

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE



RE

PORTUGAL, Alpoim Alves

*A Eucaristia fonte de vida*

VAZ, Armindo dos Santos

*Eucaristia, Bíblia e símbolo*

SILVA, Carlos Henrique do Carmo

*Elevação à Santíssima Trindade  
na experiência orante da Beata Irmã  
Isabel da Trindade*



# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

## SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

*A Eucaristia fonte de vida* ..... 163

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

*Eucaristia, Bíblia e Símbolo* ..... 165

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Elevação à Santíssima Trindade  
na experiência orante  
da Beata Irmã Isabel da Trindade* ..... 213

---

NÚMERO 47

Julho – Setembro 2004

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

---

---

## Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

## Director

P. Alpoim Alves Portugal

## Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira  
P. Jeremias Carlos Vechina  
P. Agostinho dos Reis Leal  
P. Manuel Fernandes dos Reis  
P. Joaquim da Silva Teixeira  
P. Vasco Nuno da Costa

## Redacção e Administração

Edições Carmelo  
Convento de Avesadas  
Apartado 141  
4634-909 MARCO DE CANAVESES  
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359  
E-Mail: [editorial@carmelitas.pt](mailto:editorial@carmelitas.pt)

Assinatura Anual (2004) .....	€ 17,00
Europa .....	€ 25,00
Fora da Europa .....	USA \$39
Número avulso .....	€ 4,50

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

# A EUCARISTIA

## FONTE DE VIDA

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Eu sou o pão da vida; o que vem a Mim jamais terá fome e o que acredita em Mim jamais terá sede...» Puseram-se então os judeus a murmurar contra Ele por ter dito: «Eu sou o pão que desceu do céu», e diziam: «Não é Ele Jesus, filho de José, de quem conhecemos o pai e a mãe? Como é que diz agora: «Desci do céu»?... «Eu sou o pão vivo que desceu do céu. Se alguém comer deste pão viverá eternamente; e o pão que Eu hei-de dar é a minha carne pela vida do mundo» (Jo 6, 35.41-42.51).

Não podiam ter provocado maior escândalo estas e outras palavras pronunciadas por Jesus depois de ter dado de comer a mais de cinco mil pessoas que o procuravam para o escutarem: tantos afastaram-se! E cerca de dois mil anos depois continuam ainda, certamente, a provocar escândalo para tantos ouvidos fechados e indispostos a escutar a verdade de Jesus, a verdade que Ele, desde o Pai, nos revela continuamente. Uma verdade difícil de compreender e de aceitar. Verdade difícil de captar porque tantos homens e mulheres famintos e buscadores do verdadeiro pão ainda se deixam fascinar por alimentos que geram apenas morte pois, tal como os contemporâneos de Jesus, trabalham e lutam «pela comida que perece» e não «pela que dura até à vida eterna, e que o Filho do Homem vos dará; pois a Este é que o Pai, o próprio Deus, marcou com o Seu selo» (Jo 6, 27).

Para ajudar os homens e mulheres de hoje a encontrar o «verdadeiro pão que desceu do céu», o «Pão da Vida», a Ordem dos Carmelitas Descalços organizou no ano pastoral que está a terminar, uma série de actividades no seu Centro de Espiritualidade de Avessadas, todas à volta deste belíssimo Sacramento, o sacramento da Eucaristia. Aliás, pretendeu seguir o projecto apresentado pelo Papa João Paulo II na sua carta apostólica «*Novo millenio ineunte*», estudando, desta vez este preciosíssimo Sacramento. O mesmo Papa, na Quinta-Feira Santa de 2003 escrevera uma nova Carta Encíclica, a «*Ecclesia de Eucharistia*», para despertar nos fiéis um grande «enlevo eucarístico» (n. 6) justificando a mesma carta com estas palavras: «Contemplar o rosto de Cristo, e contemplá-lo com Maria, é o 'programa' que propus à Igreja na aurora do terceiro milénio, convidando-a a fazer-se ao largo no mar da história, lançando-se com entusiasmo na nova evangelização. Contemplar Cristo implica saber reconhecê-lo onde quer que Ele se manifeste, com as suas diversas presenças, mas sobretudo no sacramento vivo do seu corpo e do seu sangue» (n. 6).

