavra que Deus Se comunicará com os homens, cuja eficácia estará garantida pela comunhão, a qual não inviabiliza a transcendência de Deus.

É pela Palavra que Deus cria comunhão – a Aliança com o seu Povo. A Palavra de Deus é por isso um instrumento de comunicação, de tal forma que nos escritos proféticos esta Palavra adquire um tom de exortação. Mas, entre todas as ações da *dabar* de YHVH, não poderemos esquecer que ela é o instrumento executivo de Deus, ela realiza aquilo que diz, é um instrumento que leva ao cumprimento a vontade divina. Entre as expressões mais solenes desta noção ativa e dinâmica da Palavra, encontra-se o relato da criação no Livro do Génesis (cf. Gn 1,1–2,4a). Na medida em que a Palavra de Deus é realização efetiva da sua vontade, e expressão da sua essência, existe uma certa unidade entre Deus e a sua Palavra, presente em todos os textos que abordam o tema da eficácia dessa palavra: não por si mesma, mas porque Deus a pronuncia.⁵⁵ Por isso, no ato particular da comunicação divina que é a Revelação, Deus não diz apenas, Ele diz-Se.

Quando pronunciada por Deus, a Palavra é em si ato que revela e cumpre o tempo de salvação. «Esta revelação de tipo sacramental produz-se na história e acontece através de gestos e palavras humanas.»⁵⁶ A história humana é assim um tempo de salvação na busca d’Aquele que nos dirige, como a amigos, uma Palavra.

Toda a palavra que é pronunciada contém o desejo, que ressoa no recetor, de ver o rosto daquele que a pronuncia. Não é por acaso que no universo das telecomunicações houve uma

54 Cf. *ibidem*.

55 Cf. B. CORSINI, “Parola”, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (org.), *Nuevo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paolini, Milano, 1988, 1097-1114.

56 B. SESBOUÉ (dir.), *La Palabra de la Salvación*, 409.

evolução que culminou sempre com a associação do som emitido à imagem daquele que o emite. Pensemos na evolução existente entre o progresso compreendido entre a rádio e a televisão, ou entre as chamadas telefônicas e as videoconferências. Uma imagem associada ao som é a expressão da efetividade da palavra. Se uma mãe adverte o seu filho através da elevação do tom da sua voz, o seu interlocutor perceberá a importância da mensagem. Mas se esta mãe aliar ao som um semblante carregado, fará notar ao seu filho que ela tenciona realizar a execução da advertência, pelo que a mensagem se tornará efetiva. A possibilidade de ver o rosto, de identificar os seus olhos, a sua boca, o seu nariz e os seus ouvidos – canais fundamentais da comunicação –, permite-nos aproximar-nos daquele que se comunica connosco pela palavra.⁵⁷

Na Revelação, a possibilidade de unir a audição à visão é a garantia de tornar perceptível à humanidade a eficácia da Palavra. É a garantia de compreender que o som associado ao gesto ou à imagem na Palavra de Deus são coincidentes, porque a Palavra de Deus é revelação da sua essência.

1.3. **Jesus Cristo, comunicador do Pai**

O desejo de ver o rosto d'Aquele que pronuncia a Palavra divina é expresso já por Moisés, que pede ao Senhor que lhe mostre a sua glória, e a quem o Senhor responde que não pode ver o seu rosto, «porque ninguém pode vê-lo e continuar vivendo» (Ex 33,19-20).

Moisés, no diálogo com Deus, que lhe fala como a um amigo, ouvindo a sua voz, tem a ânsia de ver o seu rosto, de poder ver uma imagem que esteja associada ao som que ele ouve. Tanto a Moisés como ao povo do Antigo Testamento estará vedada a possibilidade de ver a face de Deus, que não deixará nunca de Se comunicar. O drama do Povo da Antiga Aliança, radicado na impossibilidade de uma comunicação audiovisual plena com Deus, deixou de o ser no momento em que a própria Palavra Se fez carne e habitou no meio de nós. O drama para a humanidade residia no facto de Deus Se revelar através de um processo de comunicação interpessoal, como defende o Concílio Vaticano II, mas até à Encarnação este processo de comunicação não

57 Cf. A. DALL'ASTA, *Dios storia dell'uomo: dalla Parola all'Imagine*, Messaggero di Sant'Antonio-Editrice, Padova, 2003,17-41.

havia atingido a sua plenitude. Para que exista efetivamente esta comunicação interpessoal, é necessária uma interação simbólica que ocorre em contexto de interação face a face, consistindo em eventos de comunicação oral e direta.

Pela Encarnação, o Deus invisível torna-Se visível em Jesus Cristo. Em Cristo, a Palavra faz-Se carne e habita no meio de nós (cf. Jo 1,14). Em Cristo, temos a percepção audiovisual da Palavra de Deus e por isso a concretização da sua eficácia (cf. CL 1,15-20). Em Cristo, Deus encontra-Se com os homens face a face, falando-lhes como a amigos. Em Cristo será possível aos homens verem a face d’Aquele que, desde o princípio, lhes dirigia a sua Palavra. Cristo apresenta-Se como o ápice da comunicação entre Deus e a humanidade, pelo que a Instrução Pastoral *Communio et Progressio* Lhe atribuirá o título de «perfeito Comunicador», não só por aquilo que Ele é mas também pela forma como Se manifestou. Pela Encarnação, Cristo torna-Se semelhante a nós em tudo, exceto no pecado, de tal forma que manifesta a Palavra de Deus aos homens, não como quem “está de fora”, mas “a partir de dentro”: fala aos Seus, sendo um deles. Cristo, sendo verdadeiro Deus e homem, personifica a vontade de Deus de Se comunicar plenamente com os homens⁵⁸, não apenas com as suas formas próprias de comunicação, mas fazendo-Se homem comunicador.

Quando pensamos na figura de Cristo enquanto comunicador perfeito e a associamos aos grandes comunicadores contemporâneos, poderíamos ficar defraudados, porque aparentemente Cristo não parece dominar qualquer técnica de comunicação. Os seus discursos são muitas vezes incompreensíveis, até no círculo dos seus seguidores mais diretos.⁵⁹ Cristo é o comunicador perfeito de Deus, onde a comunicação é perfeita, uma vez que a Trindade é perfeita comunhão. Retomando o que defendemos nas secções anteriores, a comunhão é o fim e o objetivo último de toda a comunicação, porque a comunicação é a doação de si por amor. A Pessoa de Cristo é para os homens, em virtude da sua Encarnação, a imagem da Trindade, e por isso Ele próprio é comunicação: quem O vê, vê o Pai (cf. Jo 14,9). Jesus Cristo não é um simples canal entre um

58 *Communio et Progressio*, 11.

59 Para ilustrar a incompreensão dos discípulos perante o discurso de Jesus, tenhamos presente os relatos evangélicos de Mt 13,1-9; Mc 4,1-20; Lc 8,1-18, que narram aquela que ficou conhecida como a parábola do semeador. Em qualquer das versões, mas sobretudo na versão de Marcos, é possível depreender que os discípulos não entenderam a primeira comunicação do seu Mestre. Por esse motivo, Jesus teve a necessidade de Se explicar posteriormente, não sem antes dizer: «Se não entenderdes esta parábola, como entenderéis as restantes» (Mc 4,13b).

emissor e um recetor, Ele não comunica apenas, mas comunica-Se, transmitindo as Palavras do Pai e consumando a obra de salvação – Ele é o comunicador do Pai, ou o Pai a comunicar-Se no e pelo Filho: «Com a Sua presença e manifestação pessoal, com as Suas palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a Sua morte e gloriosa ressurreição.»⁶⁰

No comentário à Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Divina Revelação, dirigido por Luis Alonso Schökel⁶¹, percebemos a existência de uma relação dialética na afirmação de Cristo como plenitude de toda a Revelação. Essa relação dialética está presente na medida em que Cristo é o Revelador sem deixar de ser aquilo que é Revelado. Ele é o Mensageiro sendo a própria Mensagem. Ele é Aquele que fala e a própria Palavra.⁶² Para esclarecer esta íntima relação dialética existente em Cristo enquanto o comunicador e o próprio conteúdo da comunicação, apresentamos agora o relato do capítulo sexto do evangelista João, acerca da multiplicação dos pães. O relato da multiplicação está presente nas quatro versões do Evangelho, mas na narração de João é possível perscrutar com mais clareza que é Jesus quem está no centro de toda a ação. É Ele quem atrai a multidão a uma região distante, é Ele quem constata que esta deve ser nutrida, dá ordens e reparte o pão. Como salienta Juan Ashton no seu comentário, «João explicita: Cristo mesmo converte-Se em pão, uma vez que Ele é precisamente o conteúdo real da Revelação.»⁶³

Nesta dupla dimensão de Cristo, como mediador e plenitude de toda a Revelação, entendemos a afirmação da Carta aos Hebreus, que esclarece que Deus falou, por diversos meios e formas, pelos profetas, mas «nesta etapa final falou-nos por meio do Filho, a quem nomeou herdeiro de tudo, por quem criou o universo» (HB 1,1-2).

Esta consciência de plenitude não é exclusiva da Carta aos Hebreus, ela perpassa todo o Novo Testamento e é fundamental para toda a fé cristã. Em Cristo dá-se a plenitude da Revelação divina. Com Ele, por Ele e n'Ele acontece o mais esplendido diálogo entre Deus e os homens e é em Jesus que, de maneira única e irrepitível, se encontram a divindade e a humani-

60 CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 4.

61 Cf. J. ASHTON, “Cristo, mediador y plenitud de la revelación” in L. SCHÖKEL (dir.), *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, B.A.C., Madrid, 1969.

62 Cf. L. SCHÖKEL (dir.), *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, 167.

63 L. SCHÖKEL (dir.), *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, 190.

dade.⁶⁴ Cristo é a Palavra de Deus e simultaneamente a imagem de Deus invisível, como afirma o Apóstolo São Paulo nas epístolas aos Coríntios e aos Colossenses.⁶⁵ Ele é para a humanidade a plenitude de toda a Revelação, enquanto ato de comunicação interpessoal, que é essencialmente audiovisual, onde o som e a imagem se devem harmonizar de forma que a comunicação não seja somente auditiva mas também visual. Felicísimo Martínez Diéz defende que «enquanto Palavra ou Logos do Pai, Jesus Cristo é a mais perfeita imagem ou representação do Deus invisível»⁶⁶.

Quando falamos de Cristo como Palavra e Imagem de Deus, que nos encaminha para o Pai (cf. Jo 12,45 e Jo 14,9), partindo dos pressupostos da comunicação, devemos falar de Jesus na sua qualidade de signo⁶⁷. Inicialmente, quando usámos os pressupostos do modelo de Laswell para apresentar a Revelação como ato de comunicação, quisemos centrar a nossa atenção na Revelação enquanto um processo típico de comunicação. Posteriormente, quisemos concretizar, estudando a Revelação na sua relação com os processos de comunicação interpessoal, como afirma o Concílio Vaticano II, partindo da dinâmica do diálogo e do encontro. Agora, ao centrar a nossa atenção na Pessoa de Cristo como signo, ou seja como “texto” essencial da comunicação de Deus, devemos ter em consideração a semiótica.

A semiótica é uma disciplina científica, organizada no século xx, que se dedica ao estudo dos signos. Enquanto disciplina, a semiótica organizou-se tardiamente, mas o «estudo dos signos é tão antigo como o próprio pensamento filosófico», afirma António Carreto Fidalgo.⁶⁸

Na visão clássica de Santo Agostinho, um signo é algo que, além da espécie assimilada pelos sentidos, faz vir ao pensamento qualquer outra coisa. A Teologia usa muitas vezes o termo signo; falou-se dos signos proféticos, do sábado como signo, de Eva como signo da Igreja, e

64 Cf. F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 150 a 158.

65 Sendo que o tema da Palavra é mais presente na teologia joanina, como é perceptível no prólogo, e o tema da Imagem é basicamente um assunto paulino, muito presente em 2COR 4,4 e CL 1,15.

66 F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 158.

67 Signo é a tradução grega de σημειον, que também poderia ser traduzido por sinal, uma vez que ambos os vocábulos são sinónimos na língua portuguesa. Nesta dissertação, uma vez que estamos a lidar com os pressupostos da semiótica, optámos pelo termo signo, uma vez que é mais abrangente. Para a semiótica, o sinal é apenas um tipo de signo. Segundo Miguel Nicolau, o «exame filológico da palavra σημειον, *signum*, com o qual o “signo” se designa nos LXX e no Novo Testamento, conduz-nos à voz σημ, que nas origens primitivas (*epos*) tem relação com um objecto ou conteúdo objectivo que torna possível ou deve possibilitar um determinado conhecimento» in M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, B.A.C., Madrid, 1969, 30.

68 A.C. FIDALGO, *Semiótica*, Relatório do programa, conteúdo e métodos de ensino teórico e prático, Universidade da Beira Interior, Departamento de Sociologia e Comunicação Social, Covilhã, 1995, 14.

até dos signos dos tempos. Sem menosprezar nenhum destes signos, não poderemos esquecer o signo que é Cristo descrito no Evangelho de Lucas pela boca do velho Simeão (cf. Lc 2,34), pouco depois do seu nascimento. Jesus Cristo é o grande signo de Deus, dado à humanidade para que possamos ser salvos. As suas Palavras, os seus milagres, são signos da sua filiação divina. Quanto melhor percebermos o signo e a significação que ele evoca, mais aptos estaremos para entender o processo de comunicação no qual esse signo está inserido.

Nas origens da semiótica, como estudo organizado, está o filósofo americano Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) e o linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857 – 1913).⁶⁹ Entre as diferenças destes dois modelos desenvolvidos pelos pais da semiótica, destacamos o facto de que Saussure

«concebe o signo como uma entidade psíquica com duas faces, em que significante e significado se condicionam mutuamente. Em Peirce, o signo é fundamentalmente um processo de mediação, e abre, portanto, para uma dimensão de infinitude.»⁷⁰

Um modelo não tem por objetivo abarcar a totalidade da realidade enunciada por ele, mas visa a melhor compreensão dessa mesma realidade. Atendendo a este pressuposto, que sempre nos acompanhou ao longo deste trabalho, parece-nos que o modelo de Peirce serve melhor ao nosso interesse para entender a qualidade de Cristo enquanto Palavra e Imagem, o Comunicador de Deus, o Signo por excelência do Pai. Pela sua conceção de signo como processo de mediação e pela dimensão de infinitude, o modelo de Peirce ajuda-nos a entender a Cristo como o comunicador do Pai. Ele é o único Mediador entre Deus e os homens (cf. 1Tm 2,5 e Hb 8,6) e todo aquele que n'Ele acredita terá a vida eterna (cf. Jo 6,47). Não esqueçamos que estamos a utilizar os pressupostos da comunicação para tornar mais compreensível esta qualidade de Cristo aos homens de hoje, profundos conhecedores e usuários da comunicação.

Para o filósofo Peirce, o signo tem referência a um objeto, diferente de si, e é compreensível por alguém (interpretante), criando desta forma um efeito naquele que interpreta o signo. Peirce estabelece também uma relação triangular entre signo, objeto e interpretante, defenden-

69 Cf. J. FISKE, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 66.

70 E. P. COELHO, *Os universos da crítica*, Edições 70, Lisboa, 1997, 503.

do que cada um dos termos – signo, objeto e interpretante – só podem ser compreendidos na inter-relação. Aplicando o modelo de Pierce à teologia, deveremos entender a Trindade como o “Objeto” onde o signo encontra a sua referência. O signo Cristo é compreendido por nós e por isso será capaz de produzir um efeito: o significante.

Para compreender o efeito de Cristo enquanto signo, poderemos usar a definição de E. Schillebeeckx acerca de Jesus como «Parábola viva de Deus». Para E. Schillebeeckx, as parábolas narradas nos evangelhos suscitam em nós uma reação, isto é, um efeito, porque as situações que elas evocam, e os pressupostos enunciados nas parábolas, são um choque para os seus ouvintes. Um choque através de elementos estranhos, que deve motivar o ouvinte a uma reflexão e a uma tomada de posição. O carácter escandaloso das parábolas não permite que o ouvinte tenha em relação a ela uma posição pacífica e neutral. Para este autor, Jesus não conta apenas parábolas, Ele próprio é uma Parábola viva de Deus. Prova disso é a crucificação, «consequência direta dessa incompreensão perante a parábola viva de Deus»⁷¹. Jesus é este signo de Deus que provoca um efeito na mente do homem, o interpretante, usando a linguagem de Pierce. Curiosamente, Pierce defende que o interpretante é «um conceito mental produzido tanto pelo signo como pela experiência que o utente tem do objeto»⁷². E será precisamente na cruz que, em obediência ao Pai, Jesus Se doará totalmente, por amor, em prol da salvação dos homens. Cristo morre pela salvação de todos, atraindo todos os olhares enquanto é elevado. É na cruz que Cristo Se manifesta, de forma inequívoca, como o perfeito comunicador de Deus, comunicando-Se como a derradeira Palavra de Deus aos homens. A cruz será símbolo do morrer de amor de Cristo, o signo de Deus.

Na opinião de Umberto Eco (1982), um dos mais conceituados semiólogos dos nossos dias, «o único pensador que tentou uma classificação global [acerca do signo], resumida de todos os pontos de vista, foi Pierce»⁷³. Porque o nosso interesse não é primeiramente o da semiótica, mas utilizar os conhecimentos desta ciência para compreender, do ponto de vista comunicacional, o signo por excelência de Deus que é Cristo, por isso, optámos por esta classificação geral e resumida defendida por Pierce, embora na opinião de U. Eco incompleta.

71 E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la Historia de un Viviente*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981, 141-156.

72 J. FISKE, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 65.

73 U. ECO, *O Signo*, Editorial Presença, Lisboa, 1985.

Quando afirmamos que Cristo é o signo de Deus, não pretendemos reduzir a segunda Pessoa da Santíssima Trindade à categoria de um mero sinal, queremos realçar a figura de Cristo, comunicador perfeito, como o comunicador do Pai. U. Eco defende que o «signo é usado para transmitir uma informação, para indicar a alguém alguma coisa que um outro conhece e quer que outros também conheçam»⁷⁴. Cristo transmite-nos a mensagem que Ele mesmo ouviu do Pai. Os signos são uma forma que os homens usam para se comunicarem, nós comunicamo-nos essencialmente através de signos. A comunicação através de signos faz do homem um animal simbólico. Através dos signos, ele evidencia a sua capacidade de abstração, porque sem ela não existe a possibilidade de criar conceitos.⁷⁵ Anteriormente havíamos afirmado que Deus Se serve das formas de comunicação humana para nos “falar”. Já São João Crisóstomo o afirmava através do conceito de «condescendência divina», presente na Sagrada Escritura, através do qual Deus Se “acomoda” à linguagem humana em tudo exceto no erro.⁷⁶ Ora, se a comunicação humana é realizada em grande medida através dos signos, Deus não poderia não Se acomodar a esta forma de comunicação humana. Daí que seja compreensível que a plenitude da comunicação aconteça através de um signo. Mas não de um signo qualquer.

Para entender este signo, por excelência, que é Cristo, sem reduzir ou confundir a sua comunicação com a de outros signos, devemos considerar, uma vez mais, as definições de Pierce. Para o filósofo americano o signo pode ser compreendido através de três pontos de vista: do signo em si, do signo em relação com o próprio objeto e do signo em relação com o interpretante. Se queremos fundamentar a relação privilegiada de Cristo com Deus, entre todos os outros signos presentes na história da salvação, deveremos ter em consideração as relações que o signo mantém com o próprio objeto. Partindo destas relações com o objeto, Pierce distingue três tipos de signos: índices, ícones e símbolos. O símbolo é entendido como um signo arbitrário, cuja relação com o objeto é regulada por acordos, leis ou regras. Um exemplo clássico de símbolos são as palavras propriamente humanas. O índice é um signo que mantém uma ligação existencial direta com o seu objeto. O fumo será índice do fogo. O ícone é um signo que nos remete para o objeto em virtude da sua semelhança com aquilo que indica;

74 U. ECO, *O Signo*, 21.

75 Cf. U. ECO, *O Signo*, 97.

76 Cf. M. NICOLAU, *Teologia del signo sacramental*, 21; PIO XII, *Encíclica Divino Afflante Spiritu* – sobre os estudos bíblico, Coimbra, Edições Neolistas de Coimbra, 1949, 38.

isto é normalmente válido para a grande maioria dos signos visuais, como é o caso das fotografias. É importante salientar que Pierce defendia que o ícone não tem todas as propriedades do denotante, caso contrário confundir-se-ia com ele; porém, para Morris, linguista norte-americano nascido em 1923, tem-se a iconocidade perfeita quando o signo se identifica com o denotante.⁷⁷ Tendo presente o que até agora dissemos, não será difícil perceber, através das definições de Pierce e do acrescento de Morris, que Cristo é o ícone de Deus. Talvez sem ter em consideração Pierce, o teólogo Felicísimo Martínez defendeu na sua obra que «Cristo é a imagem de Deus invisível, o ícone em que Deus Se revela visivelmente e através do qual temos acesso ao conhecimento garantido de Deus»⁷⁸. Não nos deve causar temor a afirmação de Pierce sobre o ícone não ter todas as propriedades do denotante, primeiro porque Pierce apresenta um modelo e depois porque já Santo Agostinho defendia que «embora o Pai tenha gerado o Filho, e portanto o Filho não seja aquele que o Pai é; e o Filho tenha sido gerado pelo Pai, e portanto o Pai não seja aquele que o Filho é»⁷⁹ e ainda:

«O Verbo de Deus, Filho unigénito do Pai, em tudo semelhante e igual ao Pai, Deus de Deus, luz de luz, sabedoria de sabedoria, essência de essência, é absolutamente aquilo que o Pai é, mas não é Pai, porque um é Filho e outro é Pai.»⁸⁰

E assim é possível afirmar que o Filho não tem a propriedade de ser Pai, e ainda assim, como afirmava Agostinho, não deixa de ser semelhante e igual a Ele. Pelo que em Cristo, ícone perfeito de Deus, as duas afirmações aparentemente paradoxais de Pierce e Morris se conjugam perfeitamente, porque na Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só, sem que exista confusão entre as três Pessoas divinas.

A imagem de Deus revelada em Cristo corresponde à plenitude da Revelação, porque o ícone que é Cristo, tendo uma relação de semelhança com Deus, Se revela aos homens através das suas formas de comunicação. Evidentemente que esta semelhança de Cristo, enquanto ícone, com o objeto terá de ser a de consubstancialidade, tal como professamos no Credo, e assim o

77 Cf. U. ECO, *O Signo*, 52-55; J. FISKE, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 71 e 72.

78 F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 157.

79 SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*, Paulinas Editora, Lisboa, 2007, 26-27.

80 SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*, 1093.

signo comunica-nos aquilo que realmente é. Com a afirmação «consustancial ao Pai» professamos que o Filho é da mesma substância do Pai, é Deus como Ele.⁸¹

E se com Pierce víamos que o signo é essencialmente um processo de mediação, com Felicísimo Martínez vemos que a morte de Jesus O torna mediador da Nova Aliança.⁸² A Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus foi esse processo de mediação, elevado ao extremo da plenitude, através do qual Cristo, ícone de Deus, Se doou integralmente por amor, comunicando-Se na totalidade. A Eucaristia, memorial perpétuo da Nova Aliança, será entendida como índice nesta ligação do signo ao próprio objeto.

1.4. A Nova Aliança como comunicação e comunhão

Um conceito central para o Antigo Testamento é o de Aliança, do hebraico *b'erît*. O termo Aliança foi traduzido na conhecida versão bíblica dos Setenta por *diathéke*, que por sua vez os latinos haveriam de traduzir por *testamentum*. Testamento é também o nome dado às duas partes que compõem a Bíblia cristã, isto porque na sua raiz hebraica o conceito quer significar um vínculo.

