

**IOANNIS ZIZIOULAS**

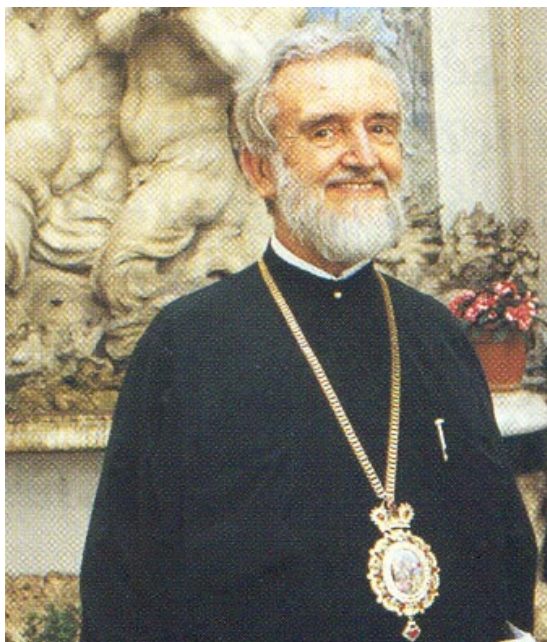
Metropolita de Pérgamo

# EUCARISTIA E REINO DE DEUS



# CONTEÚDO:

|                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Introdução.....                                                | 5  |
| 2. Os dados bíblicos .....                                        | 7  |
| 3. O Reino futuro, causa e arquétipo da Eucaristia.....           | 12 |
| 4. A práxis litúrgica.....                                        | 15 |
| 5. O reunir-se “em um mesmo lugar” .....                          | 16 |
| 6. A passagem através da experiência ascética e<br>baptismal..... | 18 |
| 7. A Eucaristia como movimento e caminho.....                     | 20 |
| 8. Sacrifício do Cordeiro pascal.....                             | 24 |
| 9. Festa pascal.....                                              | 31 |
| 10. Memorial do futuro.....                                       | 37 |



Teólogos ortodoxos contemporâneos:

# Ioannis ZIZIOULAS

(1935)

---

Ioannis Zizioulas, desde 1986 metropolitano ortodoxo de Pérgamo, e representante do Patriarcado de Constantinopla em diversas assembleias ecumênicas, é professor de teologia na Universidade de Tessalônica e no King's College de Londres. Considerado por Yves Congar como "*um dos teólogos mais originais e mais profundos de nossa época*", neste ensaio o autor nos oferece uma proposta bíblica e teológica para o problema da ecologia. Não se trata de apelar para modismos ou de adequar-se a uma mentalidade mundana, mas de redescobrir o lugar do homem na economia criacional, de ler a criação como ocasião de Eucaristia, de oferta e de ação de graças: recomposta a harmonia com todos os seres animados e inanimados, o homem volta a ser a esperança oferecida à criação que, junto com ele, "*geme e sofre na expectativa da redenção*".

---

## «EUCARISTIA E REINO DE DEUS»

*«Não se deve esquecer que as Igrejas do Oriente têm desde a origem um tesouro, do qual a Igreja do Ocidente herdou muitas coisas em liturgia, tradição espiritual e ordenação jurídica».*

*«Não se deve subestimar o fato de que os dogmas fundamentais da fé cristã sobre a Trindade e o Verbo de Deus, encarnado da Virgem Maria, foram definidos em Concílios Ecumênicos celebrados no Oriente». (UR 14)*

*«No Oriente também se encontram as riquezas das tradições espirituais, que o monaquismo principalmente expressou».*

*«Conhecer, venerar, conservar e fomentar o riquíssimo patrimônio litúrgico e espiritual dos Orientais é de máxima importância para guardar fielmente a plenitude da tradição cristã. (UR,15)*

*«Sombra, com efeito, são as coisas do Antigo, e imagem as do Novo Testamento. Verdade é a condição das coisas futuras». (Máximo Confessor - 580-662)*

# 1. INTRODUÇÃO

A divina Eucaristia é ícone do Reino de Deus, ícone dos *éschata*. Não há nada mais evidente que isto na liturgia ortodoxa. A nossa liturgia inicia com a invocação do Reino, continua a representação dele e termina com a nossa participação no seu banquete, com a nossa união e comunhão na vida do Deus trinitário.

Paradoxalmente, porém, a nossa teologia, nos últimos tempos, não parece ter atribuído a devida importância à dimensão escatológica da Eucaristia. Seu principal interesse parece ser a relação da Eucaristia não tanto com os *éschata*, mas com o passado, com a última ceia e com o Gólgota. Talvez se trate ainda de uma grave influência do "cativeiro babilônico" que a teologia ortodoxa sofreu, como se exprimiria o inesquecível padre Georgij Florovskij<sup>1</sup>. A teologia ocidental, católica e protestante, tem com efeito focalizado o próprio interesse sobre a relação Eucaristia-Gólgota, uma vez que no Ocidente, cujo vértice pode-se individuar na teologia de Anselmo, a quintessência da economia divina se encontra no sacrifício de Cristo na cruz<sup>2</sup>. Dali tudo brota e para aí tudo conduz. O Reino

---

<sup>1</sup> A. Schmemmann, no seu livro *L'Eucharistie: Sacrement du Royaume* (A Eucaristia, sacramento do Reino), Paris, 1985, critica asperamente a teologia acadêmica e das faculdades universitárias em relação a outros aspectos da teologia eucarística por elas elaborada; trata-se de uma crítica que merece uma particular atenção.

<sup>2</sup> O católico romano Maurício de la Taille, na sua monumental obra *Mysterium Fidei de Augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento* (Mistério da fé: o augustíssimo sacrifício e sacramento do Corpo e Sangue de Cristo), Paris, 1921, p. 581, é claro: *a res tantum*, isto é, o sentido último da Eucaristia e de todos os sacramentos, é a nossa união com o sacrifício de Cristo sobre a cruz. É interessante confrontá-lo com o que adiante se dirá de Máximo Confessor.

é algo que concerne exclusivamente ao término da história, não ao seu presente. A ressurreição de Cristo não é senão, para a teologia ocidental no seu conjunto, uma confirmação da obra salvífica da cruz. O essencial já foi consumado neste sacrifício. De resto, o momento fundamental e constitutivo da Eucaristia reside, para os ocidentais, na repetição das palavras institutivas do sacramento: "*Tomai e comei, isto é o meu corpo...*", e não na *epiclese* do Espírito Santo, cuja presença está imprescindivelmente ligada à vinda dos "últimos dias" (At 2,17).

Deste modo, a interrogação que orientou por séculos a controvérsia entre católicos e protestantes no Ocidente é se a Eucaristia é ou não a repetição do sacrifício do Gólgota, e não se é ícone das realidades escatológicas. Nesta problemática deixou-se envolver também a teologia ortodoxa, a partir principalmente do século XVII (cf. as *Confissões ortodoxas* de Pietro Moghila, Cirillo Lukaris, Dositeo de Jerusalém, e assim por diante), tendo como o efeito o descuido da relação que une a Eucaristia com os *éschata*, com o Reino de Deus.

Esta tendência a esquecer o significado escatológico da Eucaristia não nos interessaria se não fosse grávida de pesadas consequências que tocam o modo de sua celebração, a piedade dos fiéis e toda a vida da Igreja. É necessário, portanto, sublinhar e evidenciar também hoje, na nossa consciência, a relação Eucaristia-Reino, relação que, mesmo visivelmente evidente na nossa liturgia, tende a desaparecer ou a enfraquecer-se sob o peso de problemáticas e formas de piedade de outra natureza. Isto faz com que nos deixemos seduzir por concepções estranhas à verdadeira tradição ortodoxa. Ainda por cima, usamos o argumento de defender a ortodoxia, quando, na

verdade, reproduzimos e propomos modos de entender que escapam totalmente da sua tradição.

## **2. OS DADOS BÍBLICOS**

Não são necessários grandes esforços para provar o caráter escatológico da Eucaristia no Novo Testamento. Já a descrição da ceia mística (a última ceia) nos evangelhos nos orienta para o Reino de Deus. Os Doze participam do banquete como prefiguração do novo Israel. Por isso, o evangelista Lucas incorpora na narração da última ceia a palavra de Cristo aos Doze:

*"E eu preparo para vós um Reino, como o Pai o preparou para mim, para que possais comer e beber à minha mesa no meu Reino, e vos sentareis no trono para julgar as doze tribos de Israel" (Lc 22: 29-30).*

Esta passagem, como veremos mais adiante, é muito importante para a origem e a configuração dos ministérios litúrgicos e, mais em geral, eclesiais. Por enquanto, assinalamos o fato de que a última ceia foi um evento escatológico, unido indissolivelmente ao Reino de Deus. É por esta razão que, no curso desta ceia, Cristo se refere expressamente e com uma particular intensidade emotiva ao Reino:

*"Desejei ardentemente comer esta Páscoa convosco, antes da minha paixão, pois eu vos digo: não a comerei mais, até que ela se cumpra no Reino de Deus... Pois eu vos digo: a partir de agora, não beberei mais do fruto da videira, até que venha o Reino de Deus". (Lc 22:15-16.18 e paralelos).*

No quadro do caráter fortemente escatológico que caracteriza a última ceia nos evangelhos, o mandamento de Cristo aos discípulos "*Fazei isto em memória de mim*" não pode não estar em relação com o Reino de Deus. Como já observaram eminentes exegetas (J. Jeremias<sup>3</sup> e outros), o dado mais provável é que a *anámnesis* (memória) da qual fala aqui o Senhor se refere à *anámnesis* de Cristo diante do trono de Deus no Reino futuro. A *anámnesis* eucarística é, portanto, essencialmente uma *anámnesis*, uma prefiguração, antegozo e dom antecipado do futuro Reino de Cristo, fato que, como veremos em breve, a divina liturgia de São João Crisóstomo, celebrada na nossa Igreja, exprime com uma clareza provocatória para a lógica comum. Portanto, a *anámnesis* da última ceia e, por extensão, da Eucaristia, é *anámnesis* não somente dos eventos passados, mas também de eventos futuros, isto é, do Reino de Deus<sup>4</sup> como vértice e plenitude de toda a história salvífica.

Mas o dado mais relevante para a confirmação do caráter escatológico da Eucaristia é o fato de que as raízes dela se encontram historicamente não só na última ceia, mas também

---

<sup>3</sup> Na sua clássica obra *Die Abendmahlswoorte Jesu (As palavras de Jesus na última ceia)*, particularmente na terceira edição, Göttingen 1960.

<sup>4</sup> A expressão "*reino dos céus*" não deve ser entendida como uma espécie de condição estática acima da terra (uma espécie de realidade platônica inteligível ou ideal). Trata-se, muito simplesmente, de uma paráfrase da expressão "*reino de Deus*", dado que a locução "*os céus*" parafraseia "*Deus*", termo que os cristãos de proveniência judaica, por razões ligadas ao respeito, evitam utilizar (veja-se o evangelho de Mateus, onde a frase ocorre 31 vezes; cf. J. Jeremias, *Teologia do Novo Testamento*, Paulus, São Paulo, 1980, 2a. ed. p. 152). Tem-se como necessária esta observação porque, muitas vezes, na mente dos fiéis, a expressão "*reino dos céus*" é traduzida por "*reino celeste*", com uma contraposição espacial e muitas vezes platônica com quanto é ou se cumpre sobre a terra; cf. o que será dito mais adiante. No Novo Testamento, como observa J. Jeremias (op. cit., p. 159): "*sempre e em qualquer lugar basileia tem um significado escatológico, indica o tempo da salvação, o cumprimento do mundo, a restauração da amizade rompida entre Deus e o ser humano*".



nas aparições de Cristo durante os quarenta dias depois da ressurreição. No curso de tais aparições assistimos ao ato do "partir o pão" e às refeições do Ressuscitado com os discípulos (cf. Lc 24:30; Jo 21:13). A atmosfera que reina é de festa, uma vez que a ressurreição demonstrou a vitória de Deus sobre seus inimigos, isto é, o aparecer do Reino de Cristo na história. Não é por acaso que Lucas nos Atos dos Apóstolos (2:46) sublinha como a Igreja primitiva celebrava a Eucaristia: "com alegria". Somente a ressurreição e a parusia justificam e sobretudo impõem semelhante alegria.