Ainda, e em conformidade com o desejo do Papa que, «com o coração transbordante de emoção e gratidão», nos dá, nesta Encíclica, um verdadeiro testemunho pessoal de fé na Eucaristia, também nós, ao longo deste novo ano pastoral iremos continuar a reflectir sobre o sacramento da Eucaristia apresentando, nesta Revista que vai chegando às vossas mãos, mais ou menos atempadamente, algumas das conferências que foram pronunciadas na XXI Semana de Espiritualidade, e de que já deixamos aqui testemunho da primeira.

Este ano, a partir de Outubro, e segundo a vontade do Santo Padre, celebraremos o ano da Eucaristia, que se prolongará até Outubro de 2005. Confiou à reflexão do próximo Sínodo dos Bispos o estudo do tema «*A Eucaristia, fonte e vértice da vida e da missão da Igreja*». Que seja um ano de verdadeira reflexão para todos nós e de aprofundamento dos temas que iremos apresentar nesta Revista de Espiritualidade uma vez que estamos, como diz o documento preparatório do Sínodo, perante uma «urgência eucarística» resultante «da práxis eucarística necessitada de uma nova expressão amorosa, feita de gestos de fidelidade àquele que se faz presente a quantos hoje continuam a procurá-lo: Mestre, onde moras?».

# EUCARISTIA, BÍBLIA E SÍMBOLO

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

A eucaristia \* recapitula vários mistérios da relação do crente com Deus: está no centro de uma constelação de temas teológicos e espirituais. Da eucaristia saem e para ela convergem no âmbito da aliança de Deus com o ser humano, da qual ela é a mais densa expressão e o distintivo: a redenção da humanidade, o sentido da morte de Jesus, a sua ressurreição, a comunhão dos membros da Igreja.

De entre os muitos aspectos que ela encerra, aqui propomos reflectir no pão e no vinho eucarísticos como *símbolo*. Queremos pensar a eucaristia pelo lado da força dos símbolos que compõem este sacramento. Esta proposta não deveria surpreender muito, pois, sendo a eucaristia um sacramento, estamos habituados a defini-lo como ‘*sinal* da comunicação da graça’. Não obstante, apesar de vários autores falarem da simbólica da eucaristia, não é corrente que na pastoral se fale dela como símbolo.<sup>1</sup> O próprio Papa Paulo VI pôs em guarda os fiéis contra a “redução da presença [«real»] a puro simbolismo, como se tão augusto sacramento consistisse apenas num sinal eficaz «da presença espiritual de Cristo...»”. Mas também admitiu logo que “do simbolismo eucarístico... muito trataram os Padres e os Doutores Escolásticos, cuja doutrina foi resumida pelo Concílio de Trento, ensinando

---

\* Conferência proferida na XXI Semana de Espiritualidade onde foi estudado o tema «Eucaristia, fonte de vida», organizada pelos Padres Carmelitas Descalços, no Centro de Espiritualidade de Avesadas / Marco de Canaveses, nos dias 23-28 de Agosto de 2004.

<sup>1</sup> Cf. L.M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Paris 1979).

do que o nosso Salvador deixou a eucaristia à sua Igreja «como símbolo... da unidade desta e da caridade que Ele quis que unisse intimamente todos os cristãos uns com os outros», mais ainda, como símbolo daquele corpo único, de que Ele é a Cabeça».<sup>2</sup>

Este reparo do magistério eclesial parece ter a ver primeiramente com os conteúdos que metemos na palavra «símbolo». No tempo de Paulo VI o vocabulário estava ainda em fase de afinação. Quando hoje propomos meditar na eucaristia como ‘símbolo’, pressupomos necessariamente o seu entendimento em sentido forte e não em sentido débil, como se o símbolo fosse uma mera comparação ou alegoria ou algo que pertence à esfera do irreal, ao universo do fantástico e poético, ou ‘como se fosse verdade, embora não sendo realmente’. Esta forma corrente de falar denota uma degradação do simbólico, o seu esvaziamento e o seu estado inflacionário. De facto, o símbolo enquanto tal está morto na nossa sociedade positivista e racionalista. A palavra continua a usar-se nas ciências naturais, na matemática e na vida diária, mas em vão e de forma abusiva ou puramente pragmática, confundindo-o com qualquer sinal: as fórmulas químicas ou matemáticas, os sinais da circulação rodoviária, a camisola e o escudo de uma equipa de futebol, etc., são considerados «símbolos». Na realidade, não conservam nenhuma das suas propriedades: são exteriores à coisa assinalada, podem ser substituídos por outro sinal, têm um significado estabelecido e imposto de antemão, que deve aprender-se teoricamente, significado unívoco e inequívoco, não sujeito a uma interpretação. Se o leitor o entender assim, desistimos já de falar da eucaristia como símbolo. O que propomos é recuperar a linguagem simbólica e a sua genuína força e significação. Então, poderemos verificar como ele ‘se cumpre’ na eucaristia.