Se por um lado conhecemos que na origem da palavra latina *testamentum* está a palavra *b'erît*, por outro lado não temos certezas quanto à etimologia do termo hebraico. Existem autores, por exemplo E. Mayer e L. Köhler, que defendem que o termo é uma derivação do verbo hebraico *bārāh*, que significa “comer”, estando em relação com o banquete que acompanhava os ritos de uma aliança. Por seu lado, o exegeta alemão Martin Noth avança com a teoria de que *b'erît* seria uma derivação do acádico *birît*, que significa “entre”. Outros autores dizem que é uma derivação do substantivo acádico *birîtu*, que tem o significado de “cadeia” ou “laço”. Uma terceira investigação, levada a cabo por Kutsch, aponta para uma derivação do verbo *bārāh*, numa segunda aceção da palavra que tem o significado de “selecionar” ou “eleger”. O verbo *bārāh* teria evoluído até ao sentido de “determinar” ou “eleger”.⁸³

81 A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, B.A.C., Madrid, 2012.

82 F. MARTÍNEZ D., *Teología de la Comunicación*, 175.

83 Cf. G.J. BOTTERWECK; H. RINGGREN (dir.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973; R. PENNA; G. PEREGO; G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010.

Pelas considerações anteriores é possível constatar a dificuldade em encontrar uma explicação inequívoca para a etimologia de *b^erît*. Contudo, para os autores do *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento*, dirigido por G. A. Botterweck e H. Ringgren, a explicação mais provável «é a que supõe uma conexão com o acádico *birîtu*, “laço”, “cadeia”. Esta derivação é confirmada através dos termos acádicos que significam tratado.»⁸⁴

Se existem dificuldades em saber a origem etimológica do termo, parece haver mais consenso quanto ao uso primitivo de *b^erît*, que antes de tudo expressava a ideia de imposição ou obrigação e deveria ser ratificada por um juramento. Para além disso, existe um conjunto de substantivos que estão associados a *b^erît*: «graça», «irmandade», «paz», «amor» ou «amizade», isto porque toda a obrigação está condicionada pela compreensão mútua.

Quanto à conclusão da aliança, é designada através da expressão «cortar uma aliança», o que parece ter as suas raízes na cerimónia de conclusão, sempre associada à imolação de uma vítima.⁸⁵

A Aliança, entendida como um contrato jurídico entre dois interessados, aparece no Antigo Testamento desde logo para falar de pactos entre indivíduos, entre os Estados e os seus representantes, entre reis e súbditos, a nível militar e entre o marido e a sua esposa.⁸⁶ A Aliança entre Deus e o Povo de Israel não é um dado primeiro na Bíblia, ainda que ela se enquadre nos fenómenos típicos das civilizações do Antigo Médio Oriente. Na obra *Temi teologici della Bibbia*, poderemos acompanhar, através da leitura do cânone bíblico, as principais etapas no processo da Aliança entre Deus e o Povo. Uma Aliança que tem o seu início num momento preciso da história do Povo, que coincide com a devastação causada pela violência humana.⁸⁷ O primeiro momento deste longo processo é realizado através da mediação de Noé e culminará com a destruição da terra pelas águas. Terminado o dilúvio, o Pacto concretiza-se no empenho solene de Deus em não destruir novamente a terra por causa da humanidade. Esta Aliança unilateral,

84 G.J. BOTTERWECK; H. RINGGREN (dir.), *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento*, 798.

85 Cf. G.J. BOTTERWECK; H. RINGGREN (dir.), *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, pág. 801; R. PENNA; G. PEREGO; G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010, pág. 24.

86 Cf. Gn 21,22-32: exemplo de uma aliança entre indivíduos; 1Rs 5,26: um pacto entre os Estados e os seus representantes; 2Sm 5,3: uma aliança entre um rei e os seus súbditos; 2Rs 11,4: uma aliança entre um chefe militar e os seus soldados; Ez 16,8: exemplo de um contrato a nível matrimonial.

87 Cf. Cf. R. PENNA; G. PEREGO; G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, 26ss.

com valor eterno, foi sinalizada através de um signo, o arco-íris (cf. GN 9,12-17). Depois da dispersão, iniciada no episódio da Torre de Babel, é criado por Deus um novo dispositivo, para criar a tão desejada comunhão. Este dispositivo contará com a mediação de Abraão, através de um processo de eleição para ser pai de uma grande nação, bênção e conclusão da Aliança, cujo sinal será expresso na circuncisão de todos os homens daquele clã (cf. GN 17,9-14). Com a realidade do Êxodo é restabelecida a Aliança no monte Sinai, através dos Dez Mandamentos de Deus ao Povo (cf. Ex 20,1-17). Moisés é designado o mediador desta Aliança, cujo processo se há de ver concluído nos primeiros onze versículos do Capítulo 24 do Êxodo, onde é narrada a conclusão da Aliança. Esta celebra-se com três refeições: uma oferecida a Deus pelos israelitas através de holocaustos, a segunda através dos sacrifícios de reconciliação e a terceira aos representantes do povo sobre a montanha. Este será o início de um longo processo, onde os profetas surgiram sempre como defensores e promotores da Aliança de Deus com o seu povo.

Neste breve apontamento, em que seguimos, através do cânone bíblico, o processo das sucessivas Alianças de Deus com o seu Povo, é possível evidenciar alguns aspetos comuns dessas Alianças entre Deus e o Seu Povo: a existência de um mediador, a imolação de vítimas e os banquetes, bem como a existência de um signo visível. Ora, se toda a Revelação acontece através de processos de comunicação, a Aliança de Deus com o seu povo, cujo objetivo será sempre a comunhão, não poderia deixar de conter as marcas da comunicação.

Normalmente, todas as alianças, também as extrabíblicas, acontecem através de processos de mediação. Nas Alianças com Deus é característica a existência de um mediador, tido como um homem de Deus. Entre os mediadores da Sagrada Escritura podemos destacar as figuras de Moisés, Josué, David ou Josias.⁸⁸ São estes personagens particulares que através de gestos e palavras inspirados agiram como intermediários entre Deus e o povo. Em qualquer processo comunicacional que envolva uma certa distância, seja ela espacial ou temporal, é necessária a existência de intermediários físicos, ao que a ciência da comunicação dá o nome de *media*. M. V. Freixo defende que nos tempos em que a humanidade ainda não possuía os meios técnicos que lhe permitissem transpor e materializar as suas mensagens, o homem teve «que confiar a sua mensagem a um outro homem se quisesse vencer o espaço, ou o tempo, justificando-se a designação de *homem-medium*»⁸⁹.

88 Cf. G.J. BOTTERWECK; H. RINGGREN (dir.), *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento*, 806.

89 M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, 33.

Se, ao longo da história da Revelação, entendida como processo de comunicação interpessoal, Deus sempre comunicou com a humanidade usando as formas e meios de comunicação humanos, segundo a “condescendência divina”, é concebível que o homem tenha sido o principal mediador, na qualidade de intermediário físico, no processo da Aliança. Se na Aliança do totalmente-Outro com a humanidade, cujo valor deveria ser eterno, era importante que a sua mensagem ultrapassasse as barreiras do tempo e do espaço, nos momentos da história humana, em que não existiam outros meios que permitissem transpor as distâncias espaço-temporais, é o *homem-medium* que deverá mediar a mensagem da Aliança.

Outro aspeto fundamental no processo da Aliança é o seu carácter sacrificial, associado a um banquete. Tal como as religiões antigas, Israel entenderá o ato de comer e beber como um processo de mediação na relação com Deus, e esta dimensão está presente em toda a Sagrada Escritura. Para Xabier Basurco, a «união entre aliança e refeição constitui a experiência religiosa mais decisiva e original da revelação de Israel»⁹⁰. E se tomarmos em consideração os ritos levados a cabo no Sinai, constataremos que não eram só holocaustos, mas estavam impregnados de um enorme sentido de comunhão. Atendendo à dimensão normativa da comunicação, que para D. Wolton está sempre associado ao processo de comunhão e partilha, refletamos sobre uma certa evolução no sentido da palavra comunicação. A palavra, como já havíamos visto, tem origem no termo latino *communicatio*, que surge pela primeira vez no vocabulário religioso para expressar a ideia de uma atividade realizada em conjunto. E se, ao contrário do antigo Israel, no princípio o cristianismo favoreceu a contemplação e o isolamento para se comunicar com Deus, depressa percebeu a importância do estar em comum. Será nos mosteiros primitivos que surge uma prática apelidada de *communicatio*: o ato de fazer à noite uma refeição em conjunto. A importância não era dada ao ato de comer, mas ao de o fazer em comum, «promovendo assim um movimento de reunião de todos aqueles que se encontravam isolados»⁹¹. A palavra comunicação surgiu no contexto das refeições, onde se privilegiava a realização de algo em comum, porque o comer e o partilhar têm uma função central em todas as culturas, como reconhecem os antropólogos. O ato de comer está para além de um aconte-

90 X. BASURKO, *Para compreender a Eucaristia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2004, 55.

91 M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, 152.

cimento biológico, é essencialmente um acontecimento cultural.⁹² Ora, da mesma forma que existe uma estreita relação entre Aliança e refeição, não podemos ignorar a relação existente entre refeição e comunicação. As refeições, onde se privilegia o diálogo e a comunhão, serão o lugar favorecido para a comunicação, e não apenas entre os homens, mas também entre Deus e a humanidade, segundo o mesmo princípio de “condescendência divina”. Assim se entende que os atos rituais usados para ratificar a Aliança fossem banquetes solenes, cujo fim último seria evidenciar o princípio da comunhão, objetivo de toda a comunicação, sem com isso esquecer o carácter sacrificial dos banquetes da Antiga Aliança.

Por fim, temos a dimensão dos signos como elementos comuns a este processo de Aliança. A partir do que analisámos na secção anterior, acerca do signo, percebemos, com Pierce, que estes são essencialmente processos de mediação na comunicação que nos abrem para uma dimensão de infinitude, porque a Aliança tinha um valor de eternidade.⁹³

Para Miguel Nicolau, os signos são o modo com o qual Deus foi formando, através da comunicação, o homem na sua pedagogia divina. E os signos bíblicos têm uma finalidade abrangente: servem para fazer recordar a Aliança, manifestam a presença de Deus, mostram a eficácia divina, comunicam a certeza de uma missão ou legado, certificam o futuro, santificam as pessoas e as coisas e, enfim, mostram o coração benéfico de Deus. No que se refere à finalidade de fazerem recordar a Aliança, os signos serão mediações que os israelitas usaram para não esquecerem o Pacto com Deus, cujo objetivo último era a comunhão perfeita.⁹⁴ Um signo particular era o da ceia pascal, celebrada anualmente pelos judeus.⁹⁵

O conceito de Aliança significa, em primeiro lugar, comunhão entre pessoas, comunhão de Deus com o seu povo. Uma progressividade que não está isenta de momentos estanques, causados pelo pecado do povo, que consistia «essencialmente no abandono da Aliança – abandono do Senhor – e na utilização da Aliança contra os seus próprios fins primordiais»⁹⁶.

92 Cf. R. AGUIRRE, *La mesa compartida – Estudios de NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander, 1994, 26.

93 Cf. R. PENNA; G. PEREGO; G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, 26.

94 «Israel acreditava que Iahweh, seu Deus, o havia livrado do Egito pelo poder de sua onipotência e que, mediante uma aliança, o havia constituído seu povo.» in J.BRIGHT, *História de Israel*, Edições Paulinas, São Paulo, 1981, 190.

95 M. NICOLAU, *Teologia del signo sacramental*, 52-63.

96 *Ibidem*, 145.

Os profetas apareceram na história de Israel como denunciadores dos pecados contra a Aliança e como anunciadores do advento de uma Nova e eterna Aliança. Casos singulares desta novidade profética são as mensagens dos profetas Isaías, Jeremias e Ezequiel (cf. Is 55,3-5, Jr 31,31-33 e Ez 36,26-28). Uma mensagem profética que se concretiza na Pessoa de Jesus Cristo, o comunicador por excelência. Cristo será o Mediador, a Vítima e o Altar da Nova e eterna Aliança (cf. Hb 9,11-15). A Nova e Eterna Aliança vem restabelecer a comunicação que o pecado havia quebrado. Uma comunicação, enquanto doação total de Si, no amor, que se mostra de forma evidente no Mistério da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, onde se revela plenamente o sacerdócio de Cristo.

A forma de comunicação da Nova Aliança não está isenta de signos, como não estava a da Antiga Aliança. Mas se os signos da Antiga Aliança puderam ser entendidos, segundo a teoria de Pierce, como símbolos – cuja ligação ao objeto teria de estar definida por uma lei –, os signos da Nova Aliança remetem-nos para o seu objeto em virtude de uma certa semelhança, pela qual podem ser considerados índices, sendo um exemplo clássico de um índice um dedo que aponta⁹⁷. Os signos da Nova Aliança são os sacramentos da Igreja, assembleia nascida do lado aberto de Cristo. Otto Semmelroth, para explicar a derivação dos sete sacramentos a partir do sacramento original, usa efetivamente a linguagem simbólica de uma mão:

«Deus apodera-se do homem com uma mão, sendo esta a expressão com a qual poderíamos designar a Igreja. Mas Ele não se apodera do homem como um todo, mas em determinados pontos a partir das situações da sua vida. Para que isto aconteça, a Igreja diferencia-se de cada um dos seus “dedos”, que são os sete sacramentos.»⁹⁸

Os sacramentos da Igreja são índices desta Nova Aliança, cujo Sacerdote, Vítima e Altar é o próprio Cristo, Ícone perfeito do Pai. O sacrifício de Cristo substituirá os da Antiga Aliança, sacrifício que se perpetuará na comunidade cristã através da Eucaristia, como assegura Paulo à comunidade dos coríntios: «Portanto, sempre que comerem deste pão e beberem deste cálice, estão a anunciar a morte do Senhor, até que Ele venha.» (1COR 11,26) Este facto fará da celebração da Eucaristia o lugar privilegiado da comunicação de Deus.

97 Cf. J. FISKE, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 71-72.

98 O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, Ediciones Dinor, San Sebastian, 1966, 61.

Foi nosso objetivo neste Capítulo I evidenciar que toda a Revelação é um ato de comunicação. Ato de comunicação interpessoal, uma comunicação que nos há de reconduzir sempre a uma teologia litúrgica

«porque em primeiro lugar a liturgia se apresenta como o lugar privilegiado no qual a Escritura se faz Palavra, por outro lado, porque evoca a distância sacramental que separa o homem de Deus invisível, que Se reúne com aquele por obra de mediações eclesiais»⁹⁹.

99 J-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario AKAL crítico de Teología*, 1064.

CAPÍTULO II – A EUCARISTIA COMO EVENTO DA COMUNICAÇÃO DE DEUS

Assim como Cristo foi enviado pelo Pai, também Ele enviou os Apóstolos, cheios do Espírito Santo, não só para que, pregando o Evangelho a toda a criatura, anunciassem que o Filho de Deus, pela sua morte e ressurreição, nos libertara do poder de Satanás e da morte e nos fez passar ao Reino do Pai, mas também para que, por meio do Sacrifício e dos Sacramentos, à volta dos quais gira toda a vida litúrgica, pusessem em acção a obra da salvação que anunciavam. (S.C. n.º6)

Queremos neste Capítulo II retomar a posição do Concílio Ecuménico Vaticano II acerca da liturgia. Através da Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia, promulgada a 4 de dezembro de 1963, os padres conciliares reposicionam a liturgia no seu verdadeiro lugar, como momento último da história da salvação. É neste sentido, da história da salvação como contínua comunicação de Deus com a humanidade e continuada na liturgia da Igreja, que queremos estudar a celebração da Eucaristia como um verdadeiro evento onde Deus e o homem se encontram e comunicam. Deus comunica a vida divina aos homens, santificando-os. Os homens comunicam com Deus para Lhe prestar o verdadeiro culto.

2.1. A liturgia, momento último da História da Salvação

Os homens nossos contemporâneos foram progressivamente afastando Deus do quotidiano das suas vidas. Uma tendência que, não é apanágio do mundo de hoje, foi operada ao longo da História e provocou várias consequências. Deus tornou-Se incompreensível nas sociedades atuais, porque a humanidade O quis afastar da sua realidade concreta, nesta realidade onde o próprio Deus quis fazer a sua morada (cf. Jo 1,14), segundo a dinâmica da encarnação. Ao não compreender este “Deus conosco”, afastando-O daquilo que nós somos, o homem contemporâneo deixou de compreender a liturgia, e conseqüentemente de a poder viver em plenitude. A liturgia é percebida, aos olhos da contemporaneidade, como um conjunto de rituais desarticulados com a vida do homem. Conscientes desta fragmentação entre vida litúrgica e o homem de hoje, houve algumas tentativas de aproximação. Atualmente, há uma tendência de acrescentar à liturgia elementos externos, tais como os meios de comunicação, com a intenção de a tornar mais atrativa, mais próxima aos homens, nossos contemporâneos. Acrescentar o que quer que seja à liturgia é afastar-se da sua essência, é enfatizar o “fazer do homem”, quando a liturgia é essencialmente obra de Deus.¹

Esta acentuação na ação do homem na liturgia é compreensível a partir da origem do vocábulo, pouco esclarecido no mundo ocidental², que tem a sua origem no grego clássico. É uma

1 Cf. H. SCHMIDT, *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia: texto, historia y comentario*, Herder, Barcelona, 1967, 183-194.

2 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001, 1038.

palavra composta pela raiz *leit*, que geralmente significa aquilo que pertence ao povo, e *érgon*, no sentido de ação ou obra. Numa tradução literal, *leitourgia* significaria um “serviço feito ao povo” ou ainda “um serviço executado para o bem comum”.

Através do uso continuado do termo liturgia, é possível evidenciar uma certa evolução nos sentidos que foi assumindo esta palavra ao longo dos tempos e nas diferentes culturas. No mundo helênico, a palavra era empregada para designar um serviço, descrito por uma legislação, por parte dos cidadãos mais acomodados, em favor da coletividade. Na versão grega do Antigo Testamento, apelidada por tradução dos setenta (LXX), o termo liturgia é exclusivamente usado para designar o “serviço religioso”, prestado pelos sacerdotes e levitas, inicialmente na “tenda” da reunião e depois no Templo de Jerusalém. Através da tradução dos LXX, a palavra liturgia torna-se um termo técnico, designando apenas o serviço religioso efetuado por uma classe bem definida. Devido à forte ligação entre o vocábulo liturgia e o culto levítico e sacerdotal do Templo de Jerusalém, o termo vai ser muito menos usado nos escritos neotestamentários. Comparando com as cerca de 150 ocorrências no Antigo Testamento, a palavra liturgia, assim como os seus derivados, aparecerá apenas 15 vezes no Novo Testamento para designar o culto ritual do Antigo Testamento e no sentido do culto espiritual. É curioso salientar, como refere Matias Augé³, que no Novo Testamento, nomeadamente no Livro dos Atos dos Apóstolos, a palavra liturgia surge uma única vez para designar o culto ritual cristão: «Celebrando eles a liturgia em honra do Senhor e jejuando, disse-lhes o Espírito Santo.» (AT 13,2) Apesar do cuidado neotestamentário no uso do vocábulo liturgia, ele rapidamente surge nos escritos cristãos primitivos, como na *Didaqué* ou na *I Carta aos Coríntios de Clemente*, para designar tanto o culto cristão como o culto veterotestamentário. Com o passar do tempo, o termo liturgia passou a designar nas Igrejas Orientais a celebração da Eucaristia, e no Ocidente foi substituído por *múnus*, ofício ou ministério. Esta acentuação, no mundo ocidental, da funcionalidade, enquanto *múnus*, ofício ou ministério, associada à palavra liturgia explica a ênfase dada à ação humana nos rituais que serviam para dar glória a Deus, porém, de um Deus que o ritualismo progressivamente afastava dos fiéis que não ocupavam funções ministeriais.

Um mundo sem Deus era a experiência da modernidade. Uma experiência que tinha culminado no afastamento entre o mundo e a Igreja. A humanidade entendia-se como cristã, muito

3 Cf. M. AUGÉ, *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*, Paulinas, Prior Velho, 2005, 13.

embora olhasse para a Igreja com indiferença e muito ceticismo. Por seu lado, o discurso eclesial deixara de ser compreensível aos ouvidos do homem moderno. Cristo parecia voltar dizer ao mundo as palavras que outrora dissera a Filipe: «Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces.» (Jo 14,9)⁴ Para reaproximar a Igreja ao mundo, é convocado o Concílio Vaticano II. A nossa dissertação não tem um carácter histórico, no entanto torna-se imprescindível abordar brevemente alguns aspetos deste marco na História da Igreja do século xx. O Vaticano II é intransponível, porque pela primeira vez um concílio abordou, de forma ampla, a questão litúrgica, alterando a forma de entender a liturgia da Igreja.⁵ Ainda que brevemente vejamos a história do Concílio Ecuménico do Vaticano II, para que possamos situar melhor no tempo a compreensão da liturgia na “reforma” operada pela Constituição sobre a Sagrada Liturgia. Centraremos a questão histórica do Concílio na promulgação da *Sacrosanctum Concilium*.

Enquanto os dois concílios precedentes, Trento e o Vaticano I, tinham como objetivos a estabilização da Igreja e a defesa das ameaças externas, o Vaticano II foi convocado com o anseio de abrir a Igreja ao mundo.⁶ O anúncio deste Concílio foi feito a 25 de janeiro de 1959 por João XXIII na Basílica de São Paulo fora de muros. No mesmo ano, a 29 de junho, era promulgada a Encíclica *Ad Petri Cathedram*, através da qual se convocava solenemente o Concílio Ecuménico II do Vaticano.⁷ A obra coordenada por H. Jedin e K. Repgen, *Manual de Historia de la Iglesia*, demonstra que no discurso de abertura João XXIII salientou que a convocação desta reunião magna tinha sido de inspiração divina. Essa mesma inspiração, afirmou o Papa, indicou as orientações que o Concílio deveria seguir, nomeadamente reaproximar, tanto quanto fosse possível, a humanidade ao depósito da sagrada tradição, explicar, com uma linguagem mais adequada, a força doutrinal da Igreja, sem esquecer a importância da unidade da Igreja em Cristo.⁸ Estas orientações, delineadas desde o princípio, foram assumidas de plena forma desde o primeiro artigo pela Constituição sobre a Sagrada Liturgia:

4 Cf. H. SCHMIDT, *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, 183.

5 Cf. C. FLORISTÁN, *Vaticano II: um Concílio Pastoral*, Edições Paulistas, Lisboa, 1990, 84.

6 Cf. *ibidem*, 33.

7 Cf. A. GALLI; D. GRANDI, *História da Igreja*, Edições Paulistas, Lisboa, 1964, 376.

8 Cf. H. JEDIN; K. REPGEN, *Manual de Historia de la Iglesia* (IX), Editorial Herder, Barcelona, 1984, 177.

«O sagrado Concílio, ao mesmo tempo que se propõe fazer crescer todos os dias a vida cristã entre os fiéis; adaptar melhor às necessidades do nosso tempo, aquelas instituições que estão sujeitas a mudança; promover tudo o que pode contribuir para união de quantos crêem em Cristo; e fortalecer tudo o que serve para chamar todos ao seio da Igreja; considera que lhe compete, por uma razão especial, cuidar da reforma e desenvolvimento da liturgia.»⁹

Com objetivos distintos dos Concílios que o precederam, o Concílio Vaticano II também adotará uma linguagem diferente, usando essencialmente as fontes bíblicas, os textos patrísticos e a simbólica, e por isso é entendido, por alguns autores, como um concílio pastoral. Na opinião de C. Floristán, a partir da leitura dos documentos conciliares, podemos encontrar seis expressões que definem este Concílio, tais como: pastoral, diálogo, mundo, liberdade, sinais dos tempos e *aggiornamento*. A palavra *aggiornamento*, de difícil tradução na língua portuguesa, é o conceito que João XXIII usou para sintetizar o seu pensamento acerca do que pretendia que fosse o Concílio. Inicialmente considerado muito vago, este conceito tornou-se muito comum, quer para designar as metas alcançadas pelos trabalhos conciliares, quer nos discursos sucessivos, sobretudo nos de Paulo VI que se referiam ao Vaticano II. Para o tema que estamos a desenvolver, sobre o novo enquadramento em que foi perspectivada a liturgia, esta palavra, que se tornou conceito, é fundamental. *Aggiornamento* expressa a necessidade de renovação da Igreja a partir do Evangelho e da Tradição. Uma renovação que albergasse o desejo de que a mensagem cristã se conseguisse expressar com uma linguagem mais adequada, que fosse compreensível ao homem moderno.¹⁰

O Concílio desenvolveu-se em quatro sessões, tendo havido um período preparatório, entre 1960 a 1962. A primeira sessão, ainda no pontificado de João XXIII, decorreu desde a abertura, a 11 de outubro de 1962, até 8 de dezembro de 1962. O primeiro tema a ser discutido, nesta sessão inicial, foi o esquema sobre a liturgia, previamente preparado pelas comissões preparatórias. Também foram discutidos os esquemas sobre a revelação, os meios de comunicação,

9 *Constituição sobre a Sagrada Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, 1 in *Concílio ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002.