Esta orientação escatológica da Eucaristia é evidente nas primeiras comunidades eucarísticas. A expressão aramaica *marana'tha'* (1Cor 16:22), que sem nenhuma dúvida constitui um termo litúrgico-eucarístico, tem um conteúdo escatológico (o Senhor está próximo, ou vem, ou virá). O apóstolo Paulo, na repetição das palavras eucarísticas do Senhor (1 Cor 11:23-26), acrescenta a referência à segunda vinda de Cristo ("até que ele venha")<sup>5</sup>. O Apocalipse de João, que é basicamente um texto eucarístico e que parece ter influenciado na formação da liturgia ortodoxa, não só considera a Eucaristia como ícone do Reino, algo que tem lugar diante do trono de Deus e do Cordeiro, mas se conclui também com uma acentuada referência à espera do

---

<sup>5</sup> O sentido da passagem é o seguinte: "anunciamos a morte do Senhor contemplando com alegria a sua vinda" (J. Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians (A Primeira Carta de Paulo aos Coríntios)*, Nova York 1954, p. 169). Cf. At 2,46: *en agalliásei*, "com alegria". A precedente teoria de H. Lietzmann, para quem nas igrejas paulinas a eucaristia era celebrada em uma atmosfera de aflição pela recordação da morte de Cristo, enquanto na Igreja de Jerusalém em um clima de alegria, se demonstra errada. Tanto em um como em outro caso, a eucaristia era celebrada em uma atmosfera de alegria e exultação, em razão de sua relação com o reino.

futuro escatológico: "O Espírito e a Esposa dizem: 'Vem'. E quem escuta, repita: 'Vem'... Amém. Vem, Senhor Jesus" (Ap 22:17,20).

Esta intensa espera das realidades escatológicas se eclipsou na nossa consciência eucarística. E, todavia, se o livro do Apocalipse, por diversas razões não é acessível aos membros das nossas assembleias eucarísticas, um outro texto que se encontra não só no centro da divina liturgia, mas também nos lábios de todos os crentes, dentro da liturgia e fora dela, deveria recordar-nos com força esta espera. Trata-se da oração do Senhor, o Pai-nosso.

Esta oração já perdeu na nossa consciência o seu caráter seja escatológico seja eucarístico. E, todavia, não deveríamos esquecer como tal oração não só era, desde a origem, escatológica, mas como, além disso, constitui o centro e o núcleo de todas as antigas liturgias. Não se deve excluir ainda que a sua raiz histórica é propriamente eucarística. Nesta oração se encontram, acentuadamente, duas referências aos *éschata*, que comumente nos escapam. A primeira é a petição "santificado seja o teu nome, venha a nós o teu Reino", que nos recorda o *marana' tha'* e o "vem, Senhor" das primeiras liturgias eucarísticas. A segunda, mais importante, é a petição "dá-nos hoje o nosso pão *epioúsion*"<sup>6</sup>. Os exegetas não chegaram a conclusões unânimes quanto ao sentido desta última expressão<sup>7</sup>. Existem, todavia, numerosos testemunhos que

---

<sup>6</sup> Provavelmente também as outras petições como "*perdoa-nos as nossas dívidas*" e "*não nos deixes cair em tentação*" têm um significado escatológico.

<sup>7</sup> A pergunta crucial é se o termo *epioúsios* provenha de *epeînai* ou *epousía*, pelo que significaria aquilo que é indispensável para a nossa existência, ou de *epiénaí*, pelo que significaria o vindouro ou do dia que vem. Considerando a

levam à seguinte conclusão: o pão que pedimos nesta oração não é o nosso pão cotidiano, como costumeiramente interpretamos, mas o pão eucarístico, que é *epioúsios*, no sentido de vindouro, de futuro, isto é do Reino futuro. Se bem que esta frase da oração do Senhor admita diversas interpretações, o lugar que, com uma estabilidade notável, ocupou desde anos antiquíssimos esta oração na celebração eucarística, isto é, imediatamente antes da comunhão, testemunha que, ao menos na consciência da Igreja antiga, o pedido do "pão *epioúsios*" não se refere ao pão cotidiano, mas ao banquete e ao alimento do Reino. Este é "o pão descido do céu", isto é, a carne ou o corpo do "Filho do Homem" (Jo 6:53), o qual, deve-se sublinhar, é por sua vez uma figura escatológica. Na Eucaristia procuramos hoje o pão vindouro do Reino, pão do amanhã ou do futuro.

Poderíamos acrescentar muitos outros elementos extraídos da Escritura, como testemunho do caráter escatológico da Eucaristia e da sua relação com o Reino de Deus. O âmbito, todavia, onde esta relação é desenvolvida em profundidade e consolidada na consciência eclesial, é representado pela teologia dos Pais gregos e pelas liturgias eucarísticas da Igreja antiga, que continuam a ser usadas na nossa Igreja.

---

contraposição, presente no texto da oração, entre *epioúsios* e *símeron* (hoje), como também os testemunhos de antigas fontes, seja do Oriente, seja do Ocidente, prefere-se o segundo entre os dois significados assinalados. Todavia, até no caso em que se responde pelo primeiro significado, isto é, o pão cotidiano, deve-se lembrar, como observa E. Lohmeyer (*Das Vater-Unser (O Pai-nosso)*, Göttingen 1946), que todas as referências de Jesus ao pão e às refeições apresentam um sentido escatológico.

### **3. O REINO FUTURO, CAUSA E ARQUÉTIPO DA EUCARISTIA**

No interior de ricos testemunhos patrísticos inerentes à relação Eucaristia-Reino, escolhemos uma passagem realmente relevante de Máximo Confessor, passagem que, pelo que sabemos, não obteve até agora a atenção que merece da parte de nossos teólogos. Esta passagem mostra não somente o vínculo indissolúvel que intercorre entre Eucaristia e Reino, mas também a radical reviravolta do conceito de causalidade que caracterizava a Grécia antiga, fato que prova, para além de outras coisas, como é injusta e estranha à realidade a concepção, tão difusa, a respeito da influência exercida sobre São Máximo pela antiga *filo* grega (platônica e aristotélica). Trazemos primeiramente a própria passagem, para comentá-la depois em relação à nossa temática. Em *Comentários ao livro sobre a Hierarquia eclesiástica do Areopagita*, Máximo escreve:

*"[O Areopagita] chamou de imagem a coisas verdadeiras que se celebram na sinaxe (reunião) ... Trata-se de símbolos, não de verdades ... A partir dos efeitos, isto é, a passagem daquilo que se celebra visivelmente às realidades invisíveis e místicas, que são causas e arquétipos das realidades sensíveis. Causas, pois, são chamadas aquelas realidades que não têm, em algum modo, de alhures, a propriedade de ser causa. Ou seja: a passagem dos efeitos às causas, isto é, dos símbolos sensíveis às realidades inteligíveis e espirituais, portanto das coisas mais imperfeitas às mais perfeitas. Das figuras à imagem, e desta à verdade. Sombra com efeito são as coisas*

*do Antigo, e imagem as do Novo Testamento.  
Verdade é a condição das coisas futuras*"<sup>8</sup>.

Neste trecho, Máximo explica, com o jeito que lhe é próprio, o conceito de Eucaristia como ícone e símbolo em relação ao conceito de causalidade. O que se celebra na Eucaristia é "ícone" e "símbolo" do "que é verdadeiro". Até um certo ponto, do texto citado temos a impressão de mover-nos em uma atmosfera platônica. "Aquilo que se celebra visivelmente" é ícone e símbolo das realidades "invisíveis e místicas"; os símbolos sensíveis são ícones das realidades "inteligíveis e espirituais". Segundo a concepção platônica, o modo sensível e visível é imagem de um mundo estável e eterno, o qual, enquanto inteligível e espiritual, constitui a verdade, o verdadeiro mundo.

Consequentemente, o que se celebra na liturgia eucarística representa e reflete, poderíamos dizer, a liturgia celeste celebrada eternamente, que é arquétipo da Eucaristia terrestre. Esta seria, com efeito, uma concepção tipicamente platônica da Eucaristia.

Mas Máximo nos reserva, no fim do trecho, uma surpresa. A celebração eucarística é para ele ícone de uma verdadeira Eucaristia que não é outra coisa que "a condição futura". A "verdade daquilo que agora se celebra na sinaxe" não reside em uma realidade ideal de tipo platônico, mas em uma realidade do futuro, no Reino futuro. O elemento decisivo que subverte a relação platônica entre arquétipo e ícone é a categoria de tempo. Para remontar do ícone ao protótipo não

---

<sup>8</sup> *Scolia in librum de ecclesiastica hierarchia (Comentários ao livro sobre a hierarquia eclesíastica)*, PG 4,137 A-D.

devemos fugir do tempo, mas passar absolutamente pela espera de um "evento" ou de um estado posto cronologicamente no futuro. Isto transforma toda a mentalidade platônica em bíblica. Com efeito, enquanto para o pensamento platônico é impossível passar do ícone ao arquétipo através do tempo (como se o arquétipo se encontrasse no término da história), para a concepção bíblica isto é indispensável. Na Eucaristia, segundo a concepção bíblica bem como na concepção de Máximo Confessor, são representadas as realidades futuras, o Vindouro e o Reino que por ele será estabelecido.

Mas esta passagem é de notável importância também porque põe o problema da causalidade, subvertendo de tal modo as concepções não só platônicas, mas também aristotélicas de "entelechia" e de causalidade. Causa, afirma Máximo, é tudo aquilo que não deve de modo algum a origem do próprio ser a outra coisa. Para o antigo pensamento grego, mas também para o ocidental, como ainda para a lógica comum, a causa precede (*logicamente, mas também temporalmente*) o efeito. No pensamento de Máximo, todavia, quanto mais para trás voltamos no tempo, tanto mais nos afastamos do arquétipo, da causa: o Antigo Testamento é "sombra", o Novo é "ícone" e a verdade é "a condição futura". Em outros termos, o arquétipo, aquilo que é a causa "*do que se celebra na sinaxe*", é o futuro. A Eucaristia é o efeito do Reino futuro. É o Reino futuro, um evento futuro (a condição futura), enquanto causa da Eucaristia, que lhe confere o seu verdadeiro ser.

Estas são as conclusões que brotam de um estudo atento de Máximo. Logo veremos o seu significado existencial porque é isto, em última análise, que interessa à teologia, e não à curiosidade histórica ou filosófica, a qual costumeiramente se

limitam os que fazem teologia nos nossos dias. Por enquanto, assinalamos o fato de que a união bíblica entre Eucaristia e Reino não só não se enfraqueceu no período patrístico, mas antes encontrou uma consolidação sobre base ontológica. Assim, a Eucaristia não é simplesmente unida ao Reino futuro. Mais que isso, ela recebe dele o próprio ser e a própria verdade. A práxis litúrgica constituiu e constitui a língua com a qual a Igreja exprime esta tese. Devemos agora prestar atenção nisso.

#### **4. A PRÁXIS LITÚRGICA**

Consideramos costumeiramente a ritualidade litúrgica como algo de secundário e irrelevante. É um dado de fato que a nossa liturgia se encheu de um acúmulo de simbolismos secundários e de ornamentos estéticos, mas isto não significa que todo *týpos* (rito) na liturgia não tenha relacionamento algum com a sua essência. Os liturgistas, em geral historiadores do culto, privados de interesses teológicos e eclesiológicos, não nos oferecem luzes quanto ao conteúdo teológico dos ritos ou cerimônias litúrgicas e quanto à diferença entre substancial e marginal. Assim, os membros do nosso clero, principalmente, mas também o povo, ou consideram estas formas todas igualmente importantes e as conservam com absoluta devoção, ou, o que é perigoso, cortam, tiram, mudam a ordem, e assim por diante, destruindo aquele "ícone" do Reino que a liturgia deve ser. Chegamos a uma situação a tal ponto de perder, na nossa liturgia, a referência icônica aos *éschata*, seja porque a sobrecarregamos de formas rituais que não exprimem a vinda do Reino, seja porque tiramos ou misturamos os elementos estruturais da liturgia, alterando-lhe perigosamente o caráter escatológico.

Seria necessário um volume inteiro para descrever as agressões sofridas pela nossa liturgia nas mãos do clero. Os nossos bispos, de guardiães da tradição apostólica "e não esqueçamos que Hipólito intitula Tradição apostólica nada menos que a descrição do modo como se celebra a liturgia" se tornaram, geralmente, espectadores, se não também executores materiais de tais maus tratos. Muitas destas violências distorcem de tal modo a imagem das realidades futuras que devem ser assinaladas, mesmo que seja de modo breve, visto que o discurso diz respeito à Eucaristia enquanto ícone do Reino futuro.