## 1. Noção de símbolo

Por sua própria natureza, o *símbolo* escapa a uma definição rigorosa: obedece mais às leis da imagem do que da lógica. Implica aspectos culturais e linguísticos. Aqui acentuaremos mais os antropológicos. Etimologicamente, vem de *symbolon*, do verbo grego *sym-bállo*,

---

<sup>2</sup> Decretum de ss. Eucharistia, Proemium e cap. 2 (DS 1635 e 1638): Carta encíclica *Mysterium fidei* (Documentos pontifícios’; União gráfica; Lisboa 1965) 22-23. Ver pp. 22-25.



“com-pôr”, “pôr junto”, juntar, reunir, unir-se, ‘encontrar-se com’, comparar duas realidades que estão em relação de união uma com a outra: uma, a significante, é imediatamente perceptível pelos sentidos corporais (por exemplo, a neve); a outra, a significada, é invisível (a virtude da pureza). O conceito oposto exprime-se em grego com o verbo *dia-ballo* (“lançar através de”, separar, desunir, acusar, caluniar, produzir inimizade) e com o substantivo *diábolos*.

Portanto, pela etimologia, o *símbolo* transporta consigo a ideia de ensablagem: opera uma união (não justaposição, como a alegoria) que faz coincidir uma figura sensível com uma realidade que não pode ser captada nem encerrada em linguagem discursiva, mas só experimentada. Na figura sensível atinge-se uma realidade de outra ordem, que pertence ao indizível, ou porque supera a racionalidade pura (como o amor), ou porque é densa, intensa e rica de mais para poder ser captada exaustivamente por conceitos abstractos. *Simbólico* é o que une e harmoniza dois elementos polares, que, embora distintos, se pertencem mutuamente e, por isso, tendem a unir-se. *Diabólico*, ao contrário, é o que separa os elementos que por sua natureza formam uma unidade harmónica. O símbolo é uma representação que faz aparecer um sentido oculto.<sup>3</sup> Não descreve nem define a realidade que faz entrever: sugere, abre perspectivas, explora a realidade pelo lado de dentro e evoca certos aspectos dela, permitindo ao espírito construir representações, que por intuição captam algo do mistério evocado.<sup>4</sup> A água não explica a purificação espiritual: apela para certos aspectos dela ou para a satisfação da sede de transcendência.<sup>5</sup>

Culturalmente, *símbolo* na antiguidade grega estava ligado a um eloquente costume: quando um hóspede se despedia do seu anfitrião, como sinal de amizade permanente e em previsão de futuros encontros quebrava um caco de argila, uma varinha, um anel ou outro objecto, ficando cada amigo com um dos fragmentos, que se transmitia por herança aos filhos, para reconstituir a primitiva unidade. Num próximo reencontro, o visitante levava o seu fragmento, garantia do laço de amizade entre os portadores de cada fragmento, autêntica contra-senha de hospitalidade. A *re-união* (*syn-bállo*) dos dois pedaços e a restauração

<sup>3</sup> Cf. G. DURAND, *L'imagination symbolique* (Paris 1976<sup>3</sup>) 13.18.

<sup>4</sup> Cf. P. GRELOT, *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse* (Initiations bibliques; Cerf; Paris 2001) 25-31.

<sup>5</sup> Cf. H. ALVES, *Símbolos na Bíblia* (Difusora bíblica; Fátima – Lisboa 2001) 8-9.11-12.

da sua vinculação originária dava sentido ao encontro: a renovação e o aprofundamento da antiga amizade. Um pedaço só tinha sentido enquanto era para o outro e quando se unia e re-unia ao outro, suposto que não encaixava com mais nenhum. Por isso, essencial no símbolo é o acontecimento pessoal dinâmico, um encontro de duas partes, no centro do qual ‘se realiza’ o símbolo.<sup>6</sup> Aliás, em rigor, só para falar de realidades humanas ou da sua relação com o transcendente seria correcto usar essa palavra. E o símbolo fala ao homem inteiro, não só à sua razão.<sup>7</sup>

O símbolo é uma realidade humana ou relacionada com o humano, que exprime uma realidade superior, sendo intrinsecamente apta a representá-la, porque, em forma de experiência profunda, quase espontaneamente remete para ela *sem passar pela via da demonstração* e pelo rigor dos silogismos ou raciocínios.