10 Cf. C. FLORISTÁN, *Vaticano II: um Concílio Pastoral*, 38-39.

a unidade dos cristãos e a Igreja. A segunda sessão, já sob o pontificado de Paulo VI, eleito a 21 de junho de 1963, decorreu entre 29 de setembro e 4 de dezembro de 1963. No encerramento desta sessão, foram promulgados a Constituição sobre a Liturgia e o Decreto sobre os Meios de Comunicação.¹¹ A terceira sessão decorreu entre 14 de setembro e 21 de novembro de 1964, e a quarta sessão entre 14 de setembro e 8 de dezembro, com o encerramento do Concílio Vaticano II na Praça de São Pedro.¹²

Este breve excursão sobre as datas mais significativas dos trabalhos conciliares é importante para perceber que a primeira renovação do Concílio foi no campo litúrgico. Os padres conciliares, que vieram ao Concílio para dialogar e tomar decisões e não apenas para aprovar esquemas previamente preparados, fizeram sentir a sua vontade, desde logo, nas discussões sobre o esquema da liturgia. As discussões em torno desta questão prolongaram-se de 22 de outubro até 14 de novembro. O esquema tinha incluído as ideias fundamentais do movimento litúrgico, como a participação ativa e consciente dos fiéis na liturgia. No entanto, existiam outras questões que ficavam aquém da efervescência do movimento litúrgico, na opinião de alguns bispos. A longa discussão culminou com a votação, a 14 de novembro de 1962, a favor de uma remodelação do esquema, que deveria ter em consideração as propostas feitas ao longo do debate conciliar. Na segunda sessão conciliar, a revisão do esquema sobre a liturgia foi sendo votada. Os capítulos eram votados um a um e as inúmeras reservas que se fizeram notar aos capítulos sobre a missa e os sacramentos conduziram a uma nova reelaboração do esquema. Não obstante as dificuldades e as reelaborações, o esquema foi votado com 2147 votos a favor e 4 contra, sendo promulgado a 4 de dezembro de 1963 por Paulo VI.¹³

Para Matias Augé, a «*Sacrosanctum Concilium* situa-se decididamente num plano teológico. O interesse do documento concentra-se não nos ritos próprios, mas nos conteúdos de fé que têm de exprimir.»¹⁴ A acompanhar este novo enquadramento teológico, a Constituição Con-

11 Desde logo, considerando a data conjunta da aprovação dos documentos sobre a liturgia e os meios de comunicação, no Concílio Vaticano II, os primeiros frutos dos trabalhos conciliares, poderemos ler neste acontecimento a intrínseca relação entre comunicação e liturgia, tema importante a esta dissertação. Cf. VV.AA., *Comunicaciones, Fe y Cultura: Jornadas Nacionales de Pastoral de los Medios de Comunicación Social*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1984, 83.

12 Cf. C. FLORISTÁN, *Vaticano II, um Concílio Pastoral*, 27-28.

13 Cf. H. JEDIN; K. REPGEN, *Manual de Historia de la Iglesia* (IX), 177-201.

14 M. AUGÉ, *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*, 53.

ciliar sobre a Liturgia enfrenta o discurso sobre a liturgia colocando-a no contexto da Revelação como “história da salvação”. Abandona-se uma abordagem à liturgia como a conclusão de um discurso sobre as noções estéticas e jurídicas que compõem os ritos celebrativos.¹⁵

A teologia litúrgica subjacente a esta Constituição sobre a Sagrada Liturgia é iniciada pelo movimento litúrgico e assumida, pela primeira vez, pelo Magistério através da *Mediator Dei* de Pio XII. A primeira encíclica a tratar diretamente o tema da liturgia, foi promulgada a 20 de novembro de 1947, entre reprovações e anuências, a encíclica reconhece o valor do movimento litúrgico. A *Mediator Dei et hominum* é como o prólogo de um amplo discurso teológico sobre a liturgia, que decorrerá entre 1951 a 1961 e, para muitos, considerada a “magna carta” que antecede a renovação conciliar da liturgia. Este amplo discurso teológico, desenvolvido naquela década, tinha fortes motivações pastorais consolidadas por uma sólida base teológica. É possível encontrar um exemplo desta simbiose na restauração da Vigília Pascal¹⁶, cuja motivação pastoral estava assente na realidade teológica do Mistério Pascal.¹⁷

A *Sacrosanctum Concilium* não tem o objetivo de ser um tratado extenso de liturgia, mas pretende estabelecer os princípios gerais de uma teologia litúrgica.¹⁸ Princípios gerais que permitam ao homem as bases de uma construção profunda da fé cristã, e isso só é possível se a vida litúrgica for realmente uma experiência vivida e não um ritual ou celebração à qual o povo assiste. Esta reflexão da liturgia como discurso teológico numa perspectiva pastoral, conseguida na redação final da Constituição sobre a Sagrada Liturgia foi possível pela superação de dois aspetos. Por um lado, era essencial distinguir a tradição viva da Igreja, que permite ao homem o contacto vivo com Cristo, das inúmeras tradições, que foram sendo incluídas nos rituais das diferentes famílias litúrgicas. Por outro lado, era fundamental abandonar a visão “estático-jurídica” da liturgia, centrada na natureza do culto, como até ao Concílio Vaticano II era habitual fazer.¹⁹

15 Cf. *ibidem*, 55; e VV.AA., *A Liturgia: momento histórico da salvação* (Anámnese 1), Edições Paulinas, São Paulo, 1996, 107.

16 «A restauração da vigília pascal concedida em 1951 a título facultativo, em 1952 foi prorrogada por um triénio de experiência, renovada ainda por um ano em 1955 para assim ser incluída no novo *Ordo* da semana santa, que entrou em vigor justamente no ano de 1956» in VV.AA., *A Liturgia: momento histórico da salvação*, 104.

17 Cf. *ibidem*, 103-105; C. FLORISTÁN, *Vaticano II: um Concílio Pastoral*, 84.

18 M. GARRIDO, “Principio generale para la reforma de la liturgia” in C.M. GONZALÉZ (Dir.), *Concílio Vaticano II* (Tomo 1): *Comentário a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, 175.

19 Cf. VV.AA., *A Liturgia: momento histórico da salvação*, 106.

Depois de um próêmio em quatro artigos, o discurso da Constituição sobre a Sagrada Liturgia é inaugurado nos artigos 5, 6 e 7, que refletem a natureza da liturgia. A partir destes artigos podemos ver o novo enquadramento teológico no qual o Vaticano II insere a liturgia. O artigo 7 descreve uma presença multiforme de Cristo na liturgia, através de quatro manifestações ou presenças. Não reduzindo o discurso à presença real nas espécies sacramentais, fala-se também da presença de Cristo, de forma evidente na celebração da Eucaristia, na pessoa do ministro ordenado, na palavra proclamada e na assembleia reunida, que participa ativa e conscientemente. É o Cristo total, a Cabeça unida ao corpo eclesial, que celebra. Os padres conciliares entendem que é o próprio Cristo que age como Sumo-Sacerdote da Nova Aliança e do novo sacerdócio por Ele inaugurado.²⁰ Distanciamo-nos radicalmente de uma visão excessivamente centrada no “fazer do homem” para perspetivar uma liturgia como o lugar do encontro consciente com o “Deus conosco”. Deste modo, a *Sacrosanctum Concilium* enquadra a liturgia no seu verdadeiro lugar, enquanto momento último da história da salvação.

Assumindo a liturgia como momento último da história da salvação, teremos de pensar nela como um “lugar teológico”. Lugar da expressão da fé, em que a revelação se torna acessível para nós.²¹ Enquadrar a liturgia no contexto da revelação, como acontece no Concílio Vaticano II, é abordar a relação intrínseca entre o carácter reacional, discursivo e sistemático, próprio da linguagem teológica, e o carácter simbólico, existencial e celebrativo da liturgia.

F. Taborda defende que durante muito tempo não se pensou na liturgia como um “lugar teológico”. Para que isso voltasse a acontecer foi necessária a reabilitação do axioma *lex orandi, lex credendi*²². Esta fórmula, própria do ambiente litúrgico, tem sua origem na expressão latina *ut legem credendi lex statuat supplicandi*, que poderemos traduzir através da frase: para que a lei da oração estabeleça a lei da fé.

C. Giraudo é da opinião que o axioma *lex orandi, lex credendi* é uma das afirmações patristicas que melhor exprime a relação entre liturgia e teologia.²³ Não esqueçamos que com a

20 Cf. R. GOPEGUI, *Eukharistia: Verdade e caminho da Igreja*, Edições Loyola, São Paulo, 2008, 33.

21 F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a Eucaristia*, Edições Loyola, São Paulo, 2009, 31.

22 *Ibidem*, 31.

23 Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus: Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001, 21-22.

Constituição sobre a Sagrada Liturgia do Concílio Vaticano II se inaugura uma reflexão sobre a liturgia a partir de um discurso teológico, abandonando a argumentação sobre a perspectiva cúltica. A expressão que dá origem ao axioma está inserida no oitavo capítulo de um documento, da Cúria Romana do século v, intitulado de *Indiculus de gratia Dei*²⁴. Atualmente, é consensual que o autor desta obra foi Próspero de Aquitânia (390-455), que terá sido secretário de Leão Magno. A tese deste documento é a necessidade absoluta da graça divina como resposta à heresia do semipelagianismo. Através de uma argumentação lógica, Próspero de Aquitânia defende que quando aquele que preside às orações, em comunhão com toda a Igreja, reza a Deus pela graça de uma conversão, não o faz em vão como o demonstra o efeito da oração. C. Giraudo explica-nos o silogismo presente:

Se «a norma da oração determina a norma do acreditar;

Quando, nós rezamos para que Deus conceda aos “cativos” a graça necessária para a sua conversão, e muitos convertem-se;

Então, devemos acreditar que, aos “cativos” que se convertem, Deus concede a graça necessária à sua conversão.»²⁵

Usando do mesmo princípio dos seus adversários²⁶, Próspero de Aquitânia estabelece que a norma da oração é aquilo que foi transmitido pelos Apóstolos, celebrado uniformemente em todo o mundo e por toda a Igreja Católica, respondendo aos critérios de antiguidade, universalidade e de unanime consenso.²⁷ É imprescindível precisar que nem todas as expressões de oração da Igreja serão normativas da fé. A liturgia é “lugar teológico” sempre e quando estiver fundada sobre a Escritura e fizer ressonância da Tradição viva da Igreja, conseguir expressar o seu sentido poético, simbólico e existencial, muito mais do que o cumprimento de requisitos

24 Pequeno catálogo sobre a graça de Deus, tradução de Francisco Taborda. As referências para este breve apontamento sobre esta expressão in F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor*, 22-26; C. GIRAUDO, *In unum corpus* 22-26.

25 Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 24.

26 Fala-se do princípio formulado por Vicente de Lérins, que estabeleceu como critério de ortodoxia aquilo que foi acreditado «em toda a parte, sempre e por todos» In F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor*, 26.

27 Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 26.

racionais, jurídicos ou rubricistas.²⁸ Então, a visão do Concílio Vaticano II acerca da liturgia como momento último da história da salvação assegura-lhe a condição de ser um verdadeiro “lugar teológico”.

2.2. Cristo, centro da História da Salvação

No primeiro capítulo analisámos de uma forma mais detalhada algumas questões relacionadas com a história da salvação, sobretudo aquelas que nos permitiam estudar a revelação como evento da comunicação de Deus ao homem. Neste momento, o nosso objetivo é diverso, porque queremos precisar determinados aspetos deste novo enquadramento que posiciona a liturgia como momento último da história da salvação.

Depois da *Sacrosanctum Concilium*, para estudar qualquer aspeto relacionado com a liturgia é necessário fazê-lo em ligação com a história da salvação, a história das comunicações divinas à humanidade. De facto, diz o artigo 33 a Constituição que «na liturgia Deus fala ao seu povo, e Cristo continua a anunciar o Evangelho. Por seu lado, o povo responde a Deus com o canto e a oração.»²⁹ A liturgia insere-se, e essa é a grande redescoberta conciliar, na história do diálogo de Deus com a humanidade, em Cristo.³⁰ Querendo usar uma imagem, poderíamos afirmar que a liturgia está bem retratada naquele espaço existente entre o dedo criador de Deus e o dedo da criatura no fresco da criação da Capela Sistina, pintado por Miguel Ângelo.³¹ Deste modo, a Constituição, nos artigos 5 e 6, apresenta uma síntese dos momentos mais significativos desta história sagrada.

O primeiro grande momento podemos designá-lo “profético”. É o momento da Antiga Aliança onde é anunciado, através de sinais e sombras, o Cristo vindouro. O segundo momento da história da salvação é aquele em que se atinge a plenitude dos tempos, nos quais a Palavra

28 F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor*, 26.

29 *Constituição sobre a Sagrada Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, 33 in *Concílio ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002.

30 Cf. H. SCHMIDT, *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, 183-194.

31 Cf. J. F. C. ESTEVES; J. M. G. CORDEIRO; *Liturgia da Igreja*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2008, 12-13.

anunciada se faz carne. É o momento em que as sombras e os sinais se tornam realidade na encarnação do Verbo. O terceiro momento é a continuação do segundo, é o tempo da Igreja, que não é mera sucessão dos acontecimentos, porque a Igreja é continuação da encarnação e esta é um ato único, perfeito em si mesmo.³² Toda a história da salvação encontra o seu centro em Cristo: Cristo anunciado, Cristo encarnado e Cristo continuado na sua Igreja.

M. Garrido, C. Vagaggini e H. Schmidt, nos seus comentários à *Sacrosanctum Concilium*, sobretudo sobre artigos que abordam a natureza da liturgia, são unânimes em defender que para compreender a Constituição é importante estar familiarizados com a teologia do mistério de Cristo, porque toda a história da salvação, na qual a liturgia se insere, é mistério de Cristo.³³ Para Paulo, o mistério é efetivamente esta história sagrada revelada, de forma especial, em Cristo. De seguida, analisaremos esta associação, entre mistério de Cristo e plano divino de salvação, e a sua importância a nível litúrgico apoiando-nos nos estudos de L. Cerfaux³⁴ e de J. A. Fitzmyer³⁵.

Para Paulo, cuja teologia se baseia inteiramente na fé em Cristo, a mensagem da salvação por Cristo denomina-se de “mistério de Deus” ou “mistério de Cristo”. Este vocabulário é dominante em todas as cartas paulinas, mas é nas intituladas epístolas do cativo que nos é dado perceber o seu verdadeiro sentido. Na teologia de Paulo, não se diferencia aquilo que ele denomina de mistério daquilo que é designado de evangelho, cujo conteúdo é a Pessoa de Cristo. O mistério indica-nos que toda a criação atinge o seu sentido pleno em Cristo, sendo Ele a meta de todas as coisas criadas, Cristo é o mistério de Deus, ou seja, o plano salvador de Deus (Cl 1,27; 2,2). A salvação em Cristo é o mistério para todos os cristãos que se entregam à ação do Espírito. Não entendamos mistério no sentido aplicado às religiões gnósticas. Mistério, do grego *mystērion*, é uma noção escatológica, fundamentada a partir do género apocalíptico do judaísmo. É importante evidenciar que Paulo associa a palavra mistério ao sentido do seu evangelho para alargar o sentido deste último, que só será plenamente compreendido no final

32 M. GARRIDO, “Principios generales para la reforma de la liturgia”, in MORCILLO GONZÁLEZ, C. (dir.), *Concilio Vaticano II* (Tomo I), La Edit. Católica, Madrid, 1964, 180.

33 Cf. H. SCHMIDT, *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, 210-216; M. GARRIDO, “Principios generales para la reforma de la liturgia”, 175-180; C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia: ensayo de liturgia teología general*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, 20-22.

34 L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1954, 279-312.

35 J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, 71-92.

dos tempos. Para Paulo, o Evangelho revela-nos apenas uma parte do plano salvador da humanidade, concebido pelo Pai desde toda a eternidade, e que se revelou e se fez realidade em Cristo. O Evangelho representa apenas uma parte, porque o plano salvador de Deus está oculto n'Ele desde toda a eternidade e a compreensão humana não o pode alcançar na totalidade. Para Paulo, Cristo é o evangelho revelado, assim como Ele mesmo é o plano secreto de Deus para a salvação da humanidade, isto é, o mistério. Toda a história da salvação é mistério de Cristo, antes d'Ele tudo se encaminha para Ele, e depois d'Ele tudo procede e deriva d'Ele.

A centralidade de Cristo na história da salvação é evidente nos hinos cristológicos das cartas de Paulo. L. Cerfaux evidencia os hinos presentes em 1Tm 3,16; Fl 2,6-11 e Cl 1,15-29 como hinos sobre a carreira de Cristo e aqueles que exprimem o mistério da sua obra, presentes em Ef 5,19 e Cl 3,16.³⁶ Convém, no entanto, afirmar que o autor considera que estes últimos pertencem de forma imediata ao que ele considera o “ciclo literário do mistério”. O ciclo literário a que o autor se refere é o ambiente litúrgico. Estes hinos eram géneros literários próprios da liturgia cristã primitiva, transmitidos por Deus em formas carismáticas e reorganizados na literatura paulina. Podemos então concluir que a aproximação de Paulo ao mistério é apenas possível pela sua participação ativa na liturgia.³⁷ Para Paulo os cristãos só se poderão aproximar do mistério de Cristo, ou seja, da totalidade da história da salvação, através da liturgia. É esta continuidade, do mistério de Cristo na liturgia, que tentaremos evidenciar de seguida.

Tal como evidencia o artigo 102 da *Sacrosanctum Concilium*, a propósito do ano litúrgico, o mistério de Cristo adquire vida na liturgia como história da salvação em ato no hoje da Igreja. Toda a história da salvação tende para Cristo, atingindo o seu ponto culminante na paixão, morte e ressurreição de Cristo, como evento unitário, numa palavra, o Mistério Pascal. A partir deste acontecimento podemos afirmar que nada de radicalmente novo pode acontecer, apenas a continuidade da vida de Cristo nos crentes, e isso só é possível através da liturgia. A liturgia é esse lugar através do qual Cristo comunica a plenitude da sua vida aos cristãos que nela participam³⁸. O plano misterioso de Deus é então muito simples: Cristo, o centro e a plenitude da história da salvação.³⁹

36 Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, 279-301.

37 «Nous avons remarqué le caractère liturgique de tous les développements dus aux charismes. Dans le concret, ce sont des hymnes et des prières, des actions de grâces ou des oraisons. C'est là que se perfectionne la description du mystère du Christ.» in L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, 314.

38 Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, 22.

39 Cf. M. GARRIDO, “Principios generales para la reforma de la liturgia”, in MORCILLO GONZÁLEZ, C.

A simplicidade mencionada anteriormente não é sinónimo de simplismo. Com simples queremos afirmar a acessibilidade ao plano de Deus por Cristo, porém esta nunca poderá ser uma abordagem simplista, que ignore elementos necessários e úteis para um raciocínio coerente. E entre todos os elementos necessários a esta história da salvação que culmina em Cristo, devemos ter presente que esta plenitude tem início na encarnação do Verbo e se completa com a paixão, morte e ressurreição de Jesus. Estamos diante de duas formas estruturais da teologia: a teologia da encarnação e a teologia da cruz. A primeira com origem no pensamento grego, influencia a teologia católica; a segunda adquire as suas raízes no pensamento de Paulo e vai influenciar o pensamento da Reforma. Para J. Ratzinger, com estas duas visões «abriram-se polaridades que não podem ser superadas numa síntese perfeita sem que se percam os elementos essenciais de ambas; elas precisam ser mantidas como polaridades que se corrigem mutuamente a si próprias»⁴⁰. A teologia da encarnação tem de confluir necessariamente numa teologia da cruz, que não prescinde da Ressurreição; e a teologia da cruz deve alicerçar-se numa teologia da encarnação. Esta integração e confluência do único mistério de Cristo permite assumir que é o Mistério Pascal que está no centro da história da salvação, e por conseguinte no centro de toda a liturgia.

O conceito de Mistério Pascal, embora muito antigo, foi reintroduzido na reflexão teológica sobre a liturgia no artigo 5 da *Sacrosanctum Concilium*, graças aos estudos realizados pelo movimento litúrgico. Este conceito antiquíssimo está presente em algumas homilias dos padres da Igreja, entre os quais se podem citar Militão de Sardes (†195) ou a homilia de Anónimo Quartodecimano, do século II com origem na Ásia Menor. Esta última fala do mistério da páscoa como a abrangência de toda a existência de Jesus.⁴¹ Estamos em condições de poder afirmar que este conceito é de origem cristã e remonta ao século II. Contudo, o conceito cristão de Mistério Pascal encontra a sua fundamentação na Páscoa do Antigo Testamento.

O termo páscoa tem a sua origem etimológica no aramaico *pashà* e no hebraico *pesah*, que significa passagem. Provavelmente, este termo terá encontrado a sua significação no salto ou dança próprios de uma antiga festa, que adquire sentido fundacional para Israel.

(dir.), Concílio Vaticano II (Tomo I), La Edit. Católica, Madrid, 1964, 179.

40 J. RATZINGER, *Introdução ao cristianismo*, Princípia, Cascais, 2006, 167.

41 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA, (dir.), *Dicionário de Liturgia*, Edições Paulinas, São Paulo, 1992, 772.

«A festa como é conhecida na época do NT deriva de dois elementos de origem diferente que se desenvolveram juntos até chegar a compor uma unidade: a verdadeira e autêntica celebração noturna em torno do cordeiro (*pesah*); e a semana dos *mazzot* ou dos ázimos.»⁴²

O acontecimento do Antigo Testamento, que mencionamos por Páscoa, é habitualmente considerado a libertação de Israel do Egito, descrita no Livro do Êxodo. À luz do Novo Testamento, devemos afirmar, porém, que esta libertação física de um povo escravizado nas terras egípcias é apenas sombra da verdadeira libertação. O Êxodo tem um valor didático para Israel, instruindo o povo à passagem da idolatria para o verdadeiro culto a Deus. É apenas uma sombra da verdadeira realidade, porque agora tem um carácter restrito, mas em Cristo terá um valor universal. Em Cristo, a Páscoa deixará de ter o valor de promessa para se tornar concretização, tornando-se perfeita, total, plena e real. O Filho de Deus, encarnado, morto e ressuscitado não deixará de passar na vida do homem, libertando-o da escravidão do pecado, para o salvar. A humanidade, que se tornou morada do Verbo encarnado, em Cristo fará a sua passagem deste mundo para o Pai (Jo 13,1).⁴³

Esta continuidade da ação de Cristo é possível através da liturgia, cujo eixo são os sacramentos. Todos os sacramentos estão ligados à Eucaristia, enquanto a «ação litúrgica que torna presente e atuante o sacramento ou o mistério por excelência que é o Cristo, ao fazer memória da vida, morte e ressurreição do Senhor»⁴⁴.

2.3. Eucaristia

H. Schmidt defende que, pela ascensão de Cristo aos Céus, a humanidade não ficou privada do contacto privilegiado com Ele. Através da encarnação, o divino ocupa um lugar permanente naquilo que até então era exclusivo do ambiente humano. Depois da sua gloriosa ressurreição, Cristo manifesta-Se naquilo a que chamamos sacramentos, ações da Igreja, que

42 *Ibidem*, 773 e 774.

43 Cf. VV.AA., *A Liturgia: momento histórico da salvação*, 117-119.

44 J. A. R. GOPEGUI, *Eukharistia*, 43.

são a expressão da única ação salvífica operada por Cristo.⁴⁵ De forma especial, Cristo torna-se presente na Eucaristia; ela é todo o calvário, o ponto culminante da paixão, morte e ressurreição de Cristo, a derradeira comunicação de Deus, em Cristo, aos homens. É convicção da Igreja ser a celebração da Eucaristia o culminar «de toda a ação pela qual Deus, em Cristo, santifica o mundo, bem como todo o culto pelo qual os homens, por meio de Cristo, Filho de Deus, no Espírito Santo, prestam adoração ao Pai»⁴⁶. A Eucaristia transcende-nos em absoluto, na medida em que é real expressão da continuação na história da economia da encarnação-morte-ressurreição de Jesus.⁴⁷ Deste modo se entende que a Igreja celebre este sacramento «como ação de Cristo e do povo de Deus hierarquicamente ordenado, é o centro de toda a vida cristã, tanto para a Igreja, quer universal quer local, como para cada um dos fiéis»⁴⁸.