## **5. O REUNIR-SE “EM UM MESMO LUGAR”**

Um dos elementos básicos da vinda dos *éscatha* é o reunir-se do povo de Deus disperso e, por extensão, de toda a humanidade, "em um mesmo lugar"<sup>9</sup>, em torno à pessoa do Messias, para que se atue o julgamento do mundo e se estabeleça o Reino de Deus. No evangelho de Mateus, o Reino de Deus é comparado "a uma rede lançada ao mar, que reúne todo tipo de peixes" (Mt 13:47). Em termos ainda mais claros, na descrição da *parusia* do Filho do Homem, lemos que, naquele dia dos tempos últimos, "serão reunidos diante dele todos os povos" (Mt 25:32). No evangelho de João, por outro lado, considera-se que a paixão de Cristo e, por extensão, toda a obra salvífica, tinham como objetivo, não só salvar a nação de Israel, "mas também reunir os filhos de Deus que estavam dispersos" (Jo 11:52).

---

<sup>9</sup> Epi tò autò.



Não é, portanto, casual o fato de que muito cedo a Eucaristia como ícone do Reino venha descrita como "sinaxe"<sup>10</sup>, reunião "em um mesmo lugar". No sexto capítulo do evangelho de João, onde manifestamente se fala da Eucaristia, Jesus dá ordem, depois que a multidão se havia saciado, de reunir os pedaços que haviam sobrado, coisa que se deve reter como sinal do fato de que Jesus é "o Vindouro" (cf. Jo 6,12-14). É igualmente conhecida a descrição da Eucaristia como sinaxe "em um mesmo lugar" em Paulo (cf. 1Cor 11:20). A *Didaché* nos oferece a mais explícita descrição da Eucaristia como ícone da sinaxe escatológica dos filhos de Deus dispersos, da Igreja: "Como este pão partido estava espalhado sobre as colinas e, reunido, tornou-se uma coisa só, assim a tua Igreja seja reunida dos confins da terra no teu Reino"<sup>11</sup>.

Onde então se acabou, com o passar do tempo, esta forte consciência escatológica da sinaxe eucarística? Em Inácio de Antioquia, sobrevive claramente<sup>12</sup> e, como já foi visto, em Máximo Confessor, no século VII, a Eucaristia é chamada estavelmente "sinaxe" e é considerada ícone da "condição futura". Mas, pouco a pouco, seja a noção de sinaxe "em um mesmo lugar" de "toda a Igreja" (1Cor 14:23; Rm 16:23), seja o seu caráter escatológico, são desvalorizados. No Ocidente, o processo alcança o "non plus ultra" (não mais além) com a introdução e a difusão da missa privada, que o presbítero pode celebrar também sozinho. Mas até na Igreja Ortodoxa, embora

---

<sup>10</sup> Do verbo grego *synágo*: reunir [NdTI: Nota do tradutor italiano].

<sup>11</sup> *Didaché* 9,4 (Cf. Didaqué, o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje, Paulus, São Paulo, 1989, p. 21).

<sup>12</sup> Para um tratado mais extenso, cf. o nosso livro: *He Henótes tês Ekklesías en tê Theía Eucharistia kai tō Episkópo katà tous treis prōtous aiōnas* (A unidade da Igreja na Divina Eucaristia e no Episcopado durante os três primeiros séculos), Atenas, 1990.

não seja concedida a celebração da liturgia sem a presença de leigos, acontece muitas vezes que estes últimos estejam ausentes ou estejam presentes, simbolicamente, em um número indigno de menção. A nossa Eucaristia, se examinarmos o modo da sua atual celebração, representa tudo, menos a sinaxe escatológica "*em um mesmo lugar*".

Com a multiplicação de sinaxes eucarísticas em paróquias, oratórios, mosteiros e assim por diante, e a ausência do bispo como cabeça da sinaxe "*de toda a Igreja*" em um determinado lugar, em razão da grande extensão das dioceses, o termo "*sinaxe*" perdeu o seu sentido: hoje devemos falar mais de "*diáspora*" dos fiéis e não de "*sinaxe em um mesmo lugar*".

## **6. A PASSAGEM ATRAVÉS DA EXPERIÊNCIA ASCÉTICA E BATISMAL**

A vinda do Reino de Deus é incompreensível sem a preliminar passagem do povo de Deus, através da *catarse* das tentações, das tribulações e da morte. O próprio Messias devia superar todas estas realidades para trazer o Reino; o mesmo devia fazer o povo de Deus. A passagem de Lc 22:28-30 é significativa: só os que atravessam as tentações de Jesus se tornam capazes do privilégio de comer e beber "*à mesa no seu Reino*". O ingresso no Reino passa através da "*porta estreita*" e do "*caminho estreito*" da "*paciência*" (*hypomoné*), coisa que nos primeiros séculos significava, na prática, o suportar das perseguições (a carta aos Hebreus sublinha com ênfase particular este elemento) e, mais tarde, através do período de arrependimento e jejum, que devia preceder o batismo (a Quaresma, com seu jejum severo e a proibição de celebrar a

Eucaristia em dias que não sejam o sábado e o domingo, constitui um resíduo indicativo, dado que o batismo, inicialmente, era administrado no dia da Páscoa). Na práxis litúrgica, tudo isto se exprimia com o batismo, o qual, já no Novo Testamento, é relacionado com o sacrifício e o martírio (cf. Mc 10: 39; Lc 12:50) e com a morte (cf. Rm 6:4; Cl 2:12), exatamente como aconteceu com Cristo. Nos escritos areopagíticos e em Máximo, se fala do estágio "*daqueles que são purificados*", estágio que, do ponto de vista litúrgico, se identifica com o dos catecúmenos que se preparam para a "*iluminação*" (isto é, o batismo), os quais com o crisma e a Eucaristia entram na ordem dos "*perfeitos*" ou iniciados<sup>13</sup>.

Desse modo, a sinaxe eucarística, como ícone dos *éschata*, deve absolutamente compreender os batizados e somente os batizados. Trata-se, neste sentido, de uma comunidade fechada que se reúne "*a portas fechadas*" (Jo 20:19; cf. a exclamação: "*As portas! As portas!*"<sup>14</sup>). A sinaxe eucarística não pode mais constituir meio e instrumento de missão, porque nos *éschata*, que ela representa, não haverá missão, a qual, de resto, pressupõe diáspora ou dispersão, e não sinaxe "*em um mesmo lugar*".

---

<sup>13</sup> Estas classes ou ordens se referem claramente aos sacramentos do batismo, da crisma e da eucaristia, e não aos monges, ao menos em Máximo: cf. *Scholía in librum de ecclesiastica hierarchia* (Comentários ao livro sobre a hierarquia eclesiástica), PG 4,168-169.

<sup>14</sup> Com essa exclamação, o celebrante, na Igreja antiga, antes do Credo e da anáfora que o segue, convidava a fechar as portas do templo para que nenhum estranho (não batizado, herético ou excluído da comunhão eclesiástica) pudesse entrar na igreja e acompanhar o mistério que estava sendo celebrado [NdTI].

Consequentemente, é contrário à natureza da Eucaristia como ícone do Reino a sua transmissão através de meios televisivos ou radiofônicos, seja por razões pastorais ou missionárias (uma espécie de exibição e de publicidade da riqueza e da beleza de nosso culto). Ou se participa da Eucaristia enquanto estamos "reunidos em um mesmo lugar", ou dela não se participa de jeito nenhum. Uma participação à distância é incompreensível: aos doentes e a quem é impossível dirigir-se à sinaxe, a Igreja leva, segundo um costume antiquíssimo, o fruto da sinaxe (a comunhão, o antídoron<sup>15</sup> e assim por diante) e não a própria sinaxe em versão acústica ou ótica<sup>16</sup>.

## **7. A EUCARISTIA COMO MOVIMENTO E CAMINHO**

Juntamente com o enfraquecimento da dimensão temporal da Eucaristia como ícone do Reino que está por vir, o Reino que esperamos, devemos registrar como pouco a pouco se perdeu a percepção de como na divina Eucaristia se atue um movimento "*em direção ao fim*", um caminho do mundo, segundo a expressão de Máximo, rumo ao Reino, e uma vinda do Reino rumo ao mundo. Esta terrível alteração se verificou com o desaparecimento, no fim das contas, da dimensão ingressual da Eucaristia. Conservaram-se as assim chamadas "*entradas*" (a Pequena Entrada e a Grande Entrada) da liturgia bizantina que,

---

<sup>15</sup> Trata-se do pão bendito durante a anáfora, que uma vez era oferecido "no lugar do dom" (como o nome em grego declara) àqueles que não se haviam aproximado ao dom por excelência, a Eucaristia. Hoje nas igrejas ortodoxas, ele é dado a todos indistintamente [NdTI].

<sup>16</sup> Negrito do editor.

no entanto, não são propriamente "entradas". Trata-se, na realidade, de voltas feitas pelo celebrante para entrar aonde já estava, no santuário. A partir do momento em que foram suprimidos a próthesis<sup>17</sup> e o *skeuophylákion*<sup>18</sup>, como dependências à parte da Igreja, os ministros começaram a entrar no sagrado *bêma*<sup>19</sup> (o que resta hoje do templo entendido no sentido estrito), para cumprir a *proskomidia*<sup>20</sup> e vestir seus paramentos. Mas, então, que sentido tem a entrada, pequena ou grande? De fato, não tem sentido, dado que a Eucaristia deixou de significar caminho rumo ao Reino ou vinda do Reino, e se transformou em algo de estático e de espacial, sem referência ao tempo.

A partir desta perspectiva se revelam interessantes as interpretações sobre a entrada nas fontes litúrgicas, em uma época em que esta constituía o acesso real do clero e do povo, tendo o bispo à frente, rumo ao templo e ao altar. Nas interpretações acima mencionadas domina a tipologia que via a entrada do bispo como ícone da primeira parusia ou vinda de Cristo à terra, isto é, da encarnação, com clara indicação do caminho rumo aos *éschata*. Ainda no século VII, como

---

<sup>17</sup> Era antigamente uma construção independente ao lado da igreja. Hoje vem assim chamada a área esquerda do altar (e, portanto, no interior do santuário), onde, sobre uma pequena mesa, são apresentados ou expostos (*protithemi*) os dons para a celebração da Eucaristia antes de ser, com a grande entrada, levados ao altar para que venham consagrados; por extensão, o nome indica hoje também a preparação dos dons que ocorre sobre esta mesa [NdTI].

<sup>18</sup> Originariamente um pequeno edifício ao lado da igreja no qual eram guardadas (*phylásson*) as alfaías sagradas (*skeúos*): os objetos e os paramentos litúrgicos. Hoje corresponde ao *diakonikón*, o altar secundário da direita, no interior do santuário, onde são colocados os ornamentos litúrgicos dos celebrantes [NdTI].

<sup>19</sup> O "santo dos santos" da igreja, com o altar no centro, separado do resto do edifício sagrado mediante a iconostase [NdTI].

<sup>20</sup> É o rito da preparação dos dons oferecidos ou levados (*proskomizo* significa "levar") para o sacrifício [NdTI].

testemunha Máximo Confessor, na sua Mistagogia<sup>21</sup>, sobrevive esta inicial tipologia. Para este Padre da Igreja, a entrada do bispo no templo para celebrar a Eucaristia representa um ícone da primeira vinda do Senhor à terra. O que vem depois conduz diretamente ao cenário escatológico do Reino: as leituras sagradas e, de modo particular, o Evangelho, representam "a consumação deste mundo", depois da qual "o pontífice desce do trono", para que se atue o juízo com a exclusão dos catecúmenos e o fechamento das portas. Deste momento em diante, tudo acontece diante do trono de Deus no seu Reino:

*"A entrada dos santos e veneráveis mistérios<sup>22</sup> é o início e o prelúdio (...) do novo ensinamento que será dispensado<sup>23</sup> nos céus em mérito à economia de Deus a nosso respeito (...) Diz com efeito aquele que é Deus e Verbo: Não beberei mais do fruto da videira até o dia em que o beberei de novo convosco no Reino de meu Pai".*

Também o beijo recíproco tem um significado escatológico: "A concórdia... que prevalecerá (mais uma referência cronológica ao futuro) entre todos, no tempo da revelação dos indizíveis bens futuros". Até mesmo o símbolo da fé, apesar de seu conteúdo histórico, nos conduz ao futuro: "A confissão do divino símbolo de fé da parte de todos preanuncia a mística ação de graças, no éon futuro, pelos juízos e as disposições admiráveis com que fomos salvos pela sapientíssima providência de Deus a nosso respeito".