Simbólico não se opõe a ‘real’. Pelo contrário, o símbolo acrescenta mais significado ao real; e para haver símbolo, exige-se uma realidade. No momento em que se anular a realidade simbolizante, deixa de haver visão simbólica (símbolo). Não obstante, a interpretação das imagens simbólicas é ‘subjectiva’, no sentido de que cada um acolhe, segundo um prisma ou filtro que lhe é próprio e dentro dum determinado contexto, a revelação do sentido. Os símbolos, como todas as imagens, dimanam sempre da visão que uma determinada comunidade tem do mundo. O valor simbólico depende, portanto, mais do olhar do que da coisa vista. Aliás, o mesmo símbolo pode ter um significado e o seu contrário, segundo o contexto em que se encontra: água de morte e água de vida, fogo que mata e fogo do Espírito divino, cálice da alegria e da festa, mas também cálice do sofrimento e da morte, etc. Isso vê-se bem no fenómeno religioso ou artístico, em que certas formas (palavras, imagens, objectos) só são revestidas de significações segundas por um acto de fé que as torna representações simbólicas. Uma cruz de madeira assegura a relação com uma realidade sobrenatural, porque o fiel que ora diante dela considera que ela não é redutível a um artefacto técnico ou a um pedaço de lenho. O pão e o vinho só são símbolos da pessoa e da obra salvífica de Jesus Cristo no contexto de fé da eucaristia. Pelo significante ‘pão’, alimento quotidiano, o crente pode referir-se a uma

---

<sup>6</sup> Cf. S. GUERRA, “Símbolo y experiencia espiritual”, Revista de espiritualidad 44 (1985) 11-12; cf. pp. 7-49.

<sup>7</sup> Cf. J. MATEOS – F. CAMACHO, Evangelio, figuras y símbolos (En torno al Nuevo Testamento 4; El Almendro; Córdoba 1992) 55-58.

realidade de outra ordem, oculta, que quer ‘manifestar’ através dele: pão da sabedoria, pão da vida, etc.

Na Bíblia, a mensagem divina passa muito através de palavras e factos simbólicos, podendo-se até dizer que, sem embargo do seu carácter fundamentalmente histórico, a ‘história da salvação’ bíblica se exprime preponderantemente em clave simbólica, que transborda a lógica conceptual e a linguagem abstracta e essencialista.<sup>8</sup> As teofanias abundam em símbolos: a “tempestade” pôde tornar-se símbolo do sagrado quando, em certos contextos, a fé fez que ela se transcendesse e a usou literariamente para exprimir uma presença superior, imponente, divina.

Além dos *símbolos verbais* existem acções ou *gestos simbólicos*. Os dos profetas realizam o que significam. Por exemplo, Ez 37,1-14 (ossos ressequidos recompõem-se e revivem) simboliza a restauração e o ressurgimento do Israel exilado e desesperado; ocasionalmente as próprias vidas dos profetas constituem símbolos vivos para o povo de Israel (Oseias, Isaías, Ezequiel,<sup>9</sup> etc.). Também os evangelhos estão cheios de gestos com carácter simbólico: a maldição da figueira estéril simboliza o triste destino do Israel duro de coração; o lava-pés dos discípulos por Jesus simboliza a vida de amor, serviço humilde e entrega ao bem dos outros.<sup>10</sup> A Bíblia é uma obra literária, está escrita em linguagem prevalecentemente figurativa. E nessa linguagem é preponderante a simbólica.

Agora conviria precisar que em rigor hoje não se deveria confundir “símbolo” com o mero “sinal”, como se tem feito ao falar dos sacramentos. “Sinal” é uma imagem que, de modo arbitrário ou convencional, remete para uma realidade extrínseca que está associada à imagem, sem relação de conteúdo com o significado. “Sinais” são as nomenclaturas químicas ou os semáforos, que propriamente apelam só para o conhecimento racional; não têm sentido em si próprios, mas só em função de outra realidade. Os símbolos, pelo contrário, comunicam a transcendência na imanência.<sup>11</sup> Têm sentido por si próprios. Acendem uma luz na mente e uma chama no coração. Quando os símbolos, “esses

<sup>8</sup> Cf. P.D. HANSON, L'Écriture une et diverse. Interprétation théologique (Lectio divina 122; Cerf; Paris 1985) 118-139.