É nossa intenção, nesta dissertação, salientar a dimensão da Eucaristia como memorial. É esta dimensão que nos permite perspetivar a clara conexão entre Eucaristia e Mistério Pascal, já enunciada e que agora nos propomos analisar de forma breve.

A Eucaristia é uma ação própria do cristianismo, contudo não é uma criação dos cristãos, nem tão-pouco uma invenção “ex nihilo”. A Eucaristia tem raízes muito próprias tanto no judaísmo como nos hábitos mais intrínsecos ao homem. Entre estes hábitos podemos salientar os gestos de comer e de beber. O gesto de “comer” e “beber” são uma necessidade básica e fundamental para a humanidade, uma realidade que é transversal e identitária nas diferentes épocas históricas, nas diversas culturas e sociedades. Comer é um gesto extremamente revelador, capaz de expressar as relações sociais do indivíduo tanto quanto o quadro social em que se insere determinada sociedade.⁴⁹

Comemos e bebemos, em primeiro lugar, para compensar o desgaste físico do quotidiano, e neste gesto experimentamos a dialética entre a morte e a vida. Qualquer coisa morre para que tenhamos vida. Comer ou beber poderia ser a reação ao estímulo da fome, e por isso uma ação

45 Cf. H. SCHMIDT, *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, 239-240.

46 *Instrução Geral ao Missal Romano*, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2003, 21.

47 Cf. H. LUTHE (dir.), *Incontrare Cristo nei sacramenti: susidio teológico per una pastorale sacramentaria*, Edizione Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, 201.

48 *Instrução Geral ao Missal Romano*, 21.

49 CF. A. E. FERNANDES (orientado por José Tolentino Calaça Mendonça), *Diz-me com que comes, dir-te-ei quem és: a mesa como lugar de reconhecimento de Jesus a partir de Emaús (Lc 24,13-35)*, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Lisboa, 2008, 71.

de apropriação meramente individualista. No entanto, ao contrário dos animais, que comem por instinto, os homens conseguem transformar estes gestos, que poderiam ser puramente egoístas, num ato de grande altruísmo. O ato de comer ou de beber não se reduz a uma mera necessidade físico-biológica: é, para nós, uma atividade repleta de simbolismo.⁵⁰

Para X. Basurco, comer e beber representam um processo de interiorização, na medida em que o homem faz seu aquilo que come e que bebe. Ao mesmo tempo, estes gestos são uma forma de comunhão com o cosmos, porque o homem entra em comunhão com a materialidade do universo através dos alimentos. Por fim, comer ou beber pertencem à categoria da comunicação interpessoal, através da sua dimensão social. A humanidade distingue-se de forma efetiva do mundo animal quando faz das suas refeições um gesto de comensalidade, abrindo-se à partilha à convivência, à hospitalidade e à fraternidade. Na dimensão da comensalidade, é extremamente importante o lugar, o tempo, aquilo que se come e bebe, o modo de confeção e o de servir, as atitudes corporais e as palavras, bem como a mesa.⁵¹

Em redor da mesa destinada à comensalidade realizam-se ou comemoraram-se os acontecimentos fundadores do indivíduo e da sociedade. Ao longo da história, à volta da mesa, os homens celebraram nascimentos e ritos de passagem, comemoram toda a espécie de vitórias, e recordaram lutas, triunfos, crises e momentos de prova. Querendo evidenciar a relação entre a importância antropológica da mesa, estabelecida para uma refeição, e a Eucaristia, é fundamental enquadrar a refeição do Novo Testamento no seu contexto. O quadro da refeição do mundo helénico poderá servir de moldura às refeições neotestamentárias. Os banquetes do mundo grego eram organizados em duas fases. A primeira etapa, intitulada de *deipnon*, consistia na refeição propriamente dita. A segunda fase, destinada a beber e a conversar, era denominada de *pótos* ou simpósio. Esta descrição permite salientar a importância da densidade comunicativa e reveladora das refeições no mundo antigo.⁵²

A importância desta densidade comunicativa das refeições tem fortes reminiscências no mundo bíblico, inclusivamente desde o Antigo Testamento. Desde as origens da relação dialógica de Deus com o seu povo, é de evidenciar que a desobediência do homem acontece pela

50 Cf. H. LUTHE (dir.), *Incontrare Cristo nei sacramenti*, 201; X. BASURKO, *Para compreender a Eucaristia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2004, 18.

51 *Ibidem*, X. BASURKO, *Para compreender a Eucaristia*, 19-25.

52 J. T. MENDONÇA, “O Espaço social da Refeição”, *Communio* Ano 21, nº 4 (out.-dez. 2004), 449-457.

via do incumprimento de uma regra alimentar (cf. GN 3,8-17). Posteriormente, nos dias em que Deus estabeleceu uma aliança com Abrão, esta é selada num contexto alimentar (cf. GN 15,17). Na obra que descreve os eventos fundadores da nação do povo de Israel são narrados vários acontecimentos, decisivos nesta história, em contexto alimentar e de refeição. Destacamos, de entre todos, a ceia pascal (cf. Ex 12,4-12), o maná no deserto (cf. Ex 16,4-5) e a revelação de Deus a Moisés (cf. Ex 24,9-11). A própria terra prometida será definida num contexto alimentar, é a terra onde corre leite e mel (cf. Dt 6,3; 8,8; 11,9; 26,9-10,15; 27,3; 31,20; 32,13-14).⁵³ Para além da lei, também o contexto dos profetas, nomeadamente Isaías, acontece em âmbitos de comensalidade. Isaías profetiza o banquete escatológico (cf. Is 25,6–26,6), um banquete revigorador servido para aqueles que têm sede e fome, mas que não têm dinheiro (cf. Is 55,1-2). Podemos, inclusivamente, defender que a identidade do judaísmo se estabelece a partir da mesa, entre o que é considerado puro e o que é desprezado por ser impuro (cf. Lv 11 e Dt 13).⁵⁴

É neste panorama geográfico e sociológico que Jesus Se move, daí que a mesa irá desempenhar um lugar decisivo no seu ministério, aspeto salientado, sobretudo, em Lucas. As relações que Jesus irá estabelecer através da comensalidade irão, inclusivamente dividir opiniões acerca d'Ele, do agrado para os seus seguidores e para outros considerado um comilão e um ébrio (cf. Lc 7,34). No contexto das refeições, Jesus contou parábolas (cf. Lc 17,41-42), iniciou controvérsias (cf. Mc 2,15-17), curou doentes (cf. Lc 14,2-5) e perdoou pecadores (cf. Lc 7, 36-50). A dimensão de comensalidade e alimentar marca indubitavelmente a vida de Jesus, desde o seu nascimento até à sua morte. Esta marca é perceptível de forma clara na narração de Lucas. Para este evangelista, que descreve o Evangelho da infância, Jesus é colocado, desde o princípio, numa manjedoura (cf. Lc 2,6-7). A manjedoura é o lugar destinado à alimentação dos animais, mas numa perspetiva bíblica é o recetáculo da Torá, a partir do oráculo de Isaías (cf. Is 1,3). Jesus, desde o seu nascimento, oferece-Se como alimento. Uma oferta totalmente consumada na Última Ceia.

Feitas as devidas considerações sobre o ato de comer e de beber, enquanto condição antropológica fundamental para o nosso estudo sobre a eucaristia, é necessário evidenciar que esta

53 *Ibidem*, p. 449-457.

54 CF. A. E. FERNANDES (orientado por José Tolentino Calaça Mendonça), *Diz-me com que comes, dir-te-ei quem és: a mesa como lugar de reconhecimento de Jesus a partir de Emaús (Lc 24,13-35)*, 72-73.

celebração cristã tem a sua origem direta nas ações de Jesus, realizadas na Última Ceia, que se entende no âmbito da comensalidade. A comensalidade é transversal na vida de Jesus e por isso nenhuma refeição pode ser considerada de forma isolada. J. Jeremias defende que cada refeição de Jesus, com os seus discípulos, é uma prefiguração e um sinal do banquete definitivo. Todas as refeições e todos os gestos de Jesus adquirem a sua consistência durante a Última Ceia. Na conjuntura da Última Ceia encontra-se a proximidade da celebração da Páscoa anual dos judeus e a iminência da morte de Jesus (cf. Lc 22,15). Por isso, esta ação deve ser entendida ao estilo das ações simbólicas dos profetas.⁵⁵

Os relatos da Última Ceia de Jesus que chegaram até nós, através dos escritos do Novo Testamento, têm um carácter litúrgico. Considerando o conteúdo do axioma *lex orandi, lex credendi*, aquilo em que os discípulos acreditavam e o que transmitiram era o mesmo que eles já celebravam. As palavras e os gestos que Jesus realizou na Última Ceia são-nos legados pela Igreja, pela comunidade dos discípulos que desde muito cedo celebrou este acontecimento, pelo significado que ele encerra.⁵⁶ Um acontecimento que é simultaneamente recebido como dom e como mandado de Jesus; esta é a convicção que Paulo expressa à comunidade dos coríntios: «Eu mesmo recebi do Senhor o que vos transmiti.» (1COR 11,23)⁵⁷

A transmissão deste dom e deste mandato chega até nós através de quatro relatos: Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; 1COR 11,23-25; Lc 22,17-20. Apresentamos de seguida os quatro textos num quadro sinóptico.

55 Cf. J. JEREMIAS, *La última cena: palabras de Jesus*, Cristiandad, Madrid, 223-224.

56 Cf. X. BASURKO, *Para comprender a Eucaristia*, 81.

57 J. A. R. GOPEGUI, *Eukharistia*, 63.

Mc 14,22-24	Mt 26, 26-28	1COR 11,23-25	Lc 22,17-20
<p>Enquanto comiam, ele tomou o pão, abençoou, partiu-o e distribuiu-lhes, dizendo: «Tomai, isto é o meu corpo.» Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-lhes, e todos dele beberam. E disse-lhes: «Isto é o meu sangue, o sangue na Aliança, que é derramado em favor de muitos.»</p>	<p>Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e, distribuindo-o aos discípulos, disse: «Tomai e comei, isto é o meu corpo.» Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-lho dizendo: «Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados.»</p>	<p>Com efeito, eu mesmo recebi do Senhor o que vos transmiti: na noite em que foi entregue, o Senhor Jesus tomou o pão e, depois de dar graças, partiu-o e disse: «Isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isto em memória de mim.» Do mesmo modo, após a ceia, também tomou o cálice dizendo: «Este cálice é a nova Aliança em meu sangue; todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim.»</p>	<p>Então tomando um cálice, deu graças e disse: «Tomai isto e reparti entre vós; pois eu vos digo que doravante não beberei do fruto da videira, até que venha o Reino de Deus.» E tomou o pão, distribuindo-o a eles, dizendo: «Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em memória de mim.»</p>

Do ponto de vista exegético, estes textos apresentam algumas controvérsias. Algumas discordâncias estão ligadas à cronologia da ação, mais complexa ainda quando se colocam em paralelo os textos dos sinópticos com a narração da Última Ceia segundo João (Jo 13,1-30), questões que não abordaremos porque não estão no âmbito desta dissertação. No entanto, as diferenças que existem nas diversas redações são uma prova de que o objetivo dos redatores não era o de transmitir todas as palavras e todos os gestos de Jesus de forma exata. As diferenças, assim como algumas semelhanças, nos textos confirmam e indicam o carácter e o ambiente litúrgico dos quais eles dependem.⁵⁸

58 CF. X. BASURKO, *Para compreender a Eucaristia*, 79-81.

Existe uma desigualdade nestas versões que temos de abordar, que está relacionada com o mandato de Jesus: «Fazei-o em memória de mim.» É uma diferença que agrupa em dois grupos os quatro relatos. Paulo e Lucas fazem uma alusão direta à questão da ordem de Cristo, embora o evangelista apenas a mencione uma vez e Paulo duas vezes. Marcos e Mateus são omissos nesta questão. Esta diferença pode ser explicada pelas tradições distintas de que os relatos são dependentes. A versão de Mateus, reescrita teologicamente, parece depender da de Marcos, constituindo as versões da tradição marciana ou marcana. Por sua vez, Paulo e Lucas parecem depender da tradição antioquena. Esta particularidade permite confirmar que a ceia do Senhor, celebrada pelos cristãos era feita efetivamente em memória do Senhor e dos seus gestos na Última Ceia. O facto de Marcos e de Mateus não fazerem uma alusão escrita ao mandato explica-se pelo carácter litúrgico: a ceia do Senhor era celebrada pelos discípulos numa perspectiva memorial.⁵⁹ O mandato de Cristo condensado na expressão «fazei-o em memória de mim» é como que uma rubrica, que explica o sentido da ceia do Senhor. Uma rubrica, enquanto nota ao texto, não tem de aparecer no corpo do mesmo, sendo esta uma explicação plausível para a omissão do mandato nas versões da tradição marcana. Contudo, como preferem outros autores, podemos perguntar-nos se o mandato de Cristo não será mais do que uma rubrica.⁶⁰

A “ceia do Senhor” foi sendo celebrada pela Igreja ao longo dos tempos, assumindo outras denominações, tais como “fração do pão”, “missa” ou “Eucaristia”. Não obstante as alterações nas denominações e as diferenças entre os relatos, é possível afirmar que a Eucaristia é a realização de uma ação em obediência ao mandato de Jesus, na Última Ceia. Tal como na Última Ceia, o rito da Igreja é constituído por nove gestos ou momentos essenciais e imutáveis: 1) Tomou o pão; 2) Deu graças; 3) Partiu-o; 4) Deu-o; 5) Dizendo; 6) Tomou o cálice; 7) Deu graças; 8) Deu-o e 9) Dizendo. Nove gestos, atos ou momentos em memória do Senhor.⁶¹

Até este momento, conseguimos evidenciar que a Eucaristia é realizada em memória da Última Ceia de Jesus. Parece-nos importante, agora, analisar que a Última Ceia é também ela realizada num contexto celebrativo, nomeadamente a páscoa hebraica. Em cada ano, o povo judeu, através de uma ação ritual, fazia memória da passagem pelo mar Vermelho e de tudo aquilo

59 VV.AA., *A Eucaristia: teologia e história da celebração* (Anámnese 3), Paulus, São Paulo, 1987, 159-170.

60 Cf. X. BASURKO, *Para compreender a Eucaristia*, 298.

61 Cf. J. F. C. ESTEVES, J. M. G. CORDEIRO; *Liturgia da Igreja*, 121-125.

que isso significava. Essa forma de libertação atualizava-se sob a forma de refeição de aliança, alimentando, por meio dessa celebração, a esperança na libertação escatológica.⁶² A páscoa das gerações⁶³ tinha um triplo significado, de memória, de presença e de esperança. Através desta refeição ritual, todos aqueles que nela tomavam parte eram conduzidos, por meio de sinais, à travessia do mar Vermelho, que, como momento histórico, não se repetia. Simultaneamente, essa ação ritual projetava-os para a libertação definitiva.⁶⁴

J. Jeremias e C. Giraudo ajudam-nos a entender o carácter celebrativo da páscoa anual dos judeus, apresentando-a como o plano ritual no qual Jesus Se move na Última Ceia. A páscoa das gerações era uma ação ritual muito complexa, composta de várias ações, gestos e palavras. De seguida, apresentamos resumidamente os momentos mais significativos, de uma forma sistemática.

Na primeira parte, intitulada de ritos iniciais, o ritual constava de quatro ações rituais. O pai de família procedia à bênção sobre o primeiro cálice e à bênção da festa. Faziam-se as abluções das mãos e preparava-se um primeiro prato, ao estilo de “entrada”, que constava, entre outras coisas, de legumes, ervas amargas e um molho intitulado *haroset*. Esta “entrada” não se comia acompanhada com pão. Servia-se a comida, mas não se efetuava a refeição e misturava-se, entretanto, o segundo cálice. Na segunda parte da liturgia pascal, o pai de família fazia, em aramaico, a solene introdução do *haggadá* pascal, a narração da saída do povo hebreu das terras do Egito e dava-se início, em hebraico, ao *hallel* pascal, hino de louvor. No final, bebia-se o segundo cálice (cálice de *haggadá*). A terceira parte, que constava do prato principal, consistia de uma oração, recitada pelo pai de família, sobre o pão ázimo e procedia-se à refeição, composta pelo cordeiro pascal, *massôt*, ervas amargas (cf. Ex 12,8) *haroset* e vinho. Procedia-se então à ação de graças sobre o terceiro cálice (cálice de bênção). Na quarta parte, isto é, nos ritos de conclusão, servia-se o quarto cálice, recitava-se a segunda parte, em hebraico, do *hallel* e terminava-se com a oração de louvor sobre o quarto cálice (cálice de *hallel*)⁶⁵. É importante

62 Cf. X. BASURKO, *Para compreender a Eucaristia*, 76.

63 No tempo do judaísmo rabínico, distinguia-se a páscoa anual da única e irrepitível libertação do povo hebreu do Egito. Esta distinção era feita através das expressões “páscoa das gerações” e “páscoa do Egito” in C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 103.

64 Cf. F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a Eucaristia*, Edições Loyola, São Paulo, 2009, 85.

65 Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 107-111; e J. JEREMIAS, *La última cena: palabras de Jesus*, 223-225.

salientar que quando o pai de família pronunciava a bênção sobre o pão e sobre o vinho, durante o prato principal, e distribuía o alimento e a bebida pelos comensais, estes participavam da oração através do amen e do ato de comer.

Do mesmo modo que a Última Ceia de Jesus se entende no conjunto das refeições, descritas pelo Novo Testamento ao longo da vida pública, a ceia da noite pascal só pode ser entendida no conjunto de outras noites. Através de um poema pascal, intitulado “as quatro noites”, sabe-se que esta era vista como a noite sùmula, esta era «a noite da criação, a noite da aliança com Abraão, a noite da libertação do Egipto e será também um dia a noite da salvação»⁶⁶. É neste contexto que Jesus celebra a Última Ceia. J. Jeremias defende que a Última Ceia de Jesus foi uma ceia pascal, na qual Ele Se serviu das orações do terceiro momento do ritual para introduzir, de forma inédita, a sua própria explicação sobre aquele pão e aquele vinho. O pão ázimo, símbolo da miséria sofrida, e o cálice de bênção da ceia pascal, na noite da recapitulação de toda a história da salvação, terá em Jesus uma nova interpretação.

A inédita e inesperada interpretação de Jesus terá sido surpreendente para os discípulos, e por isso lhes ficará gravada na memória e conseqüentemente consolidada e conservada nas narrativas da instituição. As explicações dos símbolos do ritual judaico eram usuais, porém faziam parte da meditação pascal e não das orações. A surpresa para os discípulos, segundo J. Jeremias, reside no facto de Jesus incluir na oração a própria interpretação, aquilo que se designa por palavras explicativas: “este é o meu corpo”, “este é o meu sangue”. Ao atuar desta forma, e considerando que todos os presentes na Última Ceia estavam acostumados a participar da páscoa das gerações, Jesus explica aos discípulos aquilo de que estão a tomar parte. Daí a convicção de Paulo, quando pergunta aos coríntios: «O cálice de bênção que abençoamos não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo?» (1COR 10,16) Pelo amen e pelo ato de comer, os discípulos participaram no único Mistério Pascal, o centro, a plenitude e a consumação de toda a história da salvação.⁶⁷ A Eucaristia, como continuação na história desta ação inédita de Jesus, é então a celebração memorial que permite aos discípulos de todos os tempos tomarem parte no único Mistério Pascal de Cristo.

A Eucaristia é a celebração que Cristo pediu expressamente que se continuasse a realizar através do mandato: «Fazei isto em memória de mim.» (1COR 11,24) Esta expressão, como

66 J. JEREMIAS, *La ultima cena: palabras de Jesus*, 226.

67 Cf. J. JEREMIAS, *La ultima cena: palabras de Jesus*, 240-243.

já analisámos, permite agrupar em dois grupos os quatro relatos da instituição da Eucaristia. Porém, este mandato contém, também, aquilo que pode ser considerado a síntese de tudo o que se possa dizer sobre a Eucaristia e evocado através da expressão anamnética ou memorial. De facto, podemos encontrar uma aclamação anamnética na liturgia romana atual. É esta aclamação que, na opinião de F. Taborda, é capaz de resumir tudo aquilo que possa ser dito sobre a Eucaristia.⁶⁸

Na tradução atual do Missal, vigente para Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe, a aclamação anamnética é a resposta da assembleia a uma interjeição do presidente da celebração. Existem três opções para esta interjeição presidencial: opção A: «mistério da fé»; opção B: «mistério admirável da nossa fé»; e opção C: «mistério da fé para a salvação do mundo». Apesar da variedade, todas as opções fazem referência ao mesmo mistério da fé, tradução do «mistério da fé», *mysterium fidei*. Embora a aclamação, que a exclamação motiva, seja recente no Missal, a inclusão do inciso – “*mysterium fidei*” – é bastante anterior. No Missal de Pio V, estava colocado entre as palavras da instituição pronunciadas sobre o cálice, o que motivava várias interpretações acerca do seu sentido. Pela sua localização, anterior à reforma do Vaticano II, poder-se-ia interpretar o “*mysterium fidei*” em relação às espécies consagradas.⁶⁹ Com a deslocação desta aclamação, operada no Missal de Paulo VI, sendo colocada depois da narração da instituição e atraindo toda a assembleia à aclamação anamnética, parece haver outra interpretação. A interpretação de que falamos é visível nas várias traduções da expressão *mysterium fidei* para as línguas vernáculas. Analisemos brevemente as opções dos tradutores dos missais em inglês, francês e alemão, que coincide com a versão do Missal para Portugal.

68 Apresentamos uma síntese do estudo apresentado na obra F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor*, 55-69.

69 Esta foi a forma de entendimento dos tradutores da versão do missal no Brasil, universo no qual F. Taborda desenvolve o seu estudo. Nesta tradução, a exclamação do presidente foi traduzida por «eis o mistério da fé» que desta forma parece referir-se às espécies consagradas. Esta interpretação é acentuada pelo gesto, não contemplado pelas rubricas, adotado por muitos, de estender as mãos sobre o pão e o vinho transubstanciados. Esta tradução, segundo Taborda, acrescenta uma certa ambiguidade ao texto. In F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor*, 58.

Inglês	« <i>Let us proclaim the mystery of our faith</i> » (Proclamemos o mistério da fé)	Faz recordar a condição de Paulo em 1COR 11,26	«Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais/ /proclamais a morte do Senhor até que ele venha.»
Francês	« <i>Il est grand le mystère de la foi</i> » (É grande o mistério da fé)	Em referência à expressão de Ef 5,32	«É grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e a sua Igreja.»
Alemão e Português (tradução literal do latim)	Tradução literal do latim <i>mysterium fidei</i> (Mistério da fé)	Com origem em 1Tm 3,9	«Conservando o mistério da fé com uma consciência limpa.»

Com esta análise das traduções, é possível perceber, através da fundamentação bíblica, que o mistério da fé deve ter uma interpretação pascal. Esta interpretação é confirmada pelo conteúdo da aclamação anamnética. Existem no Missal Romano três opções para esta aclamação, todas elas introduzidas apenas pela reforma litúrgica do Vaticano II:

Opção A:

Latim	Missal Romano
Mortem tua annuntiamus, Domine, et tua resurrexionem confitemur, donec venias.	Anunciamos, Senhor, a vossa morte, proclamamos a vossa ressurreição. Vinde, Senhor Jesus!

Opção B:

Latim	Missal Romano
Quotiescumque manducamus panem hunc et calicem bibimus, mortem tuam annuntiamus, Domine, donec venias.	Quando comemos deste pão e bebemos deste cálice, anunciamos, Senhor, a vossa morte, esperando a vossa vinda gloriosa.

Opção C:

Latim	Missal Romano
Salvator mundi, salva nos, qui per crucem et resurrectionem tuam liberasti nos.	Glória a Vós que morrestes na cruz e agora viveis para sempre. Salvador do mundo, salvai-nos. Vinde, Senhor Jesus.