---

<sup>21</sup> Máximo Confessor, *Mistagogia* (Introdução aos mistérios), PG 91, 688ss.

<sup>22</sup> Evidentemente, a chamada *Grande Entrada*.

<sup>23</sup> Observe-se ainda uma vez o tempo no futuro, que nos afasta de uma correspondência de tipo platônico entre realidades celestes e realidades terrenas.

Também o *Triságion*<sup>24</sup> nos conduz espiritualmente para a condição futura: "*Representa a união e a igualdade de honra, que se manifestará no tempo futuro, com as potências incorpóreas e espirituais*". O Pai-nosso representa, também ele, a futura adoção: "*Segundo a qual, pela graça que virá sobre eles, todos os santos serão chamados e serão filhos de Deus*".

Há, portanto, um contínuo caminho na Eucaristia, um caminho que, ao menos segundo Máximo (as coisas mudam um pouco em autores bizantinos posteriores, que têm comentado a liturgia), nos arrebatando pondo-nos em movimento, e nos estabelece no Reino futuro. Tudo, na divina liturgia, se move na direção do que está adiante: nada é estático. **Na liturgia, o simbolismo não é parabólico ou alegórico: é icônico, no sentido atribuído ao ícone pelos Padres da Igreja, ícone que significa participação de conteúdo ontológico ao protótipo**<sup>25</sup>. E o protótipo neste caso, como mostram os passos de Máximo que temos comentado, é o Reino vindouro de Deus, a reconciliação e a união final com Deus, através da nossa incorporação em Cristo.

Do que foi dito, se compreende como é importante para a liturgia a dimensão de movimento e de caminho do seu *typikón* ou ritual. É uma pena que se crie a impressão de que na liturgia tudo se cumpra estaticamente. A supressão das entradas constitui uma grande perda litúrgica. Certamente, a arquitetura prevaiente do templo não consente mais aos sacerdotes de entrar verdadeiramente, como na Igreja antiga. Podem, todavia,

---

<sup>24</sup> Hino em louvor à Santíssima Trindade, próprio das liturgias orientais, correspondente à aclamação do Santo, na liturgia católica [NdT: Nota do Tradutor].

<sup>25</sup> Negrito do editor.

fazê-lo os bispos. Dói, porém, constatar que não o façam mais: evidentemente não entendem mais o seu significado<sup>26</sup>.

## 8. SACRIFÍCIO DO CORDEIRO PASCAL

A Eucaristia é um sacrifício. A tradição patrística, tanto no Oriente como no Ocidente, sublinha em modo particular este seu aspecto. Assim, indicativamente, Cirilo de Jerusalém<sup>27</sup>, Gregório de Nazianzo<sup>28</sup>, Cirilo de Alexandria<sup>29</sup>, João Crisóstomo<sup>30</sup>, mas as próprias Divinas Liturgias de Crisóstomo e de Basílio, que são celebradas na Igreja Ortodoxa, chamam a Eucaristia de sacrifício "inruento" ou "racional", e assim por diante. Este sacrifício nada mais é que a morte de Cristo na cruz, cujo corpo e sangue são oferecidos "por muitos" (Mc 14:24; Mt 26:28). Ele tem um caráter de libertação dos pecados, os quais

---

<sup>26</sup> É incompreensível que o bispo entre no santuário, ponha ali as suas vestes e saia, para fazer de novo a Pequena Entrada, dado que pode vestir os paramentos fora do santuário no decorrer do *Órthros* (sem a leitura dos relativos versículos se a liturgia não é solene). É o *ordo* que se conserva em todas as igrejas ortodoxas eslavas, e em tal modo se preserva a autenticidade do caráter ingressual da pequena entrada, enquanto este *ordo* não se manteve nas igrejas de língua grega (a exceção, talvez, da Igreja de Chipre). E, todavia, é essencial a importância destas formas desprezadas.

<sup>27</sup> Cf. *Le Catechesi (As catequeses)* 23,8-9, aos cuidados de C. Riggi, Roma, 1993, pp. 463-464.

<sup>28</sup> Cf. *I cinque discorsi teologici (Os cinco discursos teológicos)*, aos cuidados de C. Moreschini, Roma, 1986, sobretudo o segundo e o quarto.

<sup>29</sup> *Homília X. In Mysticam coenam (Homília 10a. sobre a Ceia Mística)*, PG 77, 1016-1029.

<sup>30</sup> *In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae (Argumento e homilias sobre a Carta aos Hebreus)* 17,3. João Crisóstomo insiste, de modo muito particular, sobre este aspecto da Eucaristia; ele a relaciona com a Última Ceia e com o sacrifício de Cristo na Cruz, mas também com o culto e o reino celestes (cf. *In epistulam ad Hebraeos* 11,2-3 e 14,1-2; *De sacerdotio (O sacerdócio)* 3,4ss). Quanto aos Padres latinos, cf. indicativamente: Ambrósio (*De off. (Os encargos)* 1,248; *De fide (A fé)* 4,124ss.), Agostinho (*Confissões* 9,32, Col. Patrística 10, São Paulo, Paulus, 1997; *Enchir.* 110; *In Ps. 21 e 33*, Col. Patrística 9/1, São Paulo, Paulus, 1997; *De civ.Dei (A cidade de Deus)* 10,20ss.).



são perdoados graças a este sacrifício e à "comunhão" com ele, do qual jorra a "vida eterna" dos "muitos".

Este caráter sacrificial da Eucaristia é indiscutível na consciência e na teologia, tanto bíblica quanto patrístico-litúrgica. O que muitas vezes tendemos a descuidar ou a menosprezar é a ligação e o relacionamento deste caráter sacrificial da Eucaristia com a vinda do Reino de Deus, com os *éschata*. A Eucaristia é indubitavelmente o mesmo sacrifício do Senhor na Cruz. Mas, qual é a relação que liga este sacrifício à vinda do Reino? Esta interrogação tem uma importância decisiva para a teologia, mas também para o modo com que nós, crentes, vivemos este grande sacramento da Igreja.

Todas as indicações provenientes da narração histórica da última ceia "*narrações que nos foram transmitidas pelos evangelhos e por Paulo*" testemunham que, com a expressão "*este é o meu Corpo*" e "*este é o meu Sangue*", Cristo se referia a si mesmo como Cordeiro pascal (cf. 1 Cor 5:7, "*Cristo, nossa Páscoa, foi imolado*"). Esta identificação de Cristo com o Cordeiro Pascal era tão difundida na Igreja primitiva, que era repetida sem ulteriores explicações não somente por Paulo, mas também por outros textos da época apostólica (cf. Jo 1:29.36; 1Pd 1:19; Ap 5:6.12; 12,11 e outros). Não é, pois, casual que na língua litúrgica da Igreja, tenha prevalecido o costume de chamar "cordeiro" o pedaço de pão destinado a mudar-se em Corpo de Cristo, no decorrer da celebração eucarística.

O sacrifício do cordeiro pascal tem as suas raízes na saída de Israel do Egito: veja-se a descrição em Ex 12:6. No caso, porém, da Última Ceia, é claro que não se trata simplesmente de fazer memória e repetir o sacrifício do cordeiro do êxodo, como

acontecia em cada celebração da Páscoa hebraica, mas do sacrifício do Cordeiro pascal final, escatológico. Isto é testemunhado por muitos elementos com os quais é entremeada a narração da última ceia nos evangelhos, como também pela práxis litúrgica da Igreja antiga. Referimo-nos indicativamente a alguns deles.

Já sublinhamos, no início do presente estudo, com base na narração que os evangelhos nos transmitem, o fato de que o Senhor ligue claramente a Última Ceia ao Reino de Deus. O que agora devemos assinalar é a relação do sacrifício, ao qual o Cristo se refere, com a Nova Aliança. Já foi observado pelos biblistas como o termo *diathéke*, Aliança, deva ser considerado correspondente à expressão "Reino dos céus"<sup>31</sup>. O sacrifício de Cristo como Cordeiro pascal constitui o cumprimento do fim escatológico do sacrifício, seja do primitivo cordeiro pascal do êxodo, seja de todos os sacrifícios posteriores efetuados pelos hebreus, na imitação do sacrifício daquele cordeiro. Quando, portanto, Cristo afirma na Última Ceia, e a Igreja repete na celebração eucarística, que "este é o meu Sangue, da nova aliança", o nosso pensamento corre para a vinda e a instauração do Reino de Deus, e não simplesmente a um evento acontecido no passado. O sacrifício na Cruz do Senhor não pode ser isolado do seu significado escatológico. A própria remissão dos pecados é relacionada, no Novo Testamento, à vinda do Reino (cf. Mt 6:12; Lc 11:4; Jo 20:23 etc.). Isto vale com certeza, particularmente, para a remissão dos pecados, que provém do sacrifício de Cristo como Cordeiro pascal.

---

<sup>31</sup> Cf J. Behm, s.v. "Diathéke", in G. Kittel, *Grande lessico del Nuovo Testamento II*, Bréscia, 1966, 1065-1094.

As coisas são ainda mais claras no livro do Apocalipse, que, inegavelmente, contém elementos ou fragmentos de uma arcaica liturgia eucarística<sup>32</sup>. Neste livro, a descrição de Cristo como "Cordeiro" ocorre repetidamente e, sem nenhuma dúvida, em relação com o cordeiro pascal de Ex 12:6. O significado escatológico atribuído pelo Apocalipse ao Cordeiro aparece claramente nas observações seguintes, que têm uma importância relevante:

a) O "Cordeiro imolado" tem o poder de abrir o livro selado sete vezes, cujo conteúdo e significado são revelados somente ao término da história.

b) O sacrifício do Cordeiro não concerne somente ao povo de Israel, mas aos seres humanos de *"toda tribo, língua, povo e nação"* (Ap 5:9). Esta universalidade da salvação denota o fim da história e o alvorecer do *"dia do Senhor"* (1Cor 1:8; 1Ts 5:2). É característico o fato de que Paulo, que espera para um curto prazo a segunda vinda do Senhor, considere como sua *"primícia"* a conversão dos gentios e o seu enxerto no tronco de Israel (cf. Rm 11).

Desse modo, o fato de que o sangue do Cordeiro seja derramado *"por muitos"* nos reenvia ao *"Servo ou Filho de Deus"* do livro de Isaías (cc. 52 e 53), àquele que *"carregou os pecados de muitos e foi entregue pelos seus pecados"* (Is 53:12), mas também àquele que nos tempos escatológicos reunirá o Israel disperso e será *"luz das nações ... salvação até as extremidades da*

---

<sup>32</sup> Cf. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie (Apocalipse e liturgia)*, Neuchâtel, 1964. Sobre a influência que o Apocalipse exerceu sobre a liturgia ortodoxa, cf. P. Bratsiotis, *"L'Apocalypse de Saint Jean dans le culte de l'Église grecque orthodoxe"* (O Apocalipse de São João no culto da Igreja grega ortodoxa), in *Revue d'Histoire et Philosophie religieuse* 42 (1962), pp. 115-121.

terra" (49:6), porque "se maravilharão com ele muitas nações ... verão aqueles que não tinham recebido o anúncio sobre ele e compreenderão aqueles que não tinham ouvido" (52,15).

c) Em particular, deve ser ressaltada a relação que o livro do Apocalipse instaura entre o Cordeiro imolado e o "Cântico Novo", e antes de tudo, o "Aleluia", que é repetido por três vezes pela "multidão imensa", como também pela criação ("como uma voz de muitas águas), no contexto das "núpcias do Cordeiro" e da sua adoração (cf. Ap 19:1-8).

Que o "Aleluia" de que falamos constitui um hino escatológico, aparece claramente pela motivação que o mesmo fornece: "Porque tomou posse do seu Reino o Senhor, o nosso Deus, o Pantokrátor" (Ap 19:6), isto é, o Reino de Deus se instalou. Por isto, de resto, e apesar de se tratar de um cordeiro imolado, o tom dominante é glorioso: "Alegremo-nos e exultemos" (*chairômen kai agalliômen*: Ap 19:7), algo que recorda a "alegria" (*agallíasis*) de At 2:46, em relação à celebração da Eucaristia pelos primeiros cristãos.