<sup>9</sup> Deus é posto a ordenar a Ezequiel que se vista de deportado e o dê a entender aos israelitas, passando à vista deles: “fiz de ti um símbolo [exemplo prodigioso: môfet] para a casa de Israel” (Ez 12,6).

<sup>10</sup> Podem-se ver ainda, entre tantos exemplos, 1Re 11,29ss; Jer 19,1-11. Cf. C.M. MARTINI - P. BONATTI, Il messaggio della Salvezza, I (LDC; Torino 1972, 4ª ed.: renovada) 235-241.

<sup>11</sup> Cf. V. CODINA, “Una teología más simbólica y popular”, Selecciones de teología 109 (1989) 70-72.

vitrais da transcendência”.<sup>12</sup> exprimem a profundidade última, convertem-se em símbolos religiosos.

O símbolo é um sinal. Mas nem todo o sinal é um símbolo. Um símbolo também pode sempre ser rebaixado ao nível de sinal (o trovão, símbolo da voz de Deus soberano e da força onipotente do transcendente, é sinal de uma descarga eléctrica provocada por um choque entre nuvens). A dessacralização religiosa ou a profanação de objectos cultuais reduz símbolos a meros sinais. Para um incrédulo, a genuflexão é um gesto do corpo sem qualquer finalidade ou um movimento de ginástica; e a hóstia consagrada poderá parecer uma pastilha.<sup>13</sup>

Somos assim conduzidos ao âmago do nosso tema.

## 2. O símbolo do pão e do vinho: o corpo e o sangue de Jesus

Hoje vai-se impondo esta positiva e rica ideia de *símbolo*. Ela também já se está a aplicar à interpretação ou ao aprofundamento do mistério da eucaristia. O professor da Pontifícia Universidade Gregoriana, Philip Rosato, especialista em teologia dos sacramentos,<sup>14</sup> escreveu recentemente: “A chave para entender a última ceia é a ideia bíblica de acção-sinal profética (*'ôti*). Dita acção-sinal não só anuncia e representa simbolicamente uma decisão divina, mas antecipa-a, inicia a sua realização... O sinal profético é, pois, o *signum efficax* duma acção divina. Jesus situa a sua última ceia dentro do quadro desta esfera específica de causalidade divina, porque anuncia por palavras o sacrifício salvífico da sua morte, representa-o simbolicamente e torna-o presente distribuindo o alimento e a bebida como seu corpo e seu sangue... Jesus fez do pão e do vinho símbolos reais do seu corpo e do seu sangue, que tinham de ser partidos... A acção litúrgica da Igreja faz

---

<sup>12</sup> P.D. HANSON, *L'Écriture une et diverse. Interprétation théologique* (Lectio divina 122; Cerf; Paris 1985) 113.

<sup>13</sup> Cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (L'ordre philosophique; Seuil; Paris 1969) 284-286; e J.-J. WUNENBURGER, *Philosophie des images* (Thémis Philosophie; Presses Universitaires de France; Paris 1997) 199-201.206-211.

<sup>14</sup> Ver a sua obra *Introduzione alla teologia dei sacramenti* (Marietti; Casale Monferrato 1992).

com que o pão e o vinho sejam símbolos reais do corpo e do sangue de Jesus glorificado”.<sup>15</sup>