A opção A e B são quase decalques da expressão paulina de 1COR 11,26, com uma alusão evidente à morte e ressurreição de Jesus, e abre-se também a uma perspetiva escatológica. A opção C, aludindo também, à morte e ressurreição de Jesus, fá-la coincidir com a fonte da salvação. Como todas estas opções são uma resposta ao mistério da fé, de interpretação pascal, podemos concluir que é esse mesmo mistério que a Eucaristia faz memória em cada celebração. É este único Mistério pascal do qual nos tomamos participantes em cada Eucaristia. Devemos entender esta participação através do conceito de memorial, porque participamos fazendo memória.

Memorial é a melhor tradução da palavra *anamnesis*, que se encontra no original grego do mandato de Jesus na Última Ceia. A conceção anamnética da Eucaristia ajuda a evitar inúmeros problemas, sobretudo aqueles que estão associados à afirmação da nossa santificação através da única e irrepitível oferta do Corpo de Cristo (cf. HB 10,10) e ao realismo sacramental da Eucaristia, como explica E. Mazza⁷⁰.

A palavra grega *anamnesis* é a tradução do *zikkaron* hebraico, que surge por exemplo em Ex 12,14 (instituição da ceia pascal judaica). Este é um termo complexo que sugere várias dimensões. Em primeiro lugar, diz respeito ao ato próprio de recordar, porém um recordar que pode ser descomprometido, sem qualquer implicação no futuro. Numa segunda aceção, *zikkaron* faz referência ao sujeito e ao objeto daquilo que se recorda. Numa terceira perspetiva do termo, este tem uma ligação com o tempo: recordo-me no presente, de algo passado, que pode ter influência para o futuro. Num quarto sentido, este termo faz referência ao efeito que a recordação provoca. Estas quatro aceções do conceito *zikkaron* são imprescindíveis para a compreensão da expressão de Jesus «fazei isto em anamnese de mim», numa tradução livre. Esta expressão tem de ser compreendida à luz dos seus pressupostos bíblicos.

70 E. MAZZA, “La liturgia como ‘anàmnese’ una nozione da riesaminare?”, *Didaskalia* vol. 37, n.º 3 (2007), 13.

Ao contrário do que se passa na atualidade, em que nos lembramos de algumas coisas por pura nostalgia, sem consequências, na Bíblia, a expressão *zikkaron*, exprime sempre uma ação com consequências no presente e no futuro. No que se refere às questões associadas entre a ação única e irrepetível do passado e a sua atualização no presente, E. Mazza cita W. Kasper, pela distinção que este faz entre memória objetiva e memória subjetiva. A memória subjetiva será a recordação, enquanto a memória objetiva ou memorial diz respeito à ação que produz a recordação. Através da atualização litúrgica, a ação salvífica do passado é apresentada, em última análise, diante de Deus, para que Ele a conduza ao seu cumprimento escatológico.⁷¹ O sujeito da recordação pode ser o homem ou Deus, como acontece na ação litúrgica, mas o objeto é sempre a aliança. Em alguns casos, o recordar aparece associado a um sinal, veja-se os casos de Js 4,6-7, de Nm 17,3-5, de Ex 12,13-14 ou de Ex 13,6-9.⁷² É evidente que recordamos no presente algo do passado, sem esquecer uma certa intencionalidade em relação ao futuro, porque este conceito permite falar de uma dimensão tripla da ação litúrgica: anamnese do passado, atualização do evento de salvação na dimensão ritual (anúncio ou antecipação) e seu cumprimento no final dos tempos (dimensão escatológica). A celebração ritual não gera um novo evento de salvação, mas sim uma nova atualização do único evento de salvação.⁷³

Todas estas componentes do termo *zikkaron* são perceptíveis no Antigo Testamento e permanecem presentes no Novo Testamento. Mas, pela ressurreição de Jesus, recordar tornar-se-á um verdadeiro conhecimento, em virtude do envio e da ação do Espírito Santo, como afirma o Evangelho de João (cf. 14,26). Pela ação do Espírito Santo, pode afirmar-se a eficácia da recordação, o memorial provoca um efeito. Conclui assim F. Taborda: «O memorial é dom. É primeiramente ação de Deus que nos convoca para, na força do Espírito Santo, realizarmos o sinal que é memorial do mistério de Cristo. O sinal é o gesto de tomar pão e vinho conforme a ordem de Jesus; ele se torna memorial quando sobre eles pronunciamos a ação de graças pela ação salvífica consumada por Cristo.»⁷⁴

O diálogo que Deus estabeleceu, desde sempre, com a humanidade atingiu a sua plenitude em Cristo, Ele que é o comunicador perfeito. Esta comunicação não cessou com a ascensão

71 Cf. E. MAZZA, “La liturgia como ‘anàmnesis’ una nozione da riesaminare?”, 14.

72 F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor*, 67.

73 Cf. E. MAZZA, “La liturgia como ‘anàmnesis’ una nozione da riesaminare?”, 15.

74 F. TABORDA, *O Memorial da Páscoa do Senhor*, 69.

de Cristo aos céus, ela continua na liturgia, como momento último da história da salvação. A liturgia dá continuidade à obra iniciada por Jesus, que por meio de gestos e palavras comunica aos homens a salvação. A paixão, morte e ressurreição é a centralidade desta comunicação, em gestos e palavras, realizada por Cristo. É este mesmo Mistério Pascal que a Eucaristia faz memória, tornando-nos a todos participantes da salvação. Deste modo, entende-se que a Eucaristia é um lugar de comunicação, onde Cristo continua a anunciar o Evangelho e atualizar, de forma memorial, a sua paixão, morte e ressurreição.

CAPÍTULO III – A COMUNICAÇÃO NA EUCARISTIA

Com razão, pois, se considera a Liturgia como o exercício da função sacerdotal de Cristo; nela, através de sinais sensíveis, cada qual a seu modo, é significada e realizada a santificação dos homens, e o Corpo Místico de Jesus Cristo – a Cabeça e os seus membros –, presta a Deus o culto público integral. (S.C.7)

Assumindo que a Eucaristia é um lugar de comunicação, como demonstrámos no capítulo precedente, é importante demonstrar que tipo de comunicação ali se efetua. Sabendo que na liturgia uma das linguagens por excelência é a simbólica, centraremos o nosso discurso nos gestos da celebração, na sua fundamentação e dimensão. Concluiremos, então, com a abordagem de alguns gestos próprios da Eucaristia. Gestos que, pela dimensão teantrópica, permitem que a Eucaristia seja um evento de comunicação entre o homem e Deus e dos homens entre si.

3.1. A comunicação e liturgia

À primeira vista, estes dois termos – comunicação e liturgia – poderiam parecer incompatíveis e inconciliáveis. Enquanto a comunicação, na sua aceção mais coloquial, se parece referir à dimensão estritamente humana, a liturgia parece encontrar a sua referência no âmbito do divino e do sagrado. Habitualmente, utilizamos o conceito de comunicação para nos referirmos à veiculação e permuta de informação, tão abundante e acessível, ao homem contemporâneo, possibilitada pelos céleres e efetivos meios de comunicação. A liturgia, por seu lado, é associada a um conjunto de rituais sagrados, que se tornaram incompreensíveis ao homem comum, acessíveis apenas aos clérigos e “agentes da pastoral”, responsáveis pela sua organização e “eficaz” execução. Se o ambiente das comunicações é atrativo, o ambiente litúrgico é considerado entediante e monótono.

Num primeiro momento da nossa dissertação, referente ao Capítulo I, evidenciámos que a comunicação é muito mais do que a simples troca de informação. Comunicar não se refere apenas ao hábil manuseio dos instrumentos tecnológicos, intitulados meios de comunicação. No seu sentido primordial, comunicar é doar-se por amor ao outro. Nesta doação por amor, insere-se, em primeiro lugar, a autocomunicação de Deus à humanidade, ao longo da história da salvação. Neste sentido, Deus foi o primeiro a comunicar com a humanidade, e fez do homem um ser comunicador. A comunicação remete a humanidade para a comunhão.

O Capítulo II, correspondente ao segundo momento deste trabalho, teve como objetivo recuperar o sentido mais profundo da liturgia, entendendo-a no contexto da história da salvação.

A liturgia não se reduz à sua dimensão estética ou aos aspetos jurídicos de um qualquer ritual, ela é o momento último da história, que narra o diálogo de Deus com a humanidade. Este diálogo atingiu a sua plenitude em Cristo, que agora age na sua Igreja através dos sacramentos.

Aquilo que é sagrado conduz-nos à comunhão com Deus, que atinge a sua plenitude no mistério de Cristo. Por outro lado, o termo comunicação, desde a sua raiz etimológica até ao seu objetivo último, remete-nos para o conceito de comunhão. Deste modo, liturgia e comunicação inter-relacionam-se através da comunhão com o mistério de Deus, e entre todos aqueles que, ao celebrarem o único mistério, dele se tornam participantes.¹

No desenvolvimento deste Capítulo III, em que nos propomos olhar a gestualidade litúrgica como um processo típico de comunicação na Eucaristia, apoiar-nos-emos dos estudos desenvolvidos pelo semiólogo e liturgista C. Cibien.

Desde logo, é fundamental distinguir, do ponto de vista teórico, aquilo que na liturgia é o evento histórico-salvífico e aquilo que é evento da celebração. O primeiro, que C. Cibien intitula de “*liturgia divina*”, refere-se ao agir de Deus em favor da história humana, que atinge a sua centralidade na encarnação de Cristo e, por conseguinte, mantido e orientado através da ação do Espírito Santo, é agora visível na Igreja. Este evento histórico salvífico é uma realidade teantrópica, porque tem na Trindade (*Theos*) o emissor de uma mensagem cujo recetor é o homem (*anthropos*). Aquilo que se entende por “evento da celebração” refere-se à atualização, através de uma ação que será sempre memorial, por parte da comunidade cristã, do único evento histórico-salvífico. Não escurecendo a dinâmica teantrópica da celebração, esta exige uma dinâmica socioeclesial na medida em que, pelo ministério da Igreja, nela assumem um papel importante os aspetos sociais e culturais. O segundo nível da liturgia, a celebração, tem a sua origem e é de facto manifestação e via de acesso ao evento salvífico.² Exemplificando esta divisão, meramente teórica, através do sacramento da Eucaristia podemos perceber que o “evento salvífico” se refere ao mistério da paixão, morte e ressurreição de Cristo, ápice de toda a história da salvação, que adquire o seu significado na Última Ceia. O segundo nível da liturgia encontra-se em cada celebração da Eucaristia, pela qual a Igreja faz memória de todo o Mistério Pascal de Cristo.

1 Cf. A. LAMERI, *Segni e simboli riti e misteri: dimensione comunicativa della liturgia*, Paoline, Milano, 2012, 9-16.

2 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001, 412-413.

Evidentemente que nesta ação memorial da Igreja têm um papel muito importante os aspetos culturais e sociais; basta pensar nas diferenças entre o rito latino da Eucaristia e o rito siro-malabar, para dar um exemplo. Quando a comunidade eclesial do Oriente celebra a Eucaristia, faz memória do mesmo evento histórico-salvífico que qualquer comunidade ocidental, porém há diferenças culturais e sociais no modo como cada comunidade celebra.

Não obstante todas as diferenças que possam existir, em cada celebração devemos perguntar-nos, o que nos comunica Deus com este evento, visto que cada celebração se torna o lugar da materialização da comunicação divina. Assim é na celebração da Eucaristia. Sendo a celebração o lugar de uma verdadeira comunicação divina, existem três componentes essenciais: Deus, a causa principal ou emissor; a celebração sacramental, como causa instrumental ou meio; e o homem, na qualidade de recetor. É importante precisar que o homem também age como emissor quando invoca a Deus, ou Lhe responde, e quando interage com os seus irmãos³. Reparemos nesta dinâmica bidirecional do homem através da Oração sobre as Oblatas e da motivação que a precede. Esclarece a rubrica que o sacerdote deve estar voltado para o povo, motivando o diálogo face a face com a assembleia, próprio da comunicação interpessoal, e diz: «Orai, irmãos, para que o meu e vosso sacrifício seja aceite por Deus Pai todo-poderoso.» É uma comunicação entre homem e homem. A esta motivação segue-se a Oração sobre as Oblatas, dirigida pelo sacerdote (homem) a Deus: «Desça sobre nós, Senhor, o vosso Espírito Santo, na celebração dos divinos mistérios, e nos ilumine com a luz da fé que levou o Apóstolo São Paulo a anunciar ao mundo a vossa glória.»⁴ Este diálogo coloca em relação a história de cada homem presente na assembleia, convocado pelo sacerdote a orar com ele, com a história da salvação, concretamente ao recordar a ação do Espírito Santo sobre o Apóstolo Paulo, e projeta a assembleia para o futuro, pedindo que desça sobre a assembleia esse mesmo Espírito para iluminar os homens com a luz da fé. Ainda assim, uma luz que apenas permitirá ver «em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido», afirma Paulo (2COR 13,12). A comunhão a que tende a comunicação litúrgica será plena na liturgia celeste, na escatologia.

3 Cf. *ibidem* pp. 413.

4 Oração sobre as Oblatas da Festa da Conversão de São Paulo, Apóstolo (25 de janeiro) in *Missal Romano: reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S.S. o Papa Paulo VI*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1992, 809.

A divisão teórica que fizemos da liturgia permite-nos estabelecer uma conexão entre a dimensão teantrópica e a dimensão cultural existente em cada celebração. Em qualquer âmbito daquilo que é tipicamente humano, a dimensão cultural corresponde à convergência de inúmeras formas e meios de comunicação. Por cultura entendemos, como C. Cibien, uma rede social onde concorrem vários signos, tornando-a num complexo processo semiótico.⁵ Para exemplificar o que dissemos, imaginemos uma pessoa a caminhar numa avenida de uma qualquer cidade do mundo. Essa pessoa será estimulada por cartazes publicitários, repletos de imagens e palavras, pelo que para os compreender em pleno terá de dominar a língua materna desse país. Esse transeunte pode eventualmente passar por monumentos religiosos ou históricos, e para os identificar terá necessidade de conhecer os símbolos que os identificam. O nosso caminhante poderá ainda passar por farmácias, centros comerciais, clínicas ou hospitais, todos estes espaços identificados por logotipos muito característicos. Todo este complexo conjunto de códigos e signos, adotados pelos homens para se relacionarem entre si, compõe aquilo que se intitula de «linguagem da comunicação»⁶.

A cultura cristã também se desenvolve neste complexo processo semiótico com uma “linguagem” muito própria. Uma linguagem que necessita de ser compreendida e interpretada, daí a necessidade de se estabelecerem certos protocolos. Estes protocolos permitem que o conjunto de signos que fazem parte da cultura cristã, estejam organizados e sejam corretamente interpretados. No caso da liturgia, recolheram-se textos oficiais em lecionários, organizaram-se calendários, estabeleceram-se ritos. Este conjunto de materiais «não são nem se identificam com a celebração, mas constituem um aspeto da sua componente comunicacional»⁷.

Tudo o que dissemos nos remete para o conceito de texto. «Concebido enquanto prod. de um acto de linguagem elaborado ao nível da consciência de um sujeito enunciador, t. define-se como a materialização, sob diversas modalidades, desse mesmo acto de linguagem; quer a referida materialização se exprima através de um enunciado escrito, quer através de uma sequência sonora, quer ainda, num sentido lato, por meio de uma série de imagens.»⁸ O texto reenvia para

5 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, 415.

6 Cf. N. C. TEIXEIRA, *La comunicazione nella liturgia*, Edizione Messaggero Padova, Padova, 2005, 31.

7 Cf. Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, 415.

8 *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (volume 17), Editorial Verbo, Lisboa, 1983, 1478.

um contexto e é regido por um conjunto de códigos próprios (dos quais falaremos de seguida, tais como os códigos cinésicos, códigos verbais, códigos proxémicos ou códigos possibilitados pela indumentária).

Cada celebração eucarística pode ser entendida como um “texto celebracional” enquadrado numa complexa textura, no sentido de organização. Notemos, porém, que um cristão que, saindo de sua casa, se dirige a uma igreja para participar da Eucaristia dominical é envolvido também por um *pre-texto*, o *texto* propriamente dito, e um *post-texto*, de carácter existencial. O *pre-texto* diz respeito a todo o tipo de comunicação recebido pelo cristão antes de entrar na nave da igreja. O próprio edifício eclesial está repleto de signos que interagem com o cristão. O *texto* é aquele próprio da celebração, onde vários códigos interagem com os cristãos, sendo portadores de mensagens concretas. As simples cores dos paramentos dos ministros são capazes de indicar a particularidade do único Mistério de Cristo que o cristão que participa da Eucaristia, celebra nesse domingo concreto. E porque a celebração eucarística tende a operar uma transformação naquele que dela toma parte, o próprio cristão torna-se um verdadeiro signo, falamos então de *post-texto*.⁹ Neste sentido, clarifica C. Cibien que no processo de comunicação litúrgico o processo pré-celebrativo influenciará os níveis de comunicação sucessivos.¹⁰

Para que estes *textos* sejam compreensíveis, os vários signos têm de estar organizados em códigos. Estes códigos têm de ser capazes de relacionar os vários signos com os seus referentes, através de um conjunto de regras, do conhecimento do conjunto de membros, em determinado contexto, que usa esses códigos.¹¹

Na celebração da Eucaristia podemos falar de códigos arquitetónicos ou espaciais; códigos cinésicos, códigos verbais, códigos proxémicos ou códigos possibilitados pela indumentária.

a) Códigos arquitetónicos ou espaciais. Referimo-nos a todo o tipo de comunicação possibilitada pelo espaço. No caso concreto da Eucaristia, da igreja e do espaço onde

9 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 415-421.

10 «*Il carente processo comunicazionale del livello “precelebrazionale” influenza anche il livello comunicazionale successivo. Anzi, gli effetti del mancata o incompleta comunicazione del primo livello si fanno evidente soprattutto in questo secondo livello. I recettori del primo livello non sono sensibilizzati a verificare comunitariamente l’avvenuta recezione; i recettori del secondo livello, invece, volenti o nolenti esplicitano i risultati della recezione nella celebrazione e nella conseguente esistenza cristiana.*» in cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia – Dizionari San Paolo*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001, p. 425.

11 Cf. J. FISKE, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, ASA, Porto, 1997, 91; e cf. M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, Instituto Piaget, Lisboa, 2012, 180.

ocorre a celebração. Para o cristão, não tem o mesmo significado partilhar uma refeição em sua casa com os seus familiares ou amigos e participar do banquete eucarístico. Ainda que em ambas as refeições os comensais tomem parte de uma mesa comum, o espaço determina características distintas ao comer e ao beber.

É interessante perceber que o próprio espaço permite comunicar concepções teológicas distintas sobre a Eucaristia. Para as comunidades paleocristãs, a Eucaristia era a ceia do Senhor e o espaço onde se celebrava a *Domus Ecclesiae*, e depois da paz de Constantino as *Basílicas paleocristãs*. Na Idade Média, acentua-se a divisão entre o espaço destinado à celebração daquele destinado aos fiéis. O Concílio Vaticano II irá privilegiar a unidade da assembleia celebrante, e isto tem um impacto na organização do espaço, que facilite a comunicação entre todos os fiéis.¹² Para cumprir tal desígnio, a Constituição sobre a Sagrada Liturgia recomenda que «na construção de edifícios sagrados, tenha-se grande preocupação de que sejam aptos para lá se realizarem as acções litúrgicas e permitam a participação activa dos fiéis»¹³. A propósito desta preocupação, a *Introdução Geral ao Missal Romano*, acerca da disposição e adorno das igrejas, recomenda que o altar seja construído afastado da parede e que seja o centro de convergência de toda a assembleia.¹⁴ Através da análise etimológica, B. F da Costa defende que nas diversas religiões o altar indicava uma estrutura de pedra destinada a acolher os sacrifícios feitos à divindade. Para a religião de Israel, o altar tornou-se o testemunho do encontro com Deus, tanto no desejo como na realidade. Pela encarnação, Cristo torna-Se para a sua Igreja como um altar, lugar do verdadeiro encontro entre Deus e os homens. Assim mesmo, a Igreja encontra as raízes dos seus altares na mesa da Última Ceia, onde Jesus deposita, através do pão e do vinho, o seu Corpo e Sangue. Agora, é o próprio Deus, em Cristo, que Se oferece em sacrifício à humanidade. Deste modo, na assembleia litúrgica, o altar manifesta a presença de Cristo, união entre Deus e a humanidade.¹⁵

12 Cf. A. DROGO CALOGERO, *La mesa televisiva come annuncio cristiano nell'epoca dell'immagine*, esercitazione pela la Licenza nella Pontificia Facoltà Teológica “San Bonaventura”, Roma, Anno Accademico 1986-1987, 64.

13 *Constituição sobre a Sagrada Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, 124 in *Concílio ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002.

14 *Introdução Geral ao Missal Romano*, n.º 299, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2009.

15 Cf. B. F. COSTA, “O Altar: a mesa da última ceia e a pedra do sacrifício”, *Boletim de Pastoral Litúrgica* 156 (outubro-dezembro de 2014), 131-146.

- b) Códigos verbais. Dizem respeito ao conjunto de sinais fonéticos da comunicação, tais como a palavra e o canto. De facto, na Eucaristia este conjunto de códigos, sobretudo a palavra, assume uma preponderância enorme. A palavra é na Eucaristia o primeiro signo, não apenas porque a liturgia da palavra antecede a liturgia eucarística mas porque é o sacramento através do qual a Palavra se torna alimento. Ao permitir o uso das línguas vernáculas nas celebrações litúrgicas, o Concílio Vaticano II revalorizou a Palavra, dando-lhe uma importância cada vez maior, tornando-a mais abundante, compreensível e acessível. Com a introdução do microfone nas celebrações, a atenção dos fiéis centralizou-se, de forma quase exclusiva, nas palavras pronunciadas pelo sacerdote; como que é permitido à assembleia abstrair-se dos outros códigos não-verbais. Isto permitiu que as nossas celebrações fossem acusadas de verbalismo. Claro que a excessiva acentuação da palavra pode ser uma herança da tradição judaica, considerada a “religião do livro”, centrada no apelo “escuta Israel” e na proibição das imagens!¹⁶ Sem descuidar a importância deste código nas nossas celebrações, deve redescobrir-se o valor do “silêncio”, para que tudo concorra para uma maior “sonoridade”.
- c) Códigos proxémico. O termo proxémico foi criado em 1963, por E. Hall, antropólogo americano¹⁷, para descrever o espaço pessoal de indivíduos num determinado ambiente social. Podemos encontrar um exemplo da comunicação proxémica quando uma pessoa se senta numa extremidade de um banco de jardim já ocupado por outrem. A pessoa que chega tende a sentar-se na extremidade oposta daquela já ocupada.¹⁸ Podemos intuir que a proximidade possibilita a comunicação bem como o diálogo face a face. Mas nas diferentes culturas e sociedades é possível perceber diferentes posições que os indivíduos assumem no espaço comum, existindo ambientes que privilegiam o contacto e outros a distância. No caso da Eucaristia, podemos destacar uma diferença clara na comunicação proxémica antes e depois do Concílio Vaticano II. Antes do Concílio, a relação de comunicação estabelecida entre presbítero e fiéis era

16 J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gestì: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, Editrice Elle di Ci, Torino, 1988, 13.