Estas observações assumem um interesse ainda maior se o hino sobre o qual refletimos for relacionado com a própria Última Ceia. Os evangelhos anotam (Mt 26:30; Mc 14:26) que, logo depois do banquete e das palavras de Cristo que o relacionam ao Reino, "depois de haverem cantado o hino, [Cristo e seus discípulos] saíram para o monte das Oliveiras". Como assinalam alguns especialistas na matéria, trata-se do *Hallel* que se seguia à Ceia Pascal hebraica, da leitura antifonada, isto é, dos Salmos 113-118: um membro do grupo proclamava o texto, os outros (cf. a "multidão" ou o "povo" no caso do Apocalipse) respondiam com o "Aleluia" na metade de cada versículo. Já na

época de Cristo estes salmos tinham para os hebreus um sentido escatológico-messiânico. Mas não se trata, talvez, do mesmo sentido que têm para nós ortodoxos, que conservamos fielmente a tradição litúrgica da Igreja antiga, tradição que continua o culto da Igreja primitiva? Os versículos com que termina o Salmo 118: "*Este é o dia que o Senhor fez, exultemos e alegremo-nos nele*" (Sl 118,24) são claramente escatológicos no culto ortodoxo, dado que "*este dia*" é para nós o dia da Ressurreição. O mesmo caráter escatológico é apresentado também pelos últimos versículos deste Salmo: "*Bendito aquele que vem em nome do Senhor ... Deus, o Senhor, nos ilumine!*" (Sl 118: 26-27).

Conclusão: a Última Ceia e o Cordeiro imolado para a nossa salvação não podem ser entendidos sem referência ao "Último Dia", ao "Dia do Senhor", à *parusia* e à instauração do Reino de Deus. Com as palavras de Cirilo de Alexandria, a Eucaristia não é somente e simplesmente "*celebração de um tremendo sacrifício*", mas "*dom de imortalidade e penhor de vida eterna*"<sup>33</sup>.

Esta conclusão é reforçada e convalidada por uma outra observação: a Igreja antiga jamais celebrou a sua Última Ceia, a Eucaristia, no mesmo dia da morte do Senhor, mas depois dele. É conhecido na história como os primeiros cristãos da Ásia Menor, no século II, festejassem a Páscoa no dia 14 de *nisan*, isto é, no mesmo dia da Páscoa hebraica. É, todavia, significativo que eles não celebrassem a Eucaristia senão na aurora do dia seguinte, depois de concluída a ceia pascal hebraica, no decorrer da qual os cristãos jejuavam. O fato de que a Igreja

---

<sup>33</sup> Homília X. In *mysticam coenam* (Homília 10a. sobre a Ceia Mística), PG 77, 1028B.

Ortodoxa, seguindo a tradição antiga, ainda hoje espere que primeiro seja transcorrida a Páscoa hebraica e só então festeje a própria Páscoa, não se deve, como é interpretado muitas vezes, a uma posição anti-hebraica, mas, além de outras motivações, à observação de que a Páscoa da Igreja, conexas a um clima de alegria e exultação, não pode preceder o momento temporal no qual historicamente se cumpriu a Última Ceia e que foi seguido da Crucifixão. Este tempo é tempo de jejum, enquanto a Páscoa é tempo de festa.

Já refletimos seriamente sobre o porquê de a Igreja ter separado do jejum, não só a sua Páscoa, mas também a sua Eucaristia, e tê-la relacionado ao esplendor da ressurreição? É significativo, como temos notado precedentemente, que tenha sido proibida pela Igreja a celebração da Eucaristia em dias de jejum (a exceção representada pelas festas da Exaltação da Cruz e da Memória do Precursor confirmam a regra). Isto foi, é claro, limitado ao período da Quaresma<sup>34</sup>, mas o sentido permanece: a Eucaristia é um evento escatológico e não pode senão ser marcada por festa, alegria e esplendor. O seu caráter sacrificial se muda em evento de alegria pascal, isto é, escatológica. Não existe em Cristo sacrifício sem redenção, e redenção significa não só remissão de pecados pessoais, segundo o espírito ocidental latino e protestante, mas transfiguração final do mundo, superação da corrupção e da morte. Celebrando a Eucaristia, celebramos um sacrifício sobre a Cruz, que assume o

---

<sup>34</sup> Segundo o testemunho dos historiadores Sócrates (*Hist. Eccles. (História Eclesiástica)* 5,22) e Sozomeno (*Hist. Eccles.* 7,19), na Igreja antiga, ao menos em Alexandria, em nenhum dia de jejum de todo o ano, e não só da Quaresma, se celebrava a Eucaristia.

próprio sentido da Ressurreição, ressurreição vista como a primeira realização do Reino futuro na história.

## **9. FESTA PASCAL**

A mais eloquente demonstração do caráter escatológico da Eucaristia e da sua identificação com o antegozo do Reino de Deus é o fato de que, desde o início, ela foi unida ao domingo como dia mais idôneo para a sua celebração. Referimo-nos antes aos *quartodecimanos* da Ásia Menor (século II d.C.), que festejavam a Páscoa no dia 14 do mês de *nisan*. Isto seguramente comportava a celebração da Eucaristia fora do domingo, ao menos no dia da Páscoa. Este costume criou, como é conhecido, a "*controvérsia sobre a Páscoa*", que ameaçou dividir a Igreja antiga porque provocava, entre outras coisas, diferenciações quanto ao tempo do jejum. Em regiões como Roma, por exemplo, a Igreja local celebrava a Páscoa no domingo, enquanto os *quartodecimanos*, vindos da Ásia Menor àquela cidade, continuavam a seguir suas tradições. Todavia, este costume não tardou a recuar e se generalizou, ao contrário, a solenização da Páscoa, e a celebração da Eucaristia, no dia de domingo. Os testemunhos sobre a relação entre Eucaristia e domingo poderiam partir dos *Atos dos Apóstolos* (20:7) e da *Primeira Carta aos Coríntios* (16:2), para chegar ao *Apocalipse* (1:10), à *Didaché* (14,1) e a Justino (Apologia 1,67), o qual é explícito sobre este argumento.

Mas porque o domingo? O que conduziu a Igreja a tal prática e qual é o seu mais profundo significado teológico?

O domingo é o dia da ressurreição de Cristo. Assim o consideravam desde o início os cristãos, sobre a base do

testemunho bíblico<sup>35</sup>, segundo o qual a ressurreição aconteceu "no primeiro dia depois do sábado" (Mc 16:2; Lc 24:1; cf. Mt 28:1). Mas o significado que davam desde o início à ressurreição de Cristo era muito profundo e era necessariamente transferido tanto ao domingo como à Eucaristia celebrada naquele dia. Vale a pena anotar alguns dos aspectos básicos de tal significado, para melhor compreender a relação que há entre Eucaristia e Reino.

O domingo, enquanto dia da Ressurreição, é o oitavo dia. A razão é a seguinte: nesse dia inicia a "nova criação", uma vez que agora "o nosso Cristo apareceu ressuscitado dos mortos, dia que tem a prerrogativa de ser sempre o primeiro. Cristo, de fato, que é o primogênito de toda a criação, tornou-se também o princípio de uma nova estirpe, aquela por ele regenerada"<sup>36</sup>. O caráter escatológico do oitavo dia é esclarecido por Basílio Magno na sua obra sobre o Espírito Santo, quando escreve o seguinte passo de importância verdadeiramente notável, que não devemos esquecer quando falamos da divina Eucaristia:

*"Por isto nós olhamos todos na direção do Oriente enquanto oramos. Poucos sabem que procuramos a antiga pátria, o paraíso que Deus plantou no Éden, no Oriente. Nós oramos de pé, no primeiro dia depois do sábado, mas nem todos sabemos a razão. Não é só porque, como ressuscitados com Cristo e procurando as coisas do alto, nos recordamos, estando de pé em oração no dia dedicado à*

---

<sup>35</sup> Alguns testemunhos: Inácio de Antioquia, *Ad Magn.* (*Carta aos magnésios*) 9; *Epistula Barnabae* (*Carta de Barnabé*) 15,8s; Justino, *Apologia* 1,67; *Diálogo com Trifão* 41 e 138 (Col. *Patrística* 3, São Paulo, Paulus, 1995); Tertuliano, *De orat.* (*A oração*) 23; Eusébio, *História Eclesiástica* 3,27,5 (Col. *Patrística* 15, São Paulo, Paulus, 2000); *Const. apost.* (*Constituição apostólica*) 2,59 e 5,20,19.

<sup>36</sup> Justino, *Diálogo com Trifão* 138.



*ressurreição, da graça que nos foi dada; mas porque aquele dia parece ser de algum modo a imagem da eternidade futura. Por isto, sendo o início dos dias, por Moisés foi chamado não 'primeiro', mas 'único' ..., como se o mesmo dia desse início sempre ao mesmo ciclo. E, verdadeiramente este mesmo dia 'único' é também o 'oitavo', porque significa em si aquele dia realmente 'único' e verdadeiramente 'oitavo', do qual faz menção o salmista em alguns títulos dos salmos, aludindo à reintegração da criação que se seguirá a este tempo, o dia eterno sem tarde e sem amanhã, o século sem fim que não envelhecerá. Necessariamente, portanto, a Igreja educa os próprios filhos adotivos a fazer as orações, neste dia, firmes em pé, a fim de que na recordação contínua da vida sem fim, não nos esqueçamos de fazer as provisões para esta viagem. Também todo Pentecostes é memória da Ressurreição que nós esperamos na eternidade. De fato, este dia primeiro e único, multiplicado sete vezes sete, completa as sete semanas do santo Pentecostes ... Assim imita por semelhança a eternidade... O uso da Igreja nos ensina neste dia a proferir a oração feita de pé. Por esta evidente evocação é 'como se nós transferíssemos a nossa mente do presente ao futuro'<sup>37</sup>.*

---

<sup>37</sup> Basílio de Cesaréia, *O Espírito Santo* 27,66 (Col. Patristica 14, São Paulo, Paulus, 1999).

Trouxemos por extenso esta longa passagem, porque nos oferece nitidamente o significado escatológico do domingo e da Eucaristia que nele se celebra. Assinalamos em modo particular que, segundo Basílio, o não se ajoelhar no domingo<sup>38</sup> é imposto não só pelo caráter pascal do dia ("não é só porque..."), mas também pela espera do século futuro, pelo qual a nossa mente emigra "do presente ao futuro".

Este forte movimento para o futuro, e não simplesmente para as realidades do céu, introduz a dimensão temporal na escatologia e nos traz à memória o que foi escrito acima, no comentário de passos correlativos de Máximo Confessor: a escatologia da divina liturgia, como a do domingo, não é uma representação de tipo platônico de condições celestes, mas um caminho e um progredir na direção do futuro. As concepções de Máximo e Basílio coincidem também sobre isto.

Digno de nota, ainda, é a referência de Basílio à oração feita, estando os fiéis voltados para o Oriente. Porque o Oriente não é só o lugar do paraíso dos inícios, mas também o ponto de onde esperamos a chegada do Senhor, no momento de sua segunda *parusia*. São muitas as razões da oração na direção do "Oriente". Veja-se a síntese que faz João Damasceno<sup>39</sup>. Entre estas razões, está também a futura vinda do Filho do Homem a partir do Oriente, testemunhada pela Escritura: "*Como o raio vem do Oriente e brilha no Ocidente, assim será a vinda do Filho do homem*" (Mt 24:27). Por isto, depois de ter lembrado a

---

<sup>38</sup> A proibição de ajoelhar-se no domingo remonta a tempos antiquíssimos, como testemunha também Irineu na sua obra perdida sobre a Páscoa. Cf. o fragmento 6 no volume V (p. 174) da coleção Bibliothéke Ellénon Patéron (Biblioteca dos Pais Gregos) editada pela Apostoliké Diakonía.

<sup>39</sup> *De fide orthodoxa (A fé ortodoxa)* 13, PG 94, 1136.

passagem, o Damasceno conclui: "Na espera dele, oremos, portanto, voltados para o Oriente", isto é: uma vez que aguardamos com trepidação a vinda final de Cristo na glória, oremos olhando para o Oriente.