17 Cf. E. T. HALL, *A dimensão oculta*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 1986.

18 Cf. M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, Instituto Piaget, Lisboa, 2012: 215.

aquela que se define “*versus populum*”. Depois do Concílio, querendo reduzir as distâncias a nível espacial, ao presbítero será permitido celebrar “*versus ad populum*”.¹⁹

- d) Códigos possibilitados pela indumentária. Falamos sobretudo das vestes dos ministros, claramente distintas das vestes profanas, colocando, desde logo, todos os intervenientes da celebração num contexto distinto do quotidiano. Mas as vestes permitem distinguir os vários ministros e as posições hierárquicas. O acólito, com a simples alva; o diácono, com a dalmática; o sacerdote, com a casula; e o bispo, com as insígnias episcopais. Para além desta distinção, as cores comunicam-nos *a priori* o evento particular que estamos a celebrar, uma solenidade, um momento penitencial, um funeral, o Advento ou o Natal.²⁰
- e) Códigos cinésicos. A cinésica é uma vertente da semiose que se dedica ao estudo das comunicações em que não seja utilizada a linguagem verbal.²¹ Falamos concretamente dos gestos, posturas e movimentos do corpo, efetuados durante a celebração eucarística. Estes códigos permitem a transmissão de informação; pensemos, a título de exemplo, no beijo dos ministros ao altar, no início de cada Eucaristia. Ao beijar o altar, visto como sinal do próprio Cristo, os ministros informam a assembleia da centralidade da mesa do Senhor na celebração. Permitem, também, a acentuação da comunicação verbal. Tomemos como exemplo a imposição das mãos do sacerdote na primeira epiclese. Este gesto adquire um sentido plástico e intuitivo associado ao texto: «Santificai estes dons, derramando sobre eles o vosso Espírito.»²² Acentua a comunicação do Espírito Santo através da mediação eclesial. Os códigos cinésicos permitem manifestar, também, estados emotivos ou comportamentos sociais. Quando toda a assembleia se levanta para escutar o Evangelho exprime corporalmente a atenção, a disponibilidade para aceitar e cumprir a palavra de Cristo.²³

19 Cf. A. DROGO CALOGERO, *La mesa televisiva come annuncio cristiano nell'epoca dell'immagine*, 66.

20 Cf. *ibidem*, 66.

21 Cf. M. J. V. FREIXO, *Teorias e Modelos de Comunicação*, 180.

22 Primeira Epiclese da Oração Eucarística II in *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S.S. o Papa Paulo VI*, 525.

23 Cf. A. DROGO CALOGERO, *La mesa televisiva come annuncio cristiano nell'epoca dell'immagine*, 65.

C. Cibien enuncia ainda outros códigos presentes numa celebração eucarística, tais como o iluminotécnico, dos objetos, o icónico, o cromatológico e o dos atores ou intervenientes na celebração.²⁴ É importante salientar que os diferentes códigos linguísticos de qualquer *texto* dependem da cultura local em que estão inseridos. Esta afirmação não é contraditória, se considerarmos a divisão teórica que fizemos ao início. O evento celebrativo, que comporta a dimensão cultural, será sempre atualização da história da salvação. Não obstante a diferenças culturais dos códigos linguísticos, eles terão obrigatoriamente de ter como referência última a dimensão teantrópica da liturgia.

Por fim, para a correta interpretação do *texto* litúrgico da Eucaristia, é importante ter em atenção que ela pode ser percecionada em dois níveis, a dimensão denotativa e a dimensão conotativa. A denotação refere-se àquela interpretação ou, se preferirmos, à significação mais óbvia. A conotação tem a ver com a relação que ocorre quando um signo se encontra com as emoções e os sentimentos daquele que o interpreta.²⁵ Tomemos como exemplo a palavra cão. Num primeiro nível, óbvio portanto, esta palavra denota um animal da classe dos mamíferos, da ordem dos carnívoros, da família dos *canidae*, do género *canis* e da espécie *canis familiaris*. Esta é a interpretação possível segundo a dimensão denotativa. Alterando, por exemplo, o contexto da palavra “cão”, pensando que ela seja pronunciada no teatro no diálogo entre dois atores. Provavelmente, aquele que pronunciou foneticamente esta expressão tem a intenção de classificar o seu interlocutor como homem desprezível. Baseando-se no nível denotativo, a palavra “cão” é usada para exprimir um novo conteúdo – este é o nível conotativo.

Estes dois níveis de interpretação interagem nas nossas celebrações eucarísticas. Pensemos, a título de exemplo, num momento concebido como *pre-texto*, na entrada no nártex de uma igreja. Num primeiro nível, o da denotação, esta divisão arquitetónica tem uma função primária, que é a de permitir a entrada e a saída de pessoas. Esta galeria coberta permite a distinção entre o ambiente externo e o eclesial, facilitando a aproximação à nave da igreja. Porém, no nível conotativo entram em jogo outros significados com uma fundamentação bíblica ou sacramentária, sobretudo à luz das indicações contidas nos vários rituais.

24 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, 416-419.

25 Cf. J. FISKE, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 118.

Consideremos, agora, um segundo exemplo que abranja o âmbito do *texto* litúrgico: a procissão de entrada. Ao nível denotativo, ela tem uma dimensão funcional, permitindo que os ministros se encaminhem para o presbitério. Mas analisando esta procissão ao nível conotativo, a mesma procissão revela um novo conteúdo, enquanto imagem da Igreja peregrina que se direciona para Cristo.²⁶ Uma vez mais, com base no nível denotativo encontra-se o conteúdo do nível conotativo.

A formação sobre os vários códigos, com influência comunicacional na liturgia, é de extrema importância para que haja uma interpretação correta do *texto* litúrgico. Se o recetor de qualquer comunicação tem dificuldades em entender aquilo que lhe é comunicado, procura dar-lhe significado. Não raras vezes, esta procura resulta numa significação errónea ou abstrata. Lembramos, a título de exemplo, o alegorismo litúrgico, quando intuído o nível denotativo ofereciam-se percursos alegóricos para alcançar o nível conotativo. Podemos encontrar exemplos de alegorismo em Amalario de Metz (750-850) e Honório de Autun (1080-1154). Em ambos casos, não obstante a preocupação pela compreensão litúrgica, o alegorismo tornou-se ruído no processo comunicativo da Eucaristia.

Efetuada as considerações necessárias para a compreensão da celebração da Eucaristia como processo comunicativo, propomo-nos estudar a comunicação possibilitada pelos códigos cinéticos, nomeadamente no que se refere à gestualidade.

3.2. Gestualidade (e as atitudes corporais) como comunicação

A celebração da Eucaristia é o memorial da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, no qual todos somos convidados a participar ativa e conscientemente. Esta participação ativa, recomendada pelo último Concílio, é possível através de uma adequada compreensão dos ritos e das preces²⁷ através dos quais a Igreja, unida a Cristo, dá graças a Deus pela santificação do homem, prestando-Lhe um verdadeiro culto. Enquanto ação, a Eucaristia tem necessariamente

26 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, 416.

27 Cf. Constituição sobre a Sagrada Liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), 48.

uma componente ritual, e por rito entendemos a totalidade dos gestos e das palavras, devidamente estruturados e institucionalizados.²⁸ Intuímos assim a importância da gestualidade na liturgia e de modo particular na celebração da Eucaristia. A gestualidade na sua capacidade comunicativa, no “hoje” de cada celebração, atualiza o efeito salvífico ocorrido no passado, projetando o recetor na comunhão plena com Deus, em Jesus Cristo.

Cada gesto eucarístico, para que tenha uma capacidade comunicativa, deve estar fundamentado no Mistério de Cristo, de modo particular na encarnação do Filho de Deus, o Verbo que assume a condição humana. A gestualidade na liturgia, e de modo particular na Eucaristia, não é outra coisa que o prolongamento e a atualização dos gestos de Jesus Cristo²⁹, possibilitados pela sua condição corpórea, sem com isso deixar de ser divino (cf. FL 2,6-7). O gesto reclama a necessidade de um corpo.

Sobre a dimensão do corpo é necessário ter presente que o cristianismo é herdeiro do platonismo. A visão dualista entre alma e corpo perpassa a nossa cultura e faz parte dos nossos esquemas mentais. Ainda que, na atualidade, exista uma certa tendência em superar esta visão ela ainda é perceptível, por exemplo nos textos do Missal Romano. Na edição típica latina do *missale romanum*, de 1975, das 156 vezes que surge o termo *corpus*, a maioria aparece como referência simbólica à Igreja, corpo de Cristo, ou à Eucaristia. No entanto, o termo *corpus* surge também referindo-se à pessoa, evidenciando-se nesses casos a visão dualista de origem platónica.³⁰ Esta visão dualista não é desconhecida à tradução portuguesa do Missal Romano, que numa das orações *post-comunio* refere: «Nós Vos pedimos, Deus onipotente, que a participação nestes santos mistérios nos purifique dos nossos pecados e nos sirva de remédio para o corpo e para a alma.»³¹

Na senda desta divisão entre a alma e o corpo, o homem contemporâneo vive hoje uma nova tensão, entre o “ser” e o “aparecer”. Contudo, esta nova forma de dualismo é, para a contemporaneidade, um desafio simples de ultrapassar. Uma significativa percentagem dos nossos

28 Cf. M. AUGÉ, *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*, Paulinas, Prior Velho, 2005, 88.

29 Cf. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La bellezza della liturgia*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2003, 29.

30 Cf. A. MENEGHETTI, *I sensi e le emozioni incontrano Dio: liturgia ed educazione*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 2012, 15.

31 Oração Depois da Comunhão de Sexta-feira, depois das cinzas in *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S.S. o Papa Paulo VI*, 172.

coetâneos supera-o identificando o “ser” com o “aparecer”, privilegiando o último. Esta identificação e o privilégio dado à aparência é perceptível, desde logo, através dos inúmeros anúncios publicitários de produtos cosméticos.³²

C. Cibien, no contexto da gestualidade, propõe a recomposição do homem na sua unidade, em todas as dimensões da sua vida. Esta redescoberta é possível através da valorização da pessoa, na sua totalidade, como um organismo vivo, e teria como principal consequência a valorização do corpo³³, na sua capacidade expressiva e relacional, com Deus e com os outros. Retomemos a premissa inicial, pela qual fazíamos a associação entre gestos e corpo de Jesus. A valorização do corpo permitiria ver na corporeidade, essencialmente através dos sentidos, o lugar que torna possível o encontro entre a pessoa que é cada discípulo com a pessoa de Jesus. É através do corpo que “acontece” a salvação, porque, através da encarnação, ele se torna o lugar do encontro entre o discípulo e o Mestre.³⁴

O dualismo platónico entre corpo e alma, ou a visão cultural do homem, compreendido como um “objeto” composto por várias partes e estruturas, não é benéfica para uma visão da pessoa na sua totalidade. As ciências humanas, que no esforço pela procura da verdade continuam a querer compreender quem é o homem, muito têm contribuído para visão unitária da pessoa humana, na sua dimensão corpórea e espiritual. Na sequência desta compreensão unitiva, o Concílio Vaticano II afirmou que o homem é um «ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criado»³⁵. Com esta visão conciliar é preferível o conceito de corporeidade ao de corpo. Enquanto o corpo designará, em primeiro lugar, o estado do homem feito, o termo corporeidade remeter-nos-á para um estado original do homem, uno e completo.³⁶ Pela sua dimensão de corporeidade, o homem, uno e completo, poderá louvar a Deus. Um louvor que acontece de forma efetiva em qualquer ação litúrgica e

32 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 859-860.

33 Cf. *ibidem*, 860.

34 Cf. A. MENEGHETTI, *I sensi e le emozioni incontrano Dio: liturgia ed educazione*, 9.

35 Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo actual (*Gaudium et Spes*), 14 in *Concílio ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002.

36 Cf. J. B. METZ, *Corporeità in Dizionario Teologico I*, Queriniana, Brescia, 1996, 331.

se torna visível através da gestualidade.³⁷ A nossa corporeidade permite-nos “falar”, “dizer” e exprimir-nos com o corpo. As posturas corporais, bem como os gestos, pertencem àquele tipo de linguagem não-verbal, e às vezes até silencioso. Esta linguagem é tão eloquente que, em determinadas circunstâncias, a nossa postura corporal nega aquilo que dizemos verbalmente.³⁸ Quem pode dizer que ama a humanidade, se for incapaz de dar a vida por ela, de se comprometer, de exprimir essa forma de amar com o próprio corpo! Também a Eucaristia, sacramento do amor de Cristo pela humanidade, necessita da corporeidade para que se possa exprimir através de palavras e gestos.

Podemos distinguir três níveis semânticos no verbo latino *gero*, de onde derivam etimologicamente as palavras “gesto” e “gestualidade”. Um dos primeiros sentidos de *gero* é o de “trazer”. Referimo-nos então à ação que alguém exerce sobre um sujeito objeto, que reage de forma passiva, como por exemplo na frase: «Eu trago em saco.» Numa segunda aceção deste verbo latino podemos encontrar a ideia de “levar-se” ou “comportar-se”, referindo-se a determinada ação, em sentido ativo, que um sujeito exerce sobre si próprio, como por exemplo: «Comportar-me-ei bem.» Por último, exprimimos com este verbo as ideias de “gerir”, “fazer” ou “gerar”. Representa o sentido mais ativo deste verbo, através do qual o sujeito da ação age como ator. Neste sentido, a ação realizada é o resultado de um esforço pessoal do sujeito, envolvido totalmente, que pode afetar o próprio, modificar o ambiente que o rodeia, condicionar os outros ou aquilo que é distinto de si. Na gestualidade eucarística, estes três níveis semânticos do verbo latino estão presentes e são identificáveis através dos movimentos que a caracterizam. Nela há um movimento descendente, através do qual Deus santifica o homem. Podemos identificar também um movimento de interiorização de cada indivíduo, através da escuta e da conversão. O movimento precedente prepara um terceiro, com sentido ascendente, expresso na ação cúlrica do homem a Deus, por Cristo.³⁹

Contudo, para a compreensão da gestualidade a nível eucarístico, não basta apenas recorrer à sua origem etimológica, porque nenhum gesto se fundamenta a si próprio, não pode ser entendido em sentido absoluto. Um claro exemplo desta realidade é perceptível na diferença de

37 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 860.

38 Cf. N. C. TEIXEIRA, *La comunicazione nella liturgia*, 89.

39 Cf. Conferência de C. Ciben «Celebrare con il “corpo vissuto” e i suoi linguaggi», in *XXVII Settimana di Studio APL*, Brescia 30 agosto – 4 settembre 1998, 2.

significados que o mesmo gesto encontra em contextos distintos. Por este motivo, é fundamental enquadrar a gestualidade no contexto celebrativo.

Inserindo a gestualidade no contexto da celebração, devemos enquadrá-la nos segmentos da celebração⁴⁰, mas também no contexto geral e amplo da celebração, e por fim, no contexto histórico-salvífico em que a liturgia se enquadra. Cada gesto é realizado num momento particular da celebração, fora do qual se torna ruído à comunicação. Pensemos, a título de exemplo, no diálogo que introduz o prefácio, a gestualidade acompanha as palavras, interpretando imageticamente o seu significado. Quando o sacerdote diz «corações ao alto», é convidado a elevar as suas mãos, o gesto cede à palavra uma força expressiva. Em cada segmento, o gesto enquadra-se no conjunto dos outros códigos, permitindo eficácia comunicativa à totalidade do *texto* celebrativo. É tendo presente o *texto* celebrativo que a gestualidade deve ser enquadrada no contexto geral da celebração. Só conhecendo a complexidade deste *texto* na sua globalidade se poderá encontrar a gestualidade que o “ilustre” melhor. Entendemos assim a gestualidade no seu sentido mais amplo, tendo implicações, inclusivamente na postura corporal, ao longo de toda a celebração. Por fim, cada gesto deve ser capaz de fazer referência à história da salvação, no qual a liturgia surge como momento último. Os gestos litúrgicos são realizados por pessoas, através de códigos humanamente inteligíveis, no entanto, adquirem o seu significado numa realidade transcendente. Os gestos são a exteriorização da resposta humana à caridade divina, de um Deus que não cessa de se comunicar aos homens. Deste modo, não tem mais importância, para Deus, os gestos em si do que a disposição e os sentimentos interiores que estão na sua origem.⁴¹

A comunidade crente, e não apenas o ministro celebrante, é claramente recetora de uma mensagem divina e simultaneamente comunicadora, através de gestos litúrgicos, expressão da disposição interior, motivada pela escuta da mensagem primeira. Esta participação ativa através da comunicação é tanto mais eficaz quanto maior a formação sobre os códigos, pelos quais comunicamos. Para uma participação ativa, não basta pedir que se execute determinado gesto em determinado momento, é fundamental dar sentido ao que se realiza, sentidos que se encontram nas motivações interiores daquele que realiza o gesto mas também no processo de comunicação entre Deus e a humanidade. De facto, a gestualidade associada à palavra, como

40 Entendemos por segmento da celebração cada parte da Eucaristia com um sentido, sempre relativo, autónomo e completo. Por exemplo, a saudação nos ritos iniciais, o ato penitencial, o prefácio com o diálogo introdutório e o embolismo, etc.

41 Cf. Conferência de C. Cibien «Celebrare con il “corpo vissuto” e i suoi linguaggi», 22-24.

processo comunicativo, é uma experiência concreta, e repleta de significado, no processo da história da salvação.⁴²

L. Bouyer, algum tempo antes do Vaticano II, afirmava que nenhum rito, ou qualquer outro evento cristão, podia ser acolhido na fé se não encontrasse a sua significação e referência na Sagrada Escritura.⁴³ Deste modo, o contexto cultural onde o gesto litúrgico, como código comunicacional de um rito, adquire significado terá de fazer referência à história do diálogo de Deus com o seu povo, segundo o testemunho bíblico e o da tradição. C. Cibien apresenta três exemplos bíblicos onde o gesto adquire especial significado do ponto de vista da ritualização. Através dos mesmos exemplos é possível tirar ilações sobre o progressivo desenvolvimento da gestualidade ritual, desenvolvimento que tem impacto no código cinésico da Eucaristia⁴⁴. São mencionados o relato do casamento de Isaac (GN 24,1-9), o transporte da Arca para Jerusalém (2SM 6,14-15) e a oração de Salomão (1Rs 8,22-23.54).⁴⁵

No primeiro episódio (GN 24,1-9), surge Abraão, já avançado em idade, que liga o seu servo a um juramento. O juramento baseia-se na promessa de que o servo encontrará para o seu filho Isaac uma mulher entre os seus familiares. O juramento é efetuado/selado através da colocação da mão do servo na coxa de Abraão. Em nota, a Bíblia de Jerusalém refere que este gesto tinha como objetivo tornar o juramento inquebrável, através do contacto com as partes vitais.⁴⁶

42 Cf. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La bellezza della liturgia*, 26; e cf. A. LAMERI, *Segni e simboli riti e misteri: dimensione comunicativa della liturgia*, 64-66; e cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 860-865.

43 «*Mais la liaison necessaire de la parole aux faits, et donc aux rites sacramentls bien compris, dans le christianisme, entraîne une relation reciproque. Il n'y a pas d'événement chrétien, de rite chrétien qui puisse être reçu dans la foi indépendamment de la parole divine qui lui donne son sens.*» in. L. BOUYER, *Le Rite et l'homme*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1962, 286.

44 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 861-864.

45 Mencionamos apenas os versículos que descrevem o gesto efetuado, descrito num contexto mais amplo.

46 Nota de GN 24,2 in *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, São Paulo, 2003.

«Abraão disse ao servo mais velho de sua casa, que governava todos os seus bens: “Põe tua mão debaixo da minha coxa.”» (GN 24,2)	Gestualidade
«Eu te faço jurar por Iahweh, o Deus do céu e o Deus da terra, que não tomarás para o meu filho uma mulher entre as filhas dos cananeus, no meio dos quais eu habito.» (GN 24,3)	Juramento

No segundo relato (2SM 6,14-15) surge o rei David, cingido com um *efod* de linho, a dançar freneticamente diante da Arca do Senhor. Esta dança surge no contexto da segunda tentativa, bem-sucedida, de transportar a Arca para a Cidade de David. A ação de David adquire um significado particular porque é realizada diante do Senhor (cf. GN 6,16). David surge como animador de uma comunidade exultante.⁴⁷

«Davi rodopiava com todas as suas forças diante de Iahweh.» (1SM 6,14a)	Gestualidade
«Ele estava cingido com um <i>efod</i> de linho.» (1SM 6,14b)	Indumentária
«Davi e toda a casa de Israel fizeram assim a Arca de Iahweh subir.» (1SM 15a)	Motivo jubiloso que motiva a gestualidade

O terceiro exemplo (1Rs 8,22-23.54) surge no contexto da consagração do primeiro Templo. Reina em Israel o filho de David, Salomão. O versículo 22 descreve um amplo e elaborado complexo gestual. Salomão encontra-se de pé, diante do altar e com as mãos estendidas para os céus, tudo descrito segundo as prescrições técnicas, de acordo com C. Cibien.⁴⁸

47 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 862.

48 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 862.

<p>«Em seguida, Salomão postou-se diante do altar de Iahweh, na presença de toda a assembleia de Israel; estendeu as mãos para o céu.» (1Rs 8,22)</p>	<p>Início da ação gestual</p>
<p>«E disse: “Iahweh, Deus de Israel, não existe nenhum Deus semelhante a ti lá em cima nos céus, nem cá em baixo sobre a terra.» (1Rs 8,23a)</p>	<p>Início da prece, que está na origem da gestualidade</p>
<p>«Quando Salomão acabou de dirigir a Iahweh toda essa prece e essa súplica, levantou-se do lugar onde estava ajoelhado, de mãos erguidas para o céu, diante do altar de Iahweh, e pôs-se de pé. Abençoou em alta voz toda a assembleia de Israel.» (1Rs 8,54)</p>	<p>Conclusão da ação gestual</p>

Estes três textos permitem-nos evidenciar três conclusões prévias. A primeira ilação é a de que o interior se exterioriza no gesto, como que a alma “fala” pelo corpo ou o corpo dá voz à alma, seguindo o exemplo da encarnação (o Verbo feito carne). Antes da realização de qualquer gesto existe uma interiorização, sendo esta imprescindível a referência bíblica para o enquadramento da gestualidade litúrgica. Outra consideração importante é a da adaptação cultural dos gestos. Os gestos realizados pelas personagens bíblicas provêm do ambiente cultural onde Israel se inscreve. Por exemplo, o gesto executado pelo servo de Abrão é de origem tribal. Os gestos bíblicos têm a sua origem nas culturas circunvizinhas, mas são adaptados, através de um novo significado teológico que lhes é atribuído. Outro aspeto a considerar é o da complexificação. A partir dos três textos é sugerido um certo desenvolvimento da gestualização, do simples ao complexo e, às vezes, do profundo ao superficial. É evidente a complexificação existente entre a dança de David e o cerimonial de Salomão. Mas, em todos os casos, os gestos são fundamentais para presentificar, no aqui e no agora da existência de cada personagem,

através da corporeidade, um acontecimento passado ou um evento de cariz teofânico.⁴⁹ A mão do servo de Abrão “presentificará” a promessa feita ao seu senhor. A dança jubilosa de David diante do Senhor “presentifica” a sua eleição por parte de Deus. O cerimonial de Salomão é sinal da presença de Deus no Templo.

A interiorização, que a nossa corporeidade permite exteriorizar, é elevada à sua plenitude através da encarnação – Deus que assume um corpo. É neste sentido que se entende a expressão da Carta aos Hebreus – «por isso, ao entrar no mundo, ele afirmou: “Tu não quiseste sacrifício e oferenda. Tu, porém, formaste-me um corpo.”» (10,5) A encarnação é o fundamento de toda a gestualidade litúrgica, e por conseguinte eucarística. A gestualidade, que a corporeidade de Cristo permite, é expressão da sua intimidade divina, e pela sua encarnação a gestualidade humana adquiriu uma dimensão teândrica. A liturgia, então, não faz nada mais do que viver a tensão do prolongamento dos gestos de Cristo. É uma tensão que permite à humanidade, com a sua dimensão corpórea, viver entre a realidade da qual faz memória (anamnese), no *hodie* celebrativo, e aquela para a qual está destinada, o encontro pleno com Cristo (escatologia).⁵⁰

É possível, desta forma, afirmar que a essência, a beleza e a comunicabilidade de uma celebração não dependerá tanto do canto, dos elementos decorativos ou da arquitetura, mas sim da transparência dos gestos de Cristo. Assim, a essência que permite a comunicação mais bela na Eucaristia reside nos gestos de Cristo e, no limite, naquele simples gesto da fração do pão, executado de uma vez para sempre, por Jesus Cristo. «A Eucaristia é a introdução perfeita da pessoa no gesto, gesto personificado.»⁵¹

Neste discurso acerca da gestualidade enquanto código cinésico, ficou explícito que ela deve ser entendida a partir do ambiente sociocultural e antropológico que esteve na origem de cada gesto. Esta análise poderia ser suficiente em qualquer outro discurso sobre a comunicação, porém, no contexto da celebração eucarística, a gestualidade deve ser interpretada teantropicamente. Este imperativo surge a partir da fundamentação cristológica de toda a gestualidade promovida pela liturgia. Na eucaristia a gestualidade é a expressão corpórea do homem, transformado interiormente pela mensagem divina, que quer responder a Deus. Esta resposta gestual

49 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 862-863.

50 D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, 864.

51 Cf. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La bellezza della liturgia*, 49.

é delineada a partir dos meios humanos, daí a importância da antropologia e do ambiente social, mas é sempre conformada pela solicitação divina.

Podemos perceber um exemplo explícito desta dimensão teantrópica na Eucaristia a partir da *Introdução Geral ao Missal Romano*, no numeral 27. No capítulo II, ao descrever a estrutura da missa, os seus elementos e partes, começa por afirmar que «na missa ou ceia do Senhor, o povo de Deus é convocado e reunido, sob a presidência do sacerdote que actua na pessoa de Cristo, para celebrar o memorial do Senhor ou sacrifício eucarístico»⁵². Se destacarmos, deste texto, as expressões «ceia do Senhor», «povo de Deus», «pessoa de Cristo», «memorial do Senhor» e «sacrifício eucarístico», é fácil de perceber que o elemento segundo, que dá sentido ao primeiro, é a componente divina, a mesma que está na base, justifica e dá sentido à componente gestual.

A dimensão teantrópica, esta capacidade de em simultâneo comportar características humanas e divinas, é eucarística, porque é transversal à própria dinâmica eclesial. Esta dimensão leva-nos a considerar a importância do símbolo, sobretudo a nível litúrgico.⁵³

Com a intenção de evitar equívocos, retomemos a origem etimológica da palavra símbolo, porque na cultura vigente ele pode adquirir significados distintos, que não interessam à perspectiva litúrgica. Símbolo provém do étimo grego *syn-ballô*, usado para referir duas partes de um objeto partido em dois, para celebrar um contrato. A parte por si não tem qualquer valor a não ser em referência à outra metade. *Syn-ballô* significava em sentido literal “pôr juntos”. Contudo, muito mais do que colocar junto, o símbolo comporta a ideia de reunir ou repor. O símbolo não cria a unidade, mas restabelece-a.⁵⁴

O símbolo permite reunir realidades que podem ser associadas, mas estão separadas pela diferente natureza. A diferença existente entre o humano e o divino foi sendo esbatida ao longo da história do diálogo de Deus com a humanidade. Porém, é pela encarnação que a história da salvação atinge o seu significado máximo de simbolização, reunindo em Cristo as naturezas divinas e humanas. Pela encarnação, o Filho não se separa do Pai, pelo contrário, em obediência, pelo mistério da sua paixão, obtém do Pai a salvação para a humanidade, a comunhão entre

52 *Introdução Geral ao Missal Romano*, n.º 27, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2009.

53 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, 864.

54 Cf. M. AUGÉ, *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*, 89-90.

Deus e os homens. Esta simbolização continua através da Igreja pela ação do Espírito Santo, pelo que o *ephápax* («uma vez por todas» de Hb 9,12) de Cristo se torna para o homem *hosákis* «toda a vez», em 1COR 11,25-26)⁵⁵, no *hic et nunc* de cada celebração.

A componente simbólica da liturgia permite compreender a dimensão teantrópica da gestualidade, distanciando os gestos eucarísticos da simples materialidade. A gestualidade, assim como as atitudes corporais, permite a comunicação entre as realidades divina e humana. Através dos gestos e das atitudes corporais, os pensamentos e sentimentos internos, motivados pelas ações litúrgicas, manifestam-se na corporeidade.⁵⁶ A corporeidade, pela encarnação, tornou-se o lugar de encontro entre Deus e o homem. É a liturgia, e de forma muito especial a Eucaristia, na sua expressão corpórea, que nos permitem ver, agora e “toda a vez”, as manifestações de Cristo enquanto irradiação do Pai (cf. Hb 1,3). Esta pode ser, desde logo, a experiência da comunidade joânica, explica L. Moldano, expressa na Primeira Carta de João: «O que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais em comunhão conosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com Seu Filho Jesus Cristo.» (1Jo 1,3)⁵⁷ Os gestos e as atitudes litúrgicas, na sua fundamentação cristológica, transportam-nos para uma realidade que nos transcende em muito, restabelecendo a unidade entre o homem e Deus. Cada gesto ou atitude corporal executado, segundo o princípio da participação ativa e consciente, na liturgia tem uma dimensão conotativa, isto é, uma realidade simbólica que nos permite “ver” a realidade divina.

A celebração eucarística, enquanto ação litúrgica, pertence ao mundo do conjunto de realidades que terminam com o sufixo «-urgia», tal como a dramaturgia. Este é o mundo da ação, onde a linguagem simbólica nos permite a comunicação com o transcendente, restabelecendo a comunicação original entre a humanidade e Deus. Comunicação total que envolve o homem na sua totalidade, através de palavras e gestos, ao estilo da comunicação de Deus ao longo da história da salvação.⁵⁸ Por este motivo, toda a linguagem simbólica, inerente à gestualidade e atitudes litúrgicas, deve ser vista na sua relação com a história da comunicação de Deus à huma-

55 Cf. D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, 864; e cf. N. C. TEIXEIRA, *La comunicazione nella liturgia*, 38-44.

56 Cf. C., VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia: ensayo de liturgia teologia general*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, 56.

57 Cf. L. MOLDANADO, *A ação litúrgica: sacramento e celebração*, Paulus Editora, São Paulo, 1988, 144-148.

58 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, 14-15.

nidade, nessa história onde Cristo foi o perfeito comunicador, Ele que na sua dimensão corpórea usou a gestualidade e atitudes corporais para comunicar a mensagem divina. Recordemos, a título de exemplo, os olhos de Jesus elevados aos céus antes de dar a bênção sobre os pães e os peixes (cf. Mt 14,19; Mc 6,41 e Lc 9,16). Recordemos, ainda, as várias vezes que Jesus toca concretamente as pessoas, sejam os discípulos para lhes transmitir confiança (cf. Mt 17,7), seja o leproso, com a intenção de o curar e de o reintegrar na comunidade (cf. Mt 8,3; Mc 1,41 e Lc 5,13), sem esquecermos as vezes que Jesus solenemente impõe as mãos (cf. Mc 6,5 ou Lc 4,41) ou ainda aquele gesto, porventura mais carinhoso, de dar a mão, tal como aconteceu com a filha de Jairo (cf. Mt 9,25; Mc 5,41 e Lc 8,54), com a sogra de Pedro (cf. Mc 1,31) e com cego em Betsaida (cf. Mc 8,23).

Gestos que, na sua dimensão simbólica e capacidade comunicativa, a Igreja continua a repetir “toda a vez” em cada ação litúrgica, recordando os gestos que Jesus realizou uma vez para sempre. De forma especial, a Igreja, em cada Eucaristia, faz memória do gesto salvador de Jesus, que «estendeu os braços e morreu na cruz; e, destruindo assim a morte, manifestou a vitória da ressurreição»⁵⁹.

3.3. Gestos e atitudes corporais que comunicam

Nos artigos 42, 43 e 44, a *Introdução Geral ao Missal Romano* tece algumas considerações sobre a gestualidade própria da celebração eucarística. Numa das primeiras observações, no artigo 42, destaca-se a importância da atitude comum entre toda a assembleia, sinal e expressão da unidade entre todos os membros da comunidade cristã que celebra ativa e conscientemente. Os artigos seguintes descrevem as atitudes corporais específicas da assembleia, nomeadamente “estar de pé”, “estar sentado” e “estar de joelhos”. Por fim, entre os gestos litúrgicos, destaca-se o ato de caminhar, presente nas procissões. Mencionam-se quatro atos processionais: o de entrada, o que precede o momento da proclamação do Evangelho, a procissão das oferendas e a de comunhão.⁶⁰

59 Prefácio próprio da Oração Eucarística II in *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S.S. o Papa Paulo VI*, p. 523.

60 *Introdução Geral ao Missal Romano*, n.ºs 42,43 e 344, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2009.

Além das três atitudes comuns a todo o corpo celebrativo – “estar de pé”, “estar sentado” e “estar de joelhos” –, prescritas pela *Introdução Geral*, ao longo da celebração eucarística somos interpelados por outros gestos e atitudes que pertencem ao código cinésico da liturgia. Referimos desde logo o caminhar, presente nas procissões, mas podemos evidenciar o beijo ao altar, próprio dos ministros ordenados, o sinal da cruz, no início da celebração, as orações proferidas, por parte do sacerdote, com os braços abertos, as elevações e ostentações prescritas durante a oração eucarística, o ósculo da paz, bem como a fração do pão.⁶¹

Propomo-nos, agora, analisar, ainda que de forma breve, as três atitudes corporais prescritas pela *Introdução Geral*, assim como a importância comunicativa do ato de caminhar associado à procissão de entrada, e a comunicação não-verbal possibilitada pelos dois gestos executados pelas mãos do presidente da celebração, muito significativos na Eucaristia, nomeadamente a imposição das mãos e a fração do pão

a) **O caminhar presente nas procissões**

Durante a celebração eucarística estão previstos quatro movimentos processionais, como já evidenciamos. Num primeiro movimento assistimos ao caminhar do sacerdote e dos outros ministros, em procissão, até ao altar, para dar início à celebração eucarística. Depois, durante a liturgia da palavra, o diácono ou, na falta dele, o próprio sacerdote caminha com o Evangeliário, levando-o do altar até ao ambão. Ao iniciar a liturgia eucarística está prevista uma terceira procissão, destinada a levar as oferendas até ao altar, e por fim, durante os ritos de comunhão, organiza-se a quarta procissão, composta pelos fiéis que se aproximam para receber a Eucaristia.

Numa primeira análise é possível intuir a dimensão funcional de todos estes movimentos processionais. Todas as deslocções, previstas pelo ritual são efetivamente necessárias à organização da celebração. É necessário que os ministros se desloquem da sacristia, o lugar onde se revestem e se preparam, até ao presbitério, para dar início à celebração; é necessário que o livro dos Evangelhos, inicialmente trazido em procissão e colocado sobre o altar, seja levado até ao ambão, o lugar próprio para a proclamação

61 D. SARTORE; A. M. TRIACCA; C. CIBIEN. (dir.), *Liturgia: Dizionario San Paolo*, 868-871.

da Palavra de Deus; é necessário que o pão, o vinho e a água, bem como todas as alfaías litúrgicas fundamentais à liturgia eucarística, sejam levados até ao altar; é necessário que os fiéis, que até então estavam dispersos ao longo da nave da igreja, se aproximem de forma ordenada do ministro que tem a função de distribuir a comunhão. Porém, este primeiro nível, que tem uma dimensão funcional na celebração, é aquele denotativo. Como foi estudado anteriormente, o *texto* litúrgico comporta duas dimensões, o nível denotativo e o conotativo. Para que possamos compreender a comunicação emitida num segundo nível, intitulado de conotativo, é imprescindível a fundamentação bíblica ou sacramentária. Tenhamos presente esse nível conotativo que deve estar subjacente em cada procissão de entrada.

Ao recorrer à fundamentação bíblica, é possível perceber que, desde as suas origens, o povo de Deus é incessantemente convidado a colocar-se em caminho. No Antigo Testamento lembramos, em primeiro lugar, o patriarca Abraão, interpelado por Deus a abandonar a sua terra e a casa de seu pai para se dirigir ao lugar onde o Senhor fizesse dele um grande povo (cf. Gn 12,1-2). Mas não foram apenas os patriarcas que foram convidados à itinerância, também os profetas de Israel caminharam para ir ao encontro de Deus. Elias, sustentado por Deus, caminhou durante quarenta dias e quarenta noites até ao Horeb (cf. 1Rs 19,8) e ali Deus manifestou-Se numa brisa suave (cf. 1Rs 19,12-13).⁶² Na imagem dos caminhos da itinerância até Deus, calcorreados por patriarcas e profetas, encontramos a totalidade do povo, simbolizado nas doze tribos. É no Êxodo, a grande movimentação do Povo de Deus, guiado por Moisés, para prestar o verdadeiro culto a Deus (cf. Ex 5,3) que as procissões litúrgicas, sobretudo a de entrada, encontram a sua fundamentação.⁶³ Neste percurso do povo, que atravessa o deserto, a região além das águas, que simbolizam a morte, é evidente a contínua assistência e presença misteriosa do Senhor, o qual, através da mediação de Moisés, comunica com o seu povo, através de palavras e gestos, para firmar com eles uma Aliança de vida.⁶⁴

62 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, biblico e litúrgico*, 237.

63 Cf. S. SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2013, 25-26.

64 Cf. *ibidem*, 26.

O próprio Jesus fará esta experiência retomando o percurso de itinerância do povo eleito, guiado por Moisés: depois de Se fazer batizar nas águas do Jordão, deixa-Se levar, pelo Espírito Santo, pelos caminhos do deserto (cf. Lc 4,1-2). A itinerância não será um episódio específico e isolado na vida de Jesus, que Se revelará como peregrino incansável. Logo após o seu nascimento, escreve Mateus, Jesus, guiado pelos seus pais, terá de percorrer o caminho que vai desde Belém até ao Egito (cf. Mt 2,13-16), e anos mais tarde os três retomarão o caminho que os conduz a Nazaré (cf. Mt 2,19-23). Por volta do seu décimo segundo aniversário encontramos Jesus novamente em movimento, numa peregrinação, junto aos seus familiares, rumo a Jerusalém (cf. Lc 2,41-42).⁶⁵ De facto, a vida de Jesus junto dos seus discípulos, a nova comunidade, é-nos apresentada como uma grande peregrinação que vai desde a Galileia até Jerusalém, onde Cristo será crucificado.

Fundamentada nestas experiências bíblicas, a procissão de entrada, no seu nível conotativo, comunica aquilo que é o mistério da própria Igreja⁶⁶, que prossegue a sua peregrinação rumo às realidades eternas, onde Cristo preside à liturgia celeste (cf. LG, n.º 6). A procissão de entrada exprime desta forma o caminho da Igreja, o novo Povo de Deus, conduzido por Cristo, novo Moisés, até ao novo Templo e a nova Jerusalém.⁶⁷ Quando as circunstâncias o permitem, a procissão de entrada inicia com o incenso e a cruz, trazendo à memória de toda a assembleia as suas súplicas que sobem à presença de Deus, como o fumo do incenso; e as mãos levantadas como sacrifício vespertino (cf. SL 141,2). Também o livro dos Evangelhos, durante a procissão, tem uma dimensão conotativa, lembrando que a Igreja é conduzida pelas palavras de Cristo e edificada pelo seu sacrifício. Por isso, o Evangeliário é colocado sobre o altar, recordando a união indissociável entre as duas mesas, da Palavra e do Corpo e Sangue de Cristo.⁶⁸

65 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, 238.

66 Cf. A. LAMERI, *Segni e simboli riti e misteri: dimensione comunicativa della liturgia*, 92.

67 Cf. S. SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbolico*, 25.

68 Cf. S. SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbolico*, 92-93.

b) **Atitudes corporais**

No decorrer da celebração eucarística, o corpo não deixará de ser comunicativo. Para além daquela atitude própria de quem faz caminho, evidente nas procissões ao longo da celebração, existem outros gestos e atitudes corporais que constituem um verdadeiro código comunicativo importante à Eucaristia. Anteriormente, tivemos a oportunidade de perceber a importância da corporeidade, enquanto referente à unidade da pessoa humana, na dinâmica da comunicação não-verbal. É a corporeidade que possibilita ao homem colocar-se diante do outro e, conseqüentemente, apenas a corporeidade lhe permite comunicar com os seus semelhantes. Assim, muito mais do que os pensamentos ou as emoções, são os gestos e as atitudes corporais, associados às palavras, que comprometem o homem. Na sua dimensão comunicativa, os gestos e as atitudes do corpo precedem, sustentam, prolongam e completam a comunicação existente na liturgia, que é possibilitada pelas palavras.⁶⁹ Se tempos houve em que a liturgia privilegiava, de forma quase exclusiva, uma única posição corporal, aquela de “estar de joelhos”, atualmente é dada à corporeidade uma maior expansão na sua forma de comunicação. Este privilégio dado ao ajoelhar-se, evidente nos missais populares pré-conciliares, era a consequência lógica de uma visão muito devocional da celebração eucarística. Atualmente, a espiritualidade eucarística não se limita a um simples movimento da alma, mas, através das palavras e dos gestos, permite que toda a Igreja comunique a sua fé.⁷⁰ Nesta comunicação de toda a Igreja têm lugar e são privilegiados outros gestos e atitudes corporais, para além daquele estar de joelhos. Porém, considerando que é uma ação de toda a Igreja, esta comunicação não-verbal, em gestos e atitudes corporais, não é deixada ao improvisado ou ao livre-arbítrio de cada um.

A *Introdução Geral ao Missal Romano* afirma que «a atitude comum do corpo, que todos os participantes na celebração devem observar, é sinal de unidade dos membros da comunidade cristã reunidos para a sagrada Liturgia: exprime e favorece os sentimentos e a atitude interior dos participantes»⁷¹. No parágrafo seguinte da *Introdução*

69 Cf. A. DROGO CALOGERO, *La messa televisiva come annuncio cristiano nell'epoca dell'immagine*, 68.

70 Cf. S. SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbólico*, 38-39.

71 *Introdução Geral ao Missal Romano*, n.º 42, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2009.

Geral descrevem-se e regulam-se aquelas atitudes corporais que a liturgia prevê para toda a assembleia, nomeadamente “estar de pé”, “estar sentado” e “estar de joelhos”. Deste modo, os gestos e as atitudes corporais previstos para serem realizados pelos fiéis são expressão da unidade de toda a assembleia cristã. Quando a liturgia prevê determinada atitude corporal, em determinado momento no decorrer da celebração, garante a unidade e a harmonia de todo o corpo celebrativo, possibilitando assim a beleza e a nobre simplicidade pretendidas pelo ordenamento litúrgico.⁷² Poderemos afirmar que este é o nível funcional do *texto* litúrgico, digamos a dimensão denotativa dos gestos e das atitudes corporais. Uma vez mais, além desta significação mais evidente dos gestos e atitudes corporais, previsto pela liturgia, existe a outra dimensão a que chamamos conotativa. Esta dimensão conotativa tem a capacidade de expressar mais eloquentemente, a comunicação verbal, os sentimentos, a devoção e a participação interior de cada cristão. Os gestos e as atitudes corporais, na sua dimensão conotativa, atuam em cada crente num movimento centrífugo, que vai do interior manifestando-se ao exterior.

Iniciemos com a posição “estar de pé”, aquela que distingue os homens do restante mundo animal – *homo erectus*. Esta atitude corporal de verticalidade é simultaneamente símbolo da dignidade do homem, que se entende numa posição superior em relação à restante criação.⁷³ Tanto para os cristãos dos primeiros séculos como para os judeus, o “estar de pé” era a posição típica do orante. Deste modo, é significativo que na iconografia própria das catacumbas a figura que retrata o orante apareça sempre de pé. Não menos importante é a proibição, atestada em vários escritos da patrística, de se ajoelhar na oração comunitária dos domingos, o Dia do Senhor, assim como nos cinquenta dias que precediam a Páscoa de Cristo.⁷⁴ São Basílio de Cesareia (século iv) explica, em sentido positivo, o sentido desta proibição:

«No primeiro dia da semana fazemos as nossas orações de pé, mas nem todos sabem a razão disso. De facto, não é só por termos ressuscitado com Cristo nem por devermos

72 Cf. *ibidem*, n.º 42.

73 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, 228.

74 Cf. S. SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbolico*, 40.

procurar as coisas do alto que, no dia da Ressurreição, recordamos a graça que nos foi dada, mas também, penso eu, porque esse dia é, de certo modo, a imagem do século futuro.»⁷⁵

Na liturgia atual, esta posição é própria do sacerdote, que durante o exercício do seu ministério dirige a Deus as orações em nome de toda a assembleia.⁷⁶ Porém, ela é prescrita a toda a assembleia desde o cântico de entrada até à oração coleta, durante o cântico do Aleluia e a proclamação do Evangelho, enquanto se recita Símbolo dos Apóstolos e a Oração Universal e durante a Liturgia Eucarística, salvo quando é prescrito o contrário.⁷⁷ Estamos de pé, durante a procissão de entrada, em sinal de respeito, acolhendo aquele que representa Cristo, cabeça da sua Igreja. Estamos de pé durante o Evangelho, em sinal de respeito, para acolher Cristo, na sua Palavra. Estamos de pé, durante grande parte da Liturgia Eucarística, para acolher a Palavra que por nós se faz Corpo e Sangue. Voltamos a erguer-nos ao final da celebração para acolher a bênção de Cristo e manifestar a nossa disponibilidade para partir em missão.⁷⁸ Tudo isto permite que esta atitude corporal se torna uma das mais significativas na celebração eucarística.⁷⁹

A significação deste “estar de pé” encontra as suas raízes na Sagrada Escritura. Entre os inúmeros textos, citemos a dedicação do Templo no tempo de Salomão, quando o rei de Israel, de pé diante do altar, na presença de todo o povo, pronuncia a solene oração (cf. 1Rs 8,22). Esta posição que será importante, também, na vocação do profeta Ezequiel, quando Deus o convida a erguer-se para escutar a sua palavra (cf. Ez 2,1). Esteve de pé, Jesus, durante a proclamação da leitura na sinagoga de Nazaré (cf. Lc 4,16). E narra o Apocalipse (cf. Ap 7,9) que inumerável multidão estará de pé diante do trono do Cordeiro. Esta é a posição própria de quem dirige súplicas a Deus, que ouve a sua palavra e a proclama; e daquele que se encontra na sua presença. Mas, fundamen-

75 J. L. CORDEIRO (org.), *Antologia Litúrgica: textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2004, 402.

76 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, 229.

77 Introdução Geral ao Missal Romano, n.º 43.

78 Cf. A. LAMERI, *Segni e simboli riti e misteri: dimensione comunicativa della liturgia*, 101.

79 Cf. S. SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbolico*, 40.

talmente para a tradição cristã, esta é a posição do Ressuscitado (cf. Jo 20,11.18), e por conseguinte de todos aqueles que se desejam unir a Cristo glorioso como membros do seu corpo.⁸⁰ No entanto, é imprescindível que o movimento exterior do corpo exprima a relação interior motivada pela fé. Esta posição, como qualquer outra, não pode estar revestida de automatismo, tem de ser comunicativa. Porém, que não seja uma comunicação impregnada de orgulho ou autossuficiência, como aquela evidente no fariseu, que orava de pé enaltecendo-se por causa das suas obras, e que Jesus sancionou (cf. Lc 18,11).

«Durante as leituras que precedem o Evangelho e durante o salmo responsorial»⁸¹, a assembleia celebrante é convidada a estar sentada. Esta posição corporal há de manter-se, como previsto, durante a homilia, a apresentação dos dons e a preparação do altar e depois da comunhão.⁸² Poderíamos pensar que ainda hoje, tal como era considerado antes da reforma operada pelo Concílio Vaticano II, o ato de se sentar tivesse na liturgia uma simples dimensão funcional, a de conceder um tempo de descanso aos fiéis, sobretudo quando se tratariam de longas celebrações. No entanto, a reforma redescobriu neste comportamento a sua dimensão simbólica, e por conseguinte comunicativa.⁸³

A dimensão comunicativa desta atitude corporal encontra as suas razões na evidente fundamentação bíblica. Quando Jesus tinha cerca de doze anos, a sua família peregrina até Jerusalém, onde Jesus Se desencontra dos seus pais. Três dias mais tarde, quando Maria e José encontram Jesus, Ele está sentado entre os doutores da lei, a ouvi-los e a interrogá-los (cf. Lc 2,46). Mais tarde, por exemplo no discurso sobre a montanha, narrado por Mateus, encontramos Jesus sentado enquanto ensina os seus discípulos (cf. 5,1). E, não raras vezes, encontramos as multidões, que acorreram a Jesus, sentadas à sua volta, para O ouvir (cf. Mc 3,32). Porém, a raiz comunicativa para a posição de quem está sentado pode ser encontrada em Betânia, naquela aldeia onde Jesus foi recebido na casa de Marta. Ali vislumbramos Maria sentada aos pés do Senhor, ouvindo

80 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, biblico e litúrgico*, 229; e A. DROGO CALOGERO, *La messa televisiva come annuncio cristiano nell'epoca dell'immagine*, 69.

81 *Introdução Geral ao Missal Romano*, n.º 43, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2009.

82 Cf. *ibidem*, n.º 43.

83 Cf. S. SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbólico*, 44.

as suas palavras (cf. Lc 10,39).⁸⁴ Senta-se aquele que se predispõe à escuta, meditando aquilo que ouviu, na certeza, como afirma Paulo, que a fé se alicerça na escuta (cf. Rm 10,17).