Este caráter pascal e escatológico da Eucaristia tem uma ulterior consequência: a Igreja, na celebração eucarística, se banha de luz e se veste de todo esplendor de que dispõe. Uma Eucaristia em igrejas sombrias, por presumidas razões de compunção, é contrária à sua própria natureza. Infelizmente, o pietismo, que ocultamente se imiscuiu na nossa consciência e no nosso culto, nos arrastou na sua errada concepção, segundo a qual a pompa de paramentos e a decoração dos templos é algo de mal. Uma única e simples observação mostra como é estranho à tradição ortodoxa esse modo de pensar: os paramentos mais luxuosos e esplêndidos da nossa Igreja se encontram em nossos monastérios, e em particular no Monte Athos, o mais importante e o mais autorizado centro monástico da Ortodoxia. Porque, pois, o monge ortodoxo autêntico, aquele que, conforme os ditos dos Pais do deserto, deverá vestir um *riásson*<sup>40</sup> de tão pouco valor e tão gasto que, se o pendura fora da porta da cela, está seguro de que ninguém terá a tentação de roubá-lo, porque, pois, este monge, no momento da liturgia, põe, como celebrante, a veste mais magnífica, e isto sem escandalizar-se e sem escandalizar a ninguém? Muito simplesmente porque, na sua consciência, permanece vivo o caráter escatológico da Eucaristia: nela nos movemos no espaço do século futuro, no espaço do Reino. Ali vivemos "o dia eterno

---

<sup>40</sup> Manto negro, de mangas largas, posto sobre a veste. É o hábito de coro dos monges, usado também no refeitório e nas viagens [NdTI].

*sem tarde e sem amanhã, o século sem fim que não envelhecerá*", segundo a expressão de Basílio.

Temos muitas possibilidades de exercitar a nossa humildade fora da liturgia. Mas, não temos o direito de transformar a Eucaristia em ocasião de ostentação da nossa modéstia, nem em instrumento de experiências psicológicas de compunção. De resto, *"aquele que oferece e aquele que é oferecido"*, o verdadeiro celebrante, é Cristo, e precisamente Cristo ressuscitado, no modo como virá na sua glória no último dia. E os que celebram a liturgia não são senão ícones deste Cristo escatológico. Certamente, pois, *"a honra feita ao ícone passa àquele que é nele representado"*<sup>41</sup>.

Desse modo, na Eucaristia, muita coisa depende da condição: remontamos simplesmente ao passado, ou voltamos o nosso olhar para os *éschata*, para o futuro.

Toda a obstinação com que a Igreja rejeitou unir a Eucaristia com a aflição e a compunção aparece, ainda, no fato de que, mesmo nos dias em que faz memória dos mártires, em que relembra o seu martírio, ela celebra a divina Eucaristia com magnificência igual à do domingo. É conhecido como, desde os primeiros séculos, se tenha enraizado o uso de celebrar a Eucaristia nos dias em que se comemoravam os Mártires<sup>42</sup> e em seguida Todos os Santos. O que muitas vezes não se considera é que o martírio dos santos era tido, desde o início, não só como

---

<sup>41</sup> Basílio, *O Espírito Santo* 18,45 (Col. Patrística 14, São Paulo, Paulus, 1999); expressão célebre, retomada na *Definitio de sacris imaginibus* (*Definição sobre as imagens sagradas*) do II Concílio de Nicéia (787).

<sup>42</sup> A. Phytrakis, *Leípsana kai Táphoi tôn Martyron katà tous três prôtous aiónas* (*Relíquias e túmulos dos mártires nos três primeiros séculos*), 1955, pp. 77s.

uma repetição do sacrifício de Cristo na Cruz, mas como uma revelação da glória do seu Reino. Já a descrição do martírio de Santo Estêvão, nos Atos dos Apóstolos (7:55s), torna claro o caráter escatológico que a Igreja lhe reconhecia: "*Fixando os olhos no céu, viu a glória de Deus e viu também Jesus, de pé, à direita de Deus, e disse: 'Estou vendo o céu aberto e o Filho do Homem, de pé, à direita de Deus'*" (a referência ao Filho do Homem, que era considerado uma figura escatológica na Escritura, é característica). Pode-se dizer o mesmo sobre os Atos dos mártires, os martirologios da Igreja antiga<sup>43</sup>. A celebração da Eucaristia nas comemorações dos santos não pode ser separada do caráter escatológico da Eucaristia, a qual, por essa razão, é sempre celebrada com excepcional magnificência, sobretudo com a supressão do jejum.

## ***10. MEMORIAL DO FUTURO***

A Eucaristia é *anámnesis* (memória). Mas, o que significa *anámnesis*? Em psicologia, *anámnesis* significa retornar ao passado. O fundamento desta noção é platônico ou, em geral, greco-antigo. Para Platão, em particular, toda a verdade é armazenada na alma. Nada de novo pode acontecer sob o sol, segundo a expressão comum. A verdade saiu da *léthe*, do esquecimento: é a-*létheia*, manifestação do que já existe. Por

---

<sup>43</sup> Comovente e revelador do caráter escatológico tanto do martírio como da Eucaristia é a seguinte passagem tirada do martírio de santa Agatonice, publicado por Harnack (*Die Akten des Karpus, des Papyrus und der Agathonike*, Texte und Untersuchungen III, 3/4 (As atas de Carpo, Papilo e Agatonice. Textos e pesquisas) 1988, pp. 415s.): "*Uma certa Agatonice, que estava ali em pé [durante o martírio de Papilo e Carpo] e tinha nos olhos a glória do Senhor que Carpo dizia ver, intuindo receber um chamado do céu, levantou subitamente a voz: 'Este alimento foi preparado para mim! Devo ter também eu a minha parte nesta mesa gloriosa!' "* É clara a relação entre martírio e Eucaristia, como também o caráter escatológico de ambos os elementos.

esta razão, o mestre não tem outra tarefa senão a de ajudar o discípulo a recordar o que já conhece, a fazê-lo gerar a verdade, do mesmo modo como faz a parteira (cf. o método maiêutico de Sócrates).

Esta concepção tem o próprio fundamento também na lógica comum. Nenhum de nós pode compreender o que quer dizer recordar as coisas futuras. E isto porque o tempo, na nossa experiência de seres humanos que vivem depois da queda, é fragmentado: divide-se inevitavelmente em passado, presente e futuro, com uma sucessão que, por causa da morte que entrou no mundo com o pecado do ser humano, não pode por natureza ser invertida. Assim, o futuro vem cronologicamente depois do passado e do presente. A sua memória é, portanto, incompreensível.

Mas, o que acontece em um tempo libertado dessa fragmentariedade, em razão da abolição da morte? Neste caso, o futuro não é separado do passado e do presente. Se, ao contrário, é o futuro que dá sentido, seja ao passado, seja ao presente, então o futuro se transforma em fonte, de onde ambos tomam a sua *concretude*<sup>44</sup>. O futuro "*adquire*" *concretude* (cf. Hb 11:1), e pode ser antecipado e tornar-se parte da nossa memória. Pode-se, desse modo, falar de memória do futuro.

O fato de que na Eucaristia aconteça exatamente isto, é algo tão evidente para quem a estuda atentamente, quanto é desconhecido para quem dela se aproxima sem estar consciente

---

<sup>44</sup> A tradução literal seria *hipóstase*. O contexto exige, porém, algo como realidade, fundamento, substância, concretude. Demos preferência, em todo este item, ao termo concretude [NdT].

do seu caráter escatológico. Examinemos, mais de perto, esta importantíssima questão.

A anáfora da Divina Liturgia em uso na Igreja Ortodoxa (seja a de João Crisóstomo, seja a de Basílio) contém a frase seguinte, que é fonte de escândalo para a lógica comum:

*"Fazendo, pois, memória deste mandamento salvífico, da cruz, do sepulcro, da ressurreição depois de três dias, da ascensão aos céus, do assentar-se à direita, da segunda e gloriosa parusia, oferecendo a Ti as tuas coisas, que vem daquilo que é teu, em tudo e por tudo, te celebramos".*

Recordar eventos passados (cruz, ressurreição) é natural. Recordar, todavia, algo que ainda não aconteceu (a segunda parusia) não pode ser explicado senão transferindo-nos para um espaço existencial em que a fragmentariedade e a sucessão obrigatória dos três elementos do tempo (passado, presente e futuro) tenham encontrado a sua integridade. É o que acontece exatamente no Reino de Deus. Neste Reino, todas as realidades não se convertem em presente "isto seria uma libertação tipicamente platônica da morte", mas "no século sem fim que não envelhecerá" (assim Basílio chama o Reino). Sendo esta a condição dominante no final, a "verdade" (segundo Máximo Confessor), precede logicamente tudo, dado que é o futuro que dá concretude e significado, seja ao passado seja ao presente. O "final" constitui a "razão" pela qual "subsistem" seja o passado seja o presente, segundo Máximo<sup>45</sup>, e, em consequência, "o século futuro sem fim" torna-se, como já constatamos a partir de alguns textos de Máximo, não um efeito, como ao invés acontece

---

<sup>45</sup> Cf. *Quaestiones ad Thalassium* 60 (*Questões a Talássio*), PG 90, 621.

no nosso tempo posterior à queda, mas a causa de todos os eventos passados e presentes<sup>46</sup>. A memória, portanto, deste evento futuro "sem fim" não só é possível, mas também ontologicamente determinante no âmbito da Eucaristia como ícone do Reino. Isto é testemunhado seja pela descrição da última ceia nos evangelhos, seja pela práxis litúrgica da Igreja.

Na descrição da última ceia, no evangelho segundo Lucas (22:19), um lugar eminente ocupa a seguinte frase do Senhor aos seus discípulos, frase repetida por Paulo (1Cor 11:24-25) e pelas liturgias eucarísticas no decorrer dos séculos: "*Fazei isto em memória de mim*". Com a nossa lógica comum, determinada pela experiência do tempo que segue a queda, como foi por nós descrita acima, o sentido desta frase seria: "*fazei isto para recordar-vos de mim*". A pergunta que se impõe, todavia, é se o Senhor estaria interessado em perpetuar a sua memória no pensamento dos discípulos (ou, de modo geral, dos seres humanos) com a celebração da Eucaristia, ou se, ao contrário, não estaria querendo, com a celebração da Eucaristia pelos seus discípulos (e pela Igreja), ligar a Eucaristia com a memória eterna de Deus no Reino que ele teria estabelecido.

A interrogação suscitou muitas discussões entre os biblistas, desde quando Joachim Jeremias, na obra que citamos, refutou com sérios argumentos a primeira opinião e sustentou a segunda, chegando ao ponto de formular a tese extrema,

---

<sup>46</sup> A questão já havia sido levantada no século II, em relação à ab-rogação de algumas prescrições da lei mosaica (circuncisão, sacrifícios etc.) pelo Novo Testamento. A resposta dada por Irineu permanece a base do pensamento de Máximo: um evento futuro (a vinda de Cristo) pode suprimir um evento do passado (por ex., os sacrifícios do Antigo Testamento), não porque este último fosse mau e tivesse que desaparecer, mas porque subsistia somente por causa do evento futuro, o qual lhe conferia sentido e concretude.



segundo a qual Cristo teria mandado celebrar a Eucaristia para que Deus se recordasse dele (como Messias) na parusia. Não nos ocuparemos destas discussões que, de resto, não concernem diretamente à nossa temática em todos os seus aspectos. O que nos interessa é estabelecer se a memória de Cristo na Eucaristia é memória psicológica humana de um evento do passado, ou se se refere ao futuro, ao Reino, e isto não só psicologicamente, mas ontologicamente.

Se quisermos nos servir de Paulo como hermeneuta da frase "*em memória de mim*", seremos levados sem dúvida a concluir que a memória eucarística orienta para a parusia. A explicação, com efeito, dada por Paulo à expressão "*em memória*" é a seguinte: com a Eucaristia "*vós anunciais a morte do Senhor até que ele venha*" (1Cor 11:26). Como anota Jeremias, a expressão "*até que ele venha*" é usada no Novo Testamento em referência aos *éschata*<sup>47</sup>. O seu sentido, nesse caso concreto, é que na Eucaristia a morte do Senhor não é anunciada como evento do passado, mas na prospectiva da parusia. Assim se explica também a coligação da Eucaristia com a aclamação *marana'tha'*, que Paulo conhece e a cuja importância já nos referimos.