Assim, quando a liturgia prevê que os fiéis estejam sentados, pretende provocar e exprimir sentimentos de escuta atenta e meditação profunda, convictos de que todo aquele que escuta as palavras de Cristo tem a vida eterna (cf. Jo 5,24). Sentamo-nos como quem participa na escola do Divino Mestre, escutando os seus ensinamentos no desejo profundo de que eles adquiram consistência em nós, no nosso interior.⁸⁵

Por fim, a última atitude corporal que deve ser mencionada é a de ajoelhar. Se agora a atitude privilegiada é o “estar de pé”, o estar de joelhos, comportamento próprio da oração privada, era antigamente a atitude mais evidente na liturgia. Porém, hoje a *Introdução Geral ao Missal Romano* afirma que os fiéis «estão de joelhos durante a consagração»⁸⁶, momento solene da Eucaristia. Embora esta atitude corporal tenha perdido preponderância na liturgia, não ficou privada de significado, evidente, desde logo, pelo momento em que é recomendada, salvo por motivos de saúde ou de impossibilidade devido a limitações causadas pelo espaço.

Uma vez mais, a eloquência comunicacional desta atitude corporal é iluminada pela Sagrada Escritura. Desde o Antigo Testamento que vemos os patriarcas e os profetas a colocarem-se de joelhos. De joelhos encontramos os irmãos de José, diante dele, quando a fome deflagrou na terra (cf. Gn 42,6). Também de joelhos encontramos Daniel, a rezar a Deus, voltado para Jerusalém, depois da promulgação de um decreto real que proibia a oração a outro deus que não fosse o rei (cf. Dn 6,11). O Novo Testamento também narrará episódios em que os Apóstolos se ajoelharam, tal como Pedro em oração diante do corpo de Tabita (cf. At 9,40), ou Paulo em oração com os irmãos de Mileto e Tiro (cf. At 20,30 e 21,5). E o próprio Jesus, durante a oração no monte das Oliveiras, distanciou-se dos discípulos e ajoelhando-se orava ao Pai (cf. Lc 22,41).⁸⁷

84 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, 234.

85 Cf. A. LAMERI, *Segni e simboli riti e misteri: dimensione comunicativa della liturgia*, 102.

86 *Introdução Geral ao Missal Romano*, n.º 43, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2009.

87 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, 232.

Em todas as citações esta atitude corporal ilustra a humildade ou a penitência, mas também a profunda adoração e a oração a Deus.

Talvez, das três atitudes corporais previstas durante a celebração da Eucaristia, o ajoelhar-se seja aquela cuja dimensão conotativa é mais imediata. Prevista durante a epiclese, na qual se invoca o Espírito Santo sobre as oblatas, e mantendo-se durante a narração da Eucaristia, o “estar de joelhos” é comunicador da adoração profunda a Deus. Simultaneamente, com este comportamento, fica expressa a nossa posição diante da grandeza do mistério de Cristo, perante o qual todo o joelho se dobra, no céu, na terra e nos abismos (cf. FL 2,1)⁸⁸

c) **Imposição das mãos**

Centrámos a nossa atenção, até ao momento, nas atitudes corporais da assembleia, que é convidada a participar ativa e conscientemente na celebração eucarística. Uma participação ativa, onde as atitudes corporais, realizadas conscientemente, são comunicativas, ora do Senhor ressuscitado, ora do nosso desejo em nos colocarmos à escuta atenta da sua palavra, ora de admiração diante da dimensão daquilo que celebramos: a centralidade do mistério de Cristo. Porém, esta capacidade comunicativa, através da gestualidade e da ação corporal, também é prerrogativa do ministro ordenado, que preside à celebração. O presidente da celebração, através do seu corpo, deve facilitar a comunicação do mistério que se celebra, seja com a sua postura, com o movimento dos seus braços ou com as suas mãos.

As mãos falam eloquentemente, elas são “agentes” comunicativos por excelência. É de fácil compreensão o gesto daquele que levanta a mão para saudar o seu amigo. É imediata a reação do automobilista diante do agente da autoridade que com a sua mão, pára o trânsito. Todos percebemos a expressão de vitória daquele que com os dedos indicador e médio esboça um “V”.

Na Sagrada Escritura, a metáfora da mão surge como símbolo de poder e da ação. O Salmo 18(19) atribui a criação do mundo à obra das mãos de Deus (cf. SL 18[19],2).

88 Cf. A. LAMERI, *Segni e simboli riti e misteri: dimensione comunicativa della liturgia*, 102; e J. AL-DAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, biblico e litúrgico*, 232-233.

Esta imagem imortalizada na obra de Miguel Ângelo na Capela Sistina, no gesto criador de Deus. O Livro do Deuteronomio afirma que o Senhor tirou o povo eleito do Egito com mão poderosa (26,8). E São João, na sua versão do Evangelho, diz que todo o poder de Deus foi entregue nas mãos de Cristo (Jo 3,35). Falar da mão de Deus é afirmar o seu poder criador, salvador e redentor.⁸⁹ Configurado com Cristo, o presidente da celebração com as suas mãos exprime a comunhão com a assembleia e a orientação total a Deus, através da oração. Entre os gestos efetuados pelas mãos do sacerdote, encontramos a imposição das mãos, um dos gestos mais significativos na celebração da Eucaristia. S. Sirboni afirma inclusivamente que, apesar da eventual surpresa para muitos, a imposição das mãos, que ocorre na oração eucarística, é das mais importantes, justificando a sua afirmação pelo facto de ser através dela que se comunica a invocação e a ação do Espírito Santo, pela qual o pão e o vinho se tornam, para nós, Corpo e Sangue de Cristo (epiclese).⁹⁰

A importância deste gesto é sugerida, desde logo, nos relatos do Antigo Testamento, através de um múltiplo simbolismo. Encontramos a imposição das mãos na transmissão de poder, quando Moisés impõe sobre Josué as suas mãos (cf. Dt 34,9b). A imposição das mãos surge, também, sobre as vítimas que eram oferecidas como símbolo de expiação em favor daqueles que as ofereciam (cf. Lv 24,14). E encontramos este gesto associado à bênção, como no caso daquela recebida por Manassés e Efraim, da parte de Israel (cf. Nm 8,10). No Novo Testamento, em inúmeras situações encontramos Jesus a impor as mãos, seja sobre as crianças (cf. Mc 10,16), seja sobre os enfermos (cf. Mc 6,5; Lc 4,40). E no Livro dos Atos dos Apóstolos surge uma continuidade de imposições: os Apóstolos impõem as mãos sobre os sete homens, destinados ao serviço das mesas (cf. At 6,6); Pedro e João impõem as mãos sobre os neófitos, para lhes comunicar o Espírito Santo (cf. At 8,17); entretanto, surge Ananias a impor as mãos sobre Paulo, a fim de o curar e lhe transmitir o Espírito Santo (cf. At 9,12.17); e os anciãos impõem as mãos sobre Paulo e Barnabé, antes da sua partida (At 13,3).⁹¹ Os textos da Escritura permitem-nos

89 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, 95.

90 Cf. S. SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbolico*, 71.

91 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropológico, bíblico e litúrgico*, 101-194.

afirmar que imposição das mãos surge com um múltiplo significado. Surge como gesto associado a curas, à transmissão de poder, às bênçãos, à transmissão dos dons do Espírito Santo, à ordenação e à consagração.

Na celebração da Eucaristia, a imposição das mãos surge em dois momentos de particular solenidade, no momento particular da Epiclese e quando o sacerdote, com as mãos estendidas sobre o povo, pronuncia uma das fórmulas de bênção solene. Desta forma, a imposição das mãos na Eucaristia, na sua dimensão conotativa, é um sinal solene através do qual a Igreja exprime a sua ação, ação eficaz do Espírito Santo associada aos méritos de Cristo.⁹² Deste modo, quando o sacerdote executa este gesto, na celebração eucarística, deverá ser capaz de transmitir a intensidade do momento, sem falsos realismos. O sacerdote, pela imposição das mãos, torna-se um verdadeiro instrumento da misteriosa transmissão da salvação de Deus naquele pão e naquele vinho que são eucaristiados.⁹³

92 Cf. S., SIRBONI, *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 72.

93 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e Gesti: significato antropologico, biblico e liturgico*, 106.

CONCLUSÃO

Na conclusão desta breve, e ainda assim necessária, reflexão sobre a importância da comunicação na liturgia, torna-se fundamental afirmar que estes dois termos não dizem respeito a realidades antagónicas. É importante afirmar ainda que a importância da comunicação na liturgia, numa perspetiva teológica e pastoral, não pode ser reduzida ao uso dos meios em ambientes celebrativos ou à transmissão / celebração dos sacramentos através dos meios de comunicação social.

Se houvesse necessidade de justificar o tema desta dissertação, estaríamos em condições de afirmar que, no ambiente sociológico em que vivemos, onde as tecnologias possibilitaram novas formas de entender a comunicação e de comunicar, ele reposiciona, através de um estudo sobre a liturgia, a dimensão normativa da comunicação. Contrariamente ao pensamento mais comum e diversificado, até em ambientes teológicos, a comunicação não é sinónimo de informação, pelo que não se limita a ser a simples movimentação que corresponde à interação de uma mensagem de um emissor a um recetor, através de um determinado meio. No seu sentido mais profundo, a comunicação, tal como a Igreja a define nos seus documentos, é a doação de nós mesmos, por amor! Esta doação suplanta a simples manifestação de sentimentos ou expressão de ideais.

Neste sentido, onde comunicar é doar-se por amor, poderemos encontrar a Revelação como ato próprio de comunicação. Deus, que é Amor, autocomunica-Se à humanidade, por Ele criada à sua imagem e semelhança. O homem, a partir da sua génese, não poderá não comunicar. Comunicar é um modo próprio de ser humano! Assim, e garantido o princípio da “condescendência divina”, enunciado por São João Crisóstomo, Deus relaciona-Se com a humanidade segundo os seus modos próprios, porque Ele quer conduzir todos à sua comunhão. Esta história das comunicações de Deus atingiu o seu auge em Cristo Jesus, a Palavra eterna de Deus à humanidade.

Pela sua Encarnação, a Palavra adquire uma imagem concreta em Jesus, em tudo igual aos homens exceto no pecado. Cristo comunica e comunica-Se com os homens como Homem. Esta doação total por amor, Cristo levá-la-á à plenitude na sua Paixão, Morte e Ressurreição. Na cruz, Deus revela a última Palavra à humanidade. Esta sequência, que ultrapassa os limites

espácio-temporais, conduz os homens da Revelação à Liturgia. A Liturgia, assim entendida, é o momento último da História da Salvação.

Por momento último não entendemos a Liturgia como o fim da História das comunicações de Deus à humanidade. A Liturgia é o momento último da Revelação, porque é a atualização, no hoje da nossa existência, do diálogo que Cristo estabeleceu com os homens. Uma vez que a plenitude das comunicações de Cristo aconteceu na sua Páscoa, será a Eucaristia, enquanto ação memorial do Mistério Pascal, no hoje da nossa existência, esse lugar privilegiado da comunicação de Deus. Na celebração da Eucaristia, Cristo continua a dar-Se por amor, como alimento de comunhão, à humanidade.

Como lugar privilegiado da comunicação, a celebração da Eucaristia há de privilegiar a dimensão verbal sem nunca descuidar os outros tipos de códigos não-verbais. A importância da comunicação não-verbal nas celebrações não é simplesmente lúdica. Cada código comunicacional, que forma o *texto* da celebração eucarística além de um evidente carácter funcional, possui um carácter conotativo. É a dimensão conotativa dos códigos cinésicos na pastoral litúrgica que o nosso trabalho pretende afirmar. Os gestos e as atitudes corporais, quer da assembleia, que participa ativa e conscientemente, quer do celebrante, que preside à ação sagrada, devem ser capazes de expressar a parte que significam da comunicação de Deus à humanidade.

Quando caminhamos, comunicamos ao mundo a nossa dimensão de peregrinos rumo à Pátria celeste; e disso devemos estar conscientes, para que o movimento exterior confirme a nossa certeza interior, que vamos ao encontro de Deus. Se nos levantamos, erguemo-nos na certeza de que assumimos visivelmente a postura do Ressuscitado. Uma postura exterior que deve ser a confirmação da atitude que nos move interiormente. Estes, como os outros gestos e atitudes corporais que adotamos na celebração da Eucaristia, devem ser comunicativos. O homem não pode não comunicar, pelo que nas relações com Deus a sua dimensão cinésica não tem uma simples dimensão funcional. Devemos resgatar o sentido comunicacional e a dimensão conotativa dos gestos e atitudes corporais na celebração da Eucaristia.

Esta premência – a de valorizar a dimensão semiótica / comunicacional da gestualidade litúrgica – tem como objetivo último ajudar cada cristão a entender-se como o verdadeiro *signo* litúrgico. A dimensão comunicativa dos gestos, que cada cristão há de realizar conscientemente na celebração da Eucaristia, deve ajudá-lo a entender-se como verdadeiro sinal de Cristo. Como

se a dimensão comunicativa dos gestos paulatinamente envolvesse a totalidade da pessoa que os realiza.

Se o pão e o vinho são transubstanciados no Corpo e no Sangue de Cristo, na força do Espírito Santo, toda a comunidade será transformada na plenitude do Corpo de Cristo. Se afirmamos que na epiclese sobre o pão e o vinho é invocado o dom do Espírito Santo sobre o pão e o vinho, e eles se tornam para nós Corpo e Sangue de Cristo; com a mesma razão haveremos de poder afirmar que na oração sobre os comungantes, na segunda epiclese, é invocado o dom do mesmo Espírito para que a assembleia se transforme em Corpo Místico de Cristo. O Espírito Santo tem a força de transformar o cristão em sinal comunicativo de Cristo, cujo corpo é modelado pelos gestos e atitudes corporais eucarísticos.

Esta conclusão não representa o final deste discurso, que quisemos iniciar. Evidentemente que este trabalho é apenas o preâmbulo de uma história cujo epílogo se há de escrever quando cada cristão se tornar sinal, isto é comunicador autêntico, de Cristo.

BIBLIOGRAFIA

I – Fontes

Bíblia de Jerusalém, Paulus Editora, São Paulo, 2003

Catecismo da Igreja Católica, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1997.

Constituição Dogmática sobre a Igreja (Lumen Gentium), in *Concílio ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002, 11-103.

Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina (Dei Verbum), in *Concílio ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002, 111-130.

Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo actual (Gaudium et Spes) in *Concílio ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002, 184-302.

Constituição sobre a Sagrada Liturgia (Sacrosanctum Concilium), in *Concílio ecuménico Vaticano II*, Editorial A.O., Braga, 2002, 134-180.

Introdução Geral ao Missal Romano, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2009.

Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S.S. o Papa Paulo VI, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1992.

Os Meios de Comunicação social na visão da Igreja: Decreto do Concílio Vaticano II “ Inter Mirifica”, Instrução Pastoral “Communio et Progressio”, “Evangelii Nuntiandi (Paulo VI) – n.º45; “Catechesi Tradende” (João Paulo II) – n.46, Código de Direito Canónico, cân. 747,775,779,822-832,838, Editorial A.O. Secretariado Geral do Episcopado, Braga, 1984

PIO XII, *Encíclica Divino Afflante Spiritu: sobre os estudos bíblico*, Edições Neolistas de Coimbra, Coimbra, 1949.

II – Instrumentos de Trabalho

- AUGÉ, M., *Liturgia – história, celebração, teologia, espiritualidade*, Paulinas Editora, Prior Velho, 2005.
- BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (dir.), *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.
- CIBIEN, C.; SARTORE, D; TRIACCA, A. M. (dir.), *Liturgia: Dizionari San Paolo*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001.
- CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia Litúrgica: textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*, Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, 2004
- CORDEIRO, J. M. G.; ESTEVES, J. F. C., *Liturgia da Igreja*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2008.
- CORSINI, B., “Parola”, in ROSSANO, P., RAVASI, G., GIRLANDA, A. (org.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paolini, Milano, 1988, 1097-1114.
- Dizionario Teologico I*, Queriniana, Brescia, 1996.
- Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (volume 17), Editorial Verbo, Lisboa, 1983.
- LACOSTE, J-Y. (dir.), *Diccionario AKAL crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007.
- LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.
- MCKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, Paulus Editora, São Paulo, 1983.
- PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G., *Temi teologici della Bibbia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010.
- SARTORE, D., TRIACCA, A. M., (dir.), *Dicionário de Liturgia*, Edições Paulinas, São Paulo, 1992.
- SCHÖKEL, L. (dir.), *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

SESBOUÉ, B. (dir.), *La Palabra de la Salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1995-2004.

VV.AA., *A Eucaristia: teologia e história da celebração* (Anámnese 3), Paulus, São Paulo, 1987.

VV.AA., *A Liturgia: momento histórico da salvação* (Anámnese 1), Edições Paulinas, São Paulo, 1996.

III – Estudos

AGUIRRE, R., *La mesa compartida: Estudios de NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander, 1994.

ALDAZÁBAL, J., *Simboli e Gesti: significato antropologico, biblico e liturgico*, Editrice Elle di Ci, Torino, 1988.

BASURKO, X., *Para compreender a Eucaristia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2004.

BOUYER, L., *Le Rite et l'homme*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1962.

BRIGHT, J., *História de Israel*, Edições Paulinas, São Paulo, 1981.

CALOGERO, A. D., *La mesa televisiva come annuncio cristiano nell'epoca dell'immagine* (esercitazione pela la Licenza nella Pontificia Facoltà Teológica “San Bonaventura”), Roma, Anno Accademico 1986-1987.

CASSINGENA-TRÉVEDY, F., *La bellezza della liturgia*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2003.

CERFAUX, L., *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1954.

CESCON, B., *La liturgia nel postmoderno*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012.

CIBIEN, C., «*Celebrare con il “corpo vissuto” e i suoi linguaggi*», in XXVII Settimana di Studio APL, Brescia, 30 agosto – 4 settembre 1998.

- COELHO, E. P., *Os universos da crítica*, Edições 70, Lisboa, 1997.
- CORDOVILLA, A., *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012.
- COSTA, B. F., “O Altar: a mesa da última ceia e a pedra do sacrifício”, *Boletim de Pastoral Litúrgica* 156 (Outubro-Dezembro de 2014), 131-146.
- DALL’ASTA, A., *Dios storia dell’uomo: dalla Parola all’Imagine*, Messaggero di Sant’Antonio-Editrice, Padova, 2003.
- ECO, U., *O Signo*, Editorial Presença, Lisboa, 1985.
- FERNANDES, A. E., *Diz-me com quem comes, dir-te-ei quem és: a mesa como lugar de reconhecimento de Jesus a partir de Emaús (Lc 24, 13-35)*, (dissertação de mestrado orientada por José Tolentino Calaça de Mendonça), Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Lisboa, 2008.
- FIDALGO, A. C., *Semiótica: Relatório do programa, conteúdo e métodos de ensino teórico e prático*, Universidade da Beira Interior, Departamento de Sociologia e Comunicação Social, Covilhã, 1995.
- FILHO, C. M. (org.), *Dicionário da Comunicação*, Paulus Editora, São Paulo, 2009.
- FILHO, C.M., *O Princípio da razão durante: o conceito de comunicação e a epistemologia metapórica: nova teoria da comunicação III*, Paulus Editora, São Paulo, 2010.
- FISKE, J., *Introdução ao Estudo da Comunicação*, ASA, Porto, 1997.
- FITZMYER, J. A., *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.
- FLORISTÁN, C., *Vaticano II, um Concílio Pastoral*, Edições Paulistas, Lisboa, 1990.
- FREIXO, M. J. V., *Teorias e Modelos de Comunicação*, Instituto Piaget, Lisboa, 2012.
- GALLI, A.; GRANDI, D., *História da Igreja*, Edições Paulistas, Lisboa, 1964.
- GIRAUDO, C., *In unum corpus: Tractato mistagogico sull’eucaristia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001.

- HALL, E. T., *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano, 1966.
- JEDIN, H.; REPGEN, K., *Manual de Historia de la Iglesia (IX)*, Editorial Herder, Barcelona, 1984.
- JEREMIAS, J., *La ultima cena: palabras de Jesús*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- LAMERI, A., *Segni e simboli riti e misteri: dimensione comunicativa della liturgia*, Paoline Editoriale Libri, Milano, 2012.
- LUTHE, H. (dir.), *Incontrare Cristo nei sacramenti: sussidio teológico per una pastorale sacramentaria*, Edizione Paoline, Cinisello Balsamo, 1988.
- MARTÍNEZ DIEZ, F., *Teología de la Comunicación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- MARTINS, N. B. S., “*O estatuto teológico de uma teologia da comunicação*”, *Didaskalia*, vol. 33, n.º1-2 (2007), 349-369.
- MARTINS, N. B. S., *Cristo o Comunicador Perfeito: Delineamento de uma teologia da comunicação à luz da Instrução Pastoral Communio et Progressio*, Edições Didaskalia, Lisboa, 2000.
- MAZZA, E., “*La liturgia como ‘anàmnesis’ una nozione da riesaminare?*”, *Didaskalia*, vol. 37, n.º 3 (2007), 13-26.
- MENDONÇA, J. T., “*O espaço social da refeição*”, *Communio*, Ano 21, n.º 4 (Out.-Dez. 2004), 449-457.
- MENEGHETTI, A., *I sensi e le emozioni incontrano Dio: liturgia ed educazione*, Libreria Ate-neo Salesiano, Roma, 2012.
- MOLDANADO, L., *A Ação Litúrgica: sacramento e celebração*, Paulus Editora, São Paulo, 1988.
- MORCILLO GONZÁLEZ, C. (dir.), *Concílio Vaticano II (Tomo I)*, La Edit. Católica, Madrid, 1964.
- NICOLAU, M., *Teología del signo sacramental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

- O'COLLINS, G., *Teologia Fundamentale*, Editora Queriniana, Brescia, 1982.
- RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la Fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona, 1979.
- RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, Princípia, Cascais, 2006.
- RUIZ DE GOPEGUI, J. A., *Eukharistia: Verdade e caminho da Igreja*, Edições Loyola, São Paulo, 2008.
- SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*, Paulinas Editora, Lisboa, 2007.
- SCHILLEBEECX, E., *Jesús, la Historia de un Viviente*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981.
- SCHMIDT, H., *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia: texto, historia y comentario*, (Versão de Alejandro Esteban Lator Ros), Editorial Herder, Barcelona, 1967.
- SEMMELOTH, O., *La Iglesia como sacramento original*, Ediciones Dinor, San Sebastian, 1966.
- SILVA, M. G., *A Igreja e a evangelização pela TV*, Edições Paulistas, São Paulo, 1991.
- SIRBONI, S., *Celebrare per comunicare la fede: la forza educativa del linguaggio simbólico*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2013.
- TABORDA, F., *O Memorial da Páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a Eucaristia*, Edições Loyola, São Paulo, 2009.
- TEIXEIRA, N. C., *La comunicazione nella liturgia*, Messaggero di Sant'Antonio-Editrice, Padova, 2005.
- VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia: ensayo de liturgia teologia general*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.
- VV.AA., *Comunicaciones, Fe y Cultura: Jornadas Nacionales de Pastoral de los Medios de Comunicación Social*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1984.
- WOLF, M., *Teorias da Comunicação*, Editorial Presença, Lisboa, 2009.
- WOLTON, D., *Pensar a Comunicação*, DIFEL, Lisboa, 1999.

INDICE

INTRODUÇÃO	2
CAPÍTULO I – A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO COMO COMUNICAÇÃO DE DEUS	5
1.1 A comunicação de Deus.....	6
1.2 Uma comunicação em gestos e palavras	15
1.3 Jesus Cristo, comunicador do Pai.....	20
1.4 A Nova Aliança como comunicação e comunhão	28
CAPÍTULO II – A EUCARISTIA COMO EVENTO DA COMUNICAÇÃO DE DEUS	35
2.1 A liturgia, momento último da História da Salvação.....	36
2.2 Cristo, centro da História da Salvação	44
2.3 Eucaristia	48
CAPÍTULO III – A COMUNICAÇÃO NA EUCARISTIA	62
3.1 A comunicação e liturgia	63
3.2 Gestualidade (e as atitudes corporais) como comunicação	72
3.3 Gestos e atitudes corporais que comunicam.....	83
CONCLUSÃO	95
BIBLIOGRAFIA	98