Na Eucaristia, portanto, colocamos os eventos e as pessoas do passado e do presente no contexto do Reino que virá, e isto não só psicologicamente (com um movimento da imaginação em direção do futuro), mas ontologicamente, isto é, com o fim de dar *concretude* a estes eventos e a estas pessoas, de modo que não desapareçam (por força do tempo e da morte),

---

<sup>47</sup> Em particular *áchri hoû* (até que) introduz expressões análogas em Lc 21:24; Rm 11:25 e 1Cor 15:25. Cf J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena (As palavras de Jesus na última ceia)*, p. 316.

mas vivam eternamente. Esta sobrevivência eterna dos eventos e dos seres não pode ser garantida pela sua colocação na memória humana. A memória humana vem e se vai, porque é uma memória criada. Quando, como Igreja, rezamos pela memória eterna de alguém, não entendemos que esta pessoa sobreviva na nossa memória humana: isto teria pouca relevância, dado que a memória humana, enquanto criada, passa. Entendemos a sobrevivência desta pessoa na memória de Deus. Só existem realmente as coisas e pessoas que existem no pensamento de Deus. Quando Deus pronuncia o tremendo "*Não vos conheço*" (Mt 25:12), as consequências não são psicológicas, mas ontológicas. Do mesmo modo, quando afirma "*Não me recordarei mais de seus pecados*" (Hb 8:12; 10:17), as consequências são de ordem ontológica para os pecados concretos.

Inversamente, quando Deus "*se recorda*" de algo ou alguém, não age psicologicamente "*aliás, não há sentido em introduzir a psicologia no ser de Deus, como fez Agostinho com a sua teologia trinitária*", mas procede a um ato criativo e ontológico com o qual é acolhido existencialmente o ser concreto<sup>48</sup>.

Chegamos assim à Liturgia Eucarística. Elemento fundamental e essencial de toda Liturgia Eucarística é a *memória*. Não há Eucaristia em que, de um modo ou de outro, não sejam recordados eventos (sobretudo o evento da criação do mundo e os eventos relativos à vida terrena de Jesus), mas

---

<sup>48</sup> A expressão "*Recorda-te de mim, Senhor, quando estiveres em teu reino*", que desde os tempos do bom ladrão repetimos na Igreja, testemunha que o Reino é o espaço no qual a nossa concretude é garantida, em razão do fato de que é Deus a recordar-se de nós e não simplesmente seres humanos (*Recorda-te, Senhor...*)

também nomes. Que sentido tem esta última comemoração no interior da Eucaristia?

Pelo modo como a nossa liturgia veio se configurando, fica difícil discernir o sentido da memória dos nomes. Atualmente, são essencialmente três os momentos em que são recordados nomes na liturgia. O primeiro é na *proskomídia*, quando os fiéis entregam os dons aos celebrantes (sacerdotes e diáconos), antes da divina liturgia, para que, com estes, preparem a Eucaristia. Este ponto, por razões práticas, tornou-se, por fim, o momento por excelência de memória de nomes, durante o qual se colhem as partículas (*merídes*) dos que são recordados, para colocá-las ao lado do Cordeiro e, enfim, junto com este último, no cálice<sup>49</sup>. Todo o rito, assim como hoje se celebra, está privado de clara referência ao Reino futuro; as suas referências simbólicas são essencialmente ao sacrifício de

---

<sup>49</sup> Suscita ampla discussão o fato se as partículas correspondentes à Virgem, aos santos e aos fiéis devam ou não ser postas no cálice, junto com o Cordeiro, no momento da comunhão. Se nos servirmos de critérios histórico-filológicos, parece que uma tal mistura não encontra o favor dos testemunhos históricos (cf. I. Foundoulis, "Apantéseis sè Leittourghikés, Kanonikés kai álles Apories" (*Respostas a dificuldades litúrgicas, canônicas e outras*), in *Ephemérios* 43 (1994), pp. 208.239s. De qualquer modo, de um ponto de vista teológico esta mistura é significativa. O corpo de Cristo na Eucaristia é corpo que compreende "os muitos". (1Cor 10:17) e especialmente os santos e os fiéis comemorados, dos quais são colhidas as partículas, para testemunhar o caráter concreto de cada um deles. A comunhão com o corpo de Cristo na Eucaristia é ao mesmo tempo comunhão com os santos e os fiéis comemorados (cf. João Damasceno, *De fide orthodoxa* 13 (*A fé ortodoxa*), PG 94,1153: "É chamada de comunhão e é verdadeira comunhão, porque através dela nós entramos em comunhão com Cristo ..., mas também porque, através dela, nós entramos em comunhão e nos unimos entre nós... e tornamo-nos membros uns dos outros, sendo incorpóreos com Cristo". A coleta das partículas é certamente práxis posterior, mas é incompreensível sem a sua incorporação no corpo de Cristo). Sem uma tal comunhão não tem sentido nem comemorar nem pôr as partículas junto com o Cordeiro. O que lava os pecados dos comemorados não é o seu contato com o Cordeiro, mas a sua incorporação nele. Outra questão, é claro, é a elevação do Cordeiro o qual, enquanto único santo e único Senhor ("Um só é santo, um só é Senhor"), enquanto cabeça do corpo, é elevado e adorado sozinho.

Cristo na cruz. Este rito foi introduzido pouco a pouco, só a partir do século VIII; não constitui uma parte da anáfora eucarística, a qual, como oferta e sacrifício do Cordeiro escatológico, tem lugar mais tarde. Desse modo, a expressão "Recorda-te, Senhor", que acompanha naquele momento a coleta das partículas, não deve ser mantida como a memória em sentido próprio dos que são recordados, vivos ou defuntos.

Um segundo momento que hospeda a memória dos nomes é a da grande entrada, sobretudo quando é um bispo que celebra. A eventualidade em que o prelado oficiante recorde alguns nomes no momento em que recebe dos presbíteros e dos diáconos os dons do povo, deve ser coligada com o fato de que o bispo não assiste à preparação dos dons (a *proskomídia*), porquanto entra no templo só por ocasião da pequena entrada. Assim, também esta memória de nomes não deve ser considerada como a memória eucarística em sentido próprio, mas como um prolongamento da memória da *proskomídia*, que inicialmente era celebrada neste momento<sup>50</sup>, e que também não faz parte da anáfora em sentido estrito<sup>51</sup>. De qualquer modo,

---

<sup>50</sup> I. Foundoulis, *Apantéseis eis Leitourghikàs Aporias IV (Respostas a dificuldades litúrgicas)*, Atenas 1982, pp. 289s.

<sup>51</sup> Como efeito do acesso anticônico do bispo ao santuário antes da Pequena Entrada para pôr os paramentos (cf. acima, nota 26), tornou-se comum o uso que o sacerdote celebrante complete e cubra a *proskomídia* no momento do *Orthros*. Não é sem significado o fato que os bispos dos tempos mais antigos jamais fizessem isso, mas comemorassem e completassem a *próthesis* no momento do *Hino Querúbico*. Esta ordem, enquanto mais antiga, constitui uma indicação seja do fato de que o rito da *Proskomídia* era originariamente celebrado neste momento, seja do fato de que o bispo não se encontrava no santuário antes da Pequena Entrada. De modo geral, não é certo se inicialmente o bispo tivesse um qualquer contato ou relacionamento com a *Proskomídia*, até quando foi introduzido este rito, dado que o *skeuophylákion* ou a *próthesis*, onde eram entregues os dons e se dava a preparação, pelo menos em Constantinopla, constituíam um edifício particular e independente ao lado do templo (T.

merece atenção o fato de que a aclamação "De todos nós se recorde o Senhor Deus", e a memória de nomes que aí é feita, apresentam uma clara referência ao Reino: "No seu Reino".

Resta assim o terceiro momento da memória, que é o momento por excelência da *anámnese*, da memória eucarística: referimo-nos ao momento da *Anáfora*. É uma verdadeira desgraça o fato de que se tenha deixado de fazer a comemoração dos nomes neste momento, e tenha sido relegada, por razões práticas, quase exclusivamente à *Proskomídia*. Porque, desse modo, desaparece todo o significado teológico deste ato. Mas, qual é o significado?

Se remontarmos de novo aos Pais, como sempre fazemos no presente estudo, podemos tomar informações úteis de Cirilo de Jerusalém<sup>52</sup>. Na sua explicação da anáfora eucarística, Cirilo a considera na sua totalidade uma comemoração. Na oração anafórica

*"que se inicia logo depois do convite 'Rendamos graças ao Senhor' e da resposta do povo 'É coisa boa e justa' 'comemoramos o céu, a terra, o mar ... e toda criatura racional e irracional... anjos, arcanjos etc.'", diz Cirilo, "isto é, a criação de Deus que, com esta memória, participa também ela, de algum modo, do mistério-sacramento da Eucaristia. Depois da Epiclesis do Espírito Santo e da transmutação dos elementos em Corpo e Sangue de Cristo, 'diante*

---

Mathews, *The Early Churches of Constantinople (As primeiras igrejas de Constantinople)*, 1971, pp. 13-18.158s.). De resto, é no momento do Hino Querúbico e não durante o *Orthros* que o bispo deve lavar-se as mãos diante do povo, como ato público de purificação e de pedido de perdão em vista da celebração da Eucaristia. Este gesto foi omitido, o que certamente não é bom: tem um caráter fundamental que é testemunhado por fontes muito antigas (Cirilo de Jerusalém etc.)

<sup>52</sup> Cf. *Le catechesi (Catequeses)* 23,6-9.

*desta vítima de propiciação' fazemos memória primeiro dos vivos (igrejas, reis, exércitos, doentes e 'em geral de todos aqueles que têm necessidade de auxílio') e, depois, 'daqueles que adormeceram (patriarcas, profetas, apóstolos, mártires, ... bispos) e, em geral, de todos aqueles que nos precederam no sono da morte, crendo que sirva de grande benefício para as almas pelas quais se eleva a súplica, quando está presente sobre o altar o santo e tremendo sacrifício".*

Destas palavras e de tudo o que Cirilo escreve em seguida, deduz-se que a memória, seja dos vivos, seja dos mortos, é coligada organicamente e toma todo o seu significado do "santo e tremendo sacrifício que é apresentado", isto é, do sacrifício oferecido a Deus neste momento. Este, portanto, é o tempo para comemorar vivos e defuntos, ato que comporta um "grande benefício" para os mesmos<sup>53</sup>. Dado então que, na santa Anáfora do sacrifício, aqueles que são recordados, são apresentados diante de Deus "em memória eterna", eles, graças ao sacrifício do Cordeiro, não só obtêm o perdão, mas recebem também a "vida eterna", isto é, uma concretude verdadeira. À pergunta "O que ganha uma alma que deixa este mundo com ou sem pecados, ao ser recordada no sacrifício?" (a eterna pergunta racionalística, que submete à lei do pecado a liberdade da graça divina e o poder da Eucaristia, que é desacreditada como uma presumida ação mágica), Cirilo dá a resposta categórica: nós

---

<sup>53</sup> Uma nota sobre a chamada "memória episcopal": impôs-se o costume de efetuar memórias episcopais quando não é o bispo a celebrar a liturgia. Mas, se o bispo oferece o sacrifício e não recorda na anáfora aquele pelo qual a memória é cumprida, então desaparece todo o sentido da memória episcopal. A memória se reduz a um *Triságion* episcopal (em um ambiente como o do Patriarcado ecumênico foi sempre inconcebível celebrar uma memória episcopal sem uma liturgia episcopal).

"cremos" firmemente que, com a Eucaristia, "tornamos propício, seja para eles, seja para nós (isto é para os que são comemorados), o Deus amigo dos seres humanos", até mesmo se são pecadores ("mesmo se pecadores"), porque "oferecemos Cristo imolado pelos nossos pecados".

A este ponto se põe o problema dos dípticos<sup>54</sup> e da sorte que teve, enfim, este elemento tão essencial da Eucaristia. Não nos interessa aqui a questão da aparição e da evolução histórica dos dípticos na prática litúrgica<sup>55</sup>. Faremos somente algumas observações de caráter geral, úteis para esclarecer o tema de nosso estudo.

Prevaleceu hoje o uso de ler os chamados dípticos só quando são os chefes de igrejas autocéfalas que celebram ou, segundo o celebrante oficial da Igreja da Grécia, quando celebra um bispo em uma grande solenidade. Esta limitação contribui para reforçar a ideia de inutilidade, sobrevinda com o transcorrer do tempo, de um elemento tão essencial da Eucaristia. Na Igreja antiga, os dípticos tinham um lugar e uma importância central na divina liturgia, como testemunham, entre outros, Crisóstomo<sup>56</sup> e Máximo<sup>57</sup>. Como também se deduz do caso do exílio de Crisóstomo, ao menos Constantinopla, Alexandria e Antioquia liam em voz alta dípticos durante a

---

<sup>54</sup> São assim chamados os catálogos litúrgicos onde eram transcritos os nomes dos bispos e dos fiéis vivos e defuntos a serem comemorados. Tratava-se de uma cópia de tabuinhas conjuntas a uma dobradiça ou de um papel dobrado em dois (de onde o nome: *díptychon*, que significa "dobrado em dois") [NdTI].

<sup>55</sup> O estudo mais circunstanciado sobre este assunto foi escrito, recentemente, pelo famoso liturgista Robert Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, IV. *The Diptychs (História da liturgia de S. João Crisóstomo IV: Os dípticos)*, Roma 1991.

<sup>56</sup> *In Acta apostolorum homiliae* 21, 4 (*Homílias sobre os Atos dos apóstolos*), PG 60,170.

<sup>57</sup> *Relatio motionis* 5, PG 90,117.

anáfora, logo depois da *Epíklesis*. Este lugar dos dípticos na liturgia testemunha que eles não tinham só a finalidade importantíssima de mostrar o recíproco reconhecimento e a recíproca comunhão entre as igrejas (como atesta o argumento do cancelamento de Crisóstomo nos dípticos), mas constituíam também uma parte orgânica da comemoração eucarística, à qual acabamos de nos referir<sup>58</sup>. Evidentemente, já que foi o primeiro destes dois significados que prevaleceu (a declaração da unidade e da comunhão das igrejas locais), reteve-se suficiente, no final, que os dípticos compreendessem somente bispos e viessem proclamados só durante a celebração presidida por primazes de igrejas autocéfalas. O segundo significado, todavia (memória de bispos, reis e fiéis, vivos e defuntos), é igualmente importante. A *anáfora* eucarística exige, por sua própria natureza, tal comemoração (cf. o que se viu, sobre Cirilo de Jerusalém).

Com um simples olhar sobre o texto da divina liturgia do qual hoje se serve a Igreja Ortodoxa, vê-se claro como neste ponto da comemoração, depois da *Epíklesis*, verificou-se uma grande confusão dos manuscritos e, em geral, do material litúrgico<sup>59</sup>. O que, todavia, parece indiscutível é o fato de que na

---

<sup>58</sup> O metropolita Nikodimos (*Díptycha tês Ekklesiás tês Helládos* (*Dípticos da Igreja da Grécia*), 1994, p. 80) sustenta, justamente, que a aclamação "*pollà ta éte*" (*ad multos annos*) não tem lugar nos dípticos, exatamente porque eles "*dependem do 'ainda te suplicamos, recorda-te, Senhor'*". Os dípticos são uma parte orgânica do *memento* na *anáfora* e não são somente demonstrativos da comunhão eclesial. A origem da aclamação "*pollà ta éte*" deve ser encontrada seguramente na confusão dos dípticos com o *phêmes*, as aclamações com que se desejava vida longa aos prelados (e ao rei) e, na sua ausência, ao final, somente ao nome dos bispos.

<sup>59</sup> Assim, são comemorados primeiro o Exairétos ("*em modo particular pela santíssima... Mãe de Deus e sempre virgem Maria*"), os apóstolos, os mártires etc., coisa que vem repetida depois do Exairétos. Do mesmo modo, antes do *En prótois* ("*Em primeiro lugar, recorda-te, Senhor, do nosso arcebispo...*") e, junto com os defuntos, se



nossa liturgia sejam comemoradas duas categorias de fiéis depois da *Epíklesis* e da consagração. Uma é a dos defuntos, cuja comemoração tem início no *Exairétos*, e a outra é a dos vivos, que começa com o *En prótois*<sup>60</sup>. Trata-se claramente de uma forma de dípticos, que constitui o âmbito por excelência da comemoração eucarística. É então que devem ser recordados os nomes, ou ao menos alguns deles, em favor de quem é celebrada a liturgia de comemoração. No caso, porém, em que os nomes sejam muitos, deve-se fazer referência, em termos gerais, àqueles que foram recordados na *phrótesis*. Tudo isto não é pura forma, mas sublinha o fato que o "memorial" de Cristo na Eucaristia compreende em si também todos os santos e os membros da Igreja, pelos quais é oferecido "este culto racional".

A memória dos defuntos inicia com o *Exairétos*<sup>61</sup> e compreende os santos reconhecidos juntamente com todos os fiéis. O fato de que a Eucaristia seja oferecida também pela sempre Virgem Maria, pelo Precursor, pelo santo do dia, como também "por aqueles que adormeceram na fé, pais, padres, patriarcas, profetas, apóstolos, pregadores, evangelistas, mártires

---

faz menção "de todos os bispos ortodoxos... e do presbitério" etc., enquanto tais elementos pertencem à comemoração dos vivos, que é repetida depois do *En prótois*.

<sup>60</sup> A proclamação dos dípticos relativos só aos defuntos é citada nos escritos areopagíticos, mas, como já se viu, são antigos os testemunhos de dípticos concernentes também aos vivos. Cf. também Máximo o Confessor, *Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia* (Comentários ao livro sobre a hierarquia eclesiástica), PG 4,145.

<sup>61</sup> Segundo Taft (*A History of the Liturgy IV (A história da liturgia)*, p. 118), este memento foi introduzido por Genádio de Constantinopla (458-471); constituía o início da proclamação dos dípticos dos defuntos sem o Hino *Axióon Esti* ("Digno é verdadeiramente chamar-te bem-aventurada, ó Mãe de Deus..."), que foi acrescentado, muito mais tarde, quando já havia prevalecido o costume de ler em voz baixa os nomes, depois do século XI, e, segundo Taft, não antes do século XVI.

etc."<sup>62</sup>, demonstra como todos os santos tenham necessidade da Eucaristia e devam ser incorporados nela. A questão já havia sido levantada por João Crisóstomo<sup>63</sup>. "Por que" pergunta-se o santo "oferecemos o sacrifício pelos mártires, visto que já são santos? Não obstante sejam santos", e responde: "fazemos a comemoração por eles, porque naquele momento está presente o Senhor, e é uma grande honra para eles serem recordados em tal circunstância". O que é significativo neste caso é o fato de que no corpo da Eucaristia, o corpo sacrificado e ressuscitado da "nova criação", a Igreja, com a sua Eucaristia, ponha juntos os santos e os pecadores, pelos quais "santos e pecadores" oferece o sacrifício: os primeiros, para honrá-los e para declarar que também os santos são salvos só enquanto membros do seu corpo; os outros, para pedir-lhes a salvação, sempre através da comunhão de todos com o único corpo de Cristo.

Por outro lado, a memória dos vivos se inicia com "Em primeiro lugar"<sup>64</sup>, primeiramente com a menção do bispo local<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Este texto aparece hoje na liturgia, antes do *Exairétos*. Cf. nota 58.

<sup>63</sup> In *Acta apostolorum homiliae* 21,4 (*Homilias sobre os feitos dos apóstolos*), PG 60,170.

<sup>64</sup> A eliminação do *En prótois*, no caso de uma liturgia presidida pelo primaz de uma Igreja Autocéfala, se justifica, e aconteceu realmente na história (Taft), só quando os dípticos eram considerados como catálogos para comemorar somente os bispos. Mas, já foi salientado: o *En prótois* é o início dos dípticos de todos os vivos (reis, leigos etc.; cf. Máximo o Confessor), e em consequência quem preside a liturgia deve proclamar: "Em primeiro lugar, recorda-te de todos os bispos", mostrando assim que antes de todos os vivos se faz memória do corpo episcopal. Esta questão pode revestir-se de uma particular relevância eclesiológica (cf. Máximo o Confessor, *Relatio motionis* 5, PG 90, 117 C-D).

<sup>65</sup> O problema é quando celebra um bispo. Põe-se, em tal caso, a questão de quem deverá ser comemorado pelo bispo celebrante. Esta pergunta torna-se simples forma se não cuidarmos de fundar teologicamente a nossa resposta. O que deve ser salientado é o fato de que enquanto os presbíteros de uma igreja local celebram a Eucaristia em nome do bispo local, o bispo a celebra sempre em nome do seu prótos, do seu "chefe", e nunca do bispo local, e só comemora aquele, em

É ele o chefe dos vivos, como a Virgem o é dos mortos. Podem bem existir membros da Igreja mais santos que o bispo, mas não são recordados em primeiro lugar, porque o corpo da Igreja local tem somente uma cabeça ou um chefe: o bispo. Os vivos se salvam só unidos ao seu bispo. Fora dele não têm relação com o corpo de Cristo, oferecido "*para a vida eterna*". Quem não comemora o seu bispo neste momento da Eucaristia amputa-se a si mesmo do catálogo dos vivos. Também por isto uma Eucaristia que não seja celebrada em nome do bispo local ou do bispo que, por concessão deste, preside, é sem significado salvífico para os que a celebram.

Com o que foi escrito no parágrafo acima, quisemos salientar os seguintes elementos:

- a. a Eucaristia é a memória por excelência de vivos e defuntos;

---

qualquer lugar em que venha a celebrar. Se o bispo celebra em uma diocese que não é sua, o bispo do lugar lhe cede a presidência da Eucaristia (não a cátedra, porém) e, portanto, é mencionado nesta liturgia só o nome do bispo celebrante. No caso de uma concelebração que conte com a presença de mais bispos, é de novo incompreensível que o bispo que preside comemore o bispo local (qualquer que seja o cargo ou dignidade de que este se revista), porque isto implica a suspensão da memória da própria cabeça (chefe), como também a submissão de um bispo a um outro, coisa que se opõe ao fundamental princípio eclesiológico da igualdade entre os bispos. O problema dos bispos auxiliares cria ulteriores complicações, porque se trata de um grosseiro desvio eclesiológico, dado que, neste caso, estamos na presença de um bispo que depende de um outro bispo. A coisa mais regular seria que também ele recordasse o seu *prôtos*, qualquer que seja o lugar em que esteja a celebrar, e não, como entrou no uso comum, sempre o bispo local. Em consequência, quando um bispo celebra em uma outra eparquia, é ele e não o bispo local "*por concessão, certamente, deste último*" o *prôtos* e a cabeça daquela *Sinaxe Eucarística*, e no seu nome esta Eucaristia é celebrada. Isto não constitui uma intromissão, porque acontece com a permissão canônica do bispo local. O princípio eclesiológico fundamental é o seguinte: o bispo, onde quer que celebre, é cabeça da concreta sinaxe eucarística e nunca se incorpora a uma igreja local que lhe é estranha, nem interrompe a memória do seu próprio *protos*.

- b. quem recorda, como sujeito da memória, é o próprio Deus (não se trata, portanto, simplesmente de seres humanos: "Recorda-te, Senhor...");
- c. este fazer memória (*anámnesis*) não tem um significado psicológico, mas ontológico (aqui a questão é a vitória sobre a morte e o verdadeiro, o concreto, «eterno ser» em Cristo);
- d. esta memória parte da paixão de Cristo e do seu sacrifício na cruz<sup>66</sup>, mas remete e "se cumpre" no Reino futuro de Cristo ("Recorda-te, Senhor, quando vieres no teu Reino"). Deste modo, o memorial eucarístico torna-se também memorial do futuro, isto é, "da segunda e gloriosa parusia".

Vivemos verdadeiramente, só na medida em que Deus, no Reino de seu Filho, se recordará de nós e nos dará finalmente concretude. A Eucaristia, transportando para este Reino, nos oferece o sacrifício de Cristo "pela remissão dos pecados", mas também "para a vida eterna", isto é, para "o ser sempre e o ser bem" (Máximo Confessor), o nosso ser concreto-pessoal no "século sem fim que não envelhecerá" (Basílio).



---

<sup>66</sup> Na verdade, compreende e recapitula toda a história da salvação, a economia divina; cf. Teodoro Studita, *Antirrhethikós* I, PG 99,34o.

---

---

AUTOR: Ioannis Zizioulas

TÍTULO: «*Eucaristia e Reino de Deus*»

TÍTULO ORIGINAL: «*Eucharistía kai Basileía toû Theoû*»,  
in Synaxi 49, 51 e 52 (1994), pp. 7-18, 83-101 e 81-97

TRADUÇÃO: do grego, aos cuidados de Antônio Ranzolin, Lino  
Breda e Riccardo Larini

TRAD. PORTUGUESA: do italiano, Pe. Vitor Galdino Feller.

Co-edição brasileira: Ed. Mundo e Missão -

[missao@cidadanet.org.br](mailto:missao@cidadanet.org.br)

ITESC - Instituto Teológico de Santa Catarina -

[itesc@inbox1.ufsc.br](mailto:itesc@inbox1.ufsc.br)

Publicação em ECCLESIA autorizada pelos tradutores.

Edição: Pe. André [Sperandio]

---

---