### Os quatro relatos da instituição da Eucaristia

<i>Mt 26,26-30</i>	<i>Mc 14,22-26</i>	<i>Lc 22,14-20</i>	<i>1Cor 11,23-25</i>
<p>Enquanto comiam, Jesus tomou um pão, pronunciou a bênção e partiu-o; depois deu-o aos seus discípulos dizendo: tomai, comei; isto é o meu corpo.</p> <p>E tendo tomado o cálice, pronunciou a acção de graças e passou-lho dizendo: bebei todos dele, que este é o meu sangue, o sangue da aliança, que será derramado pela multidão para o perdão dos pecados.</p> <p>Digo-vos que desde agora já não beberei mais deste fruto da videira até que chegue</p>	<p>Enquanto comiam [Jesus] tomou um pão, pronunciou a bênção, partiu-o e deu-lho, dizendo: tomai, isto é o meu corpo.</p> <p>E tendo tomado o cálice, pronunciou a acção de graças, deu-lhes e beberam todos dele. E disse-lhes: este é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado pela multidão.</p> <p>Asseguro-vos que já não beberei mais do fruto da videira até ao</p>	<p>Quando chegou a hora, pôs-se à mesa com os apóstolos e disse-lhes: como desejei comer esta Páscoa convosco antes da minha paixão! Pois digo-vos que já não a voltarei a comer até ela ter pleno cumprimento no reino de Deus. Tomando um cálice, deu graças e disse: tomai e reparti entre vós, pois digo-vos que não tornarei a beber do fruto da videira até chegar o reino de Deus.</p> <p>Tendo então tomado um pão, deu graças, partiu-o e deu-lho dizendo: isto é o meu corpo que se entrega por vós; fazei isto em memória de mim.</p> <p>Depois de ceiar, fez o mesmo com o cálice, dizendo: este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado por vós.</p>	<p>O Senhor Jesus, na noite em que ia ser entregue, tomou um pão, deu graças, partiu-o e disse: isto é o meu corpo que se entrega por vós; fazei isto em memória de mim.</p> <p>Depois de ceiar, fez o mesmo com o cálice, dizendo: este cálice é a nova aliança, selada com o meu sangue; cada vez que o beberdes fazei-o em memória de mim.</p>

<sup>15</sup> “La transsocialización de los elementos eucarísticos”, *Selecciones de teología* 41, nº 163 (2002) 223.233. O original em inglês está em *Gregorianum* 81/3 (2000) 493-540.

o dia em que o beberei convosco, mas novo, no reino do meu Pai. Cantaram os salmos e saíram para o monte das Oliveiras.	dia em que o beberei, mas novo, no reino de Deus. Cantaram os salmos e saíram para o monte das Oliveiras.		
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--

Os quatro relatos da última ceia de Jesus são consensuais neste dado fundamental: que Jesus identificou o *pão* com o seu *corpo*: “Jesus tomou pão, pronunciou a bênção e partiu-o; depois deu-o aos seus discípulos dizendo: tomai, comei; isto é o meu corpo”.<sup>16</sup> A palavra grega aqui vertida por *corpo* é *sôma*, e aparentemente é fácil de traduzir. Na realidade, esta simples tradução à letra, sem subentender a sua força simbólica, pode prestar-se a equívocos, como acontece com tantas palavras do texto original bíblico. Na antropologia bíblica, a palavra *sôma*, como a correspondente hebraica *basar* que lhe está subjacente, não indica uma parte do homem, o seu organismo físico e material, em contraposição com o seu ser espiritual.<sup>17</sup> No contexto da eucaristia também não indica uma parte da pessoa de Jesus, diferente da que é designada seguidamente pela palavra *sangue*. Corpo e sangue designam, cada um por si, a totalidade da pessoa, vista de perspectivas complementares: o *corpo* designa o ser humano inteiro, a pessoa humana identificável, viva e concreta, na sua capacidade de expressão e relacionamento com outras pessoas, como sujeito de actividade e comunicação;<sup>18</sup> o *sangue*, vida do corpo (Lv 17,11), designa a própria pessoa enquanto sujeito de vida e de morte.

A frase “isto é o meu corpo” significa, portanto: isto sou eu mesmo, neste pão dou-me a mim próprio. No contexto da última ceia, o *corpo* de Jesus significa a sua existência terrena e o modo como a viveu. Quando Jesus disse “tomai e comei, isto é o meu corpo”, não pretendia falar do corpo que ele *tem*, mas da pessoa que ele *é*. Não pensava evidentemente no corpo físico (os discípulos não eram antropófagos!): pensava na

<sup>16</sup> Mt 26,26. Para uma análise minuciosa de crítica literária sobre os quatro relatos, pode ver-se J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad; Madrid 1980) 101-111; e também X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Academia christiana 17; Cristiandad; Madrid 1983) 107-138.

<sup>17</sup> Cf. N.P. BRATSIOTIS, “basar”, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, I (dir. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN) (Cristiandad; Madrid 1973) 866-882.

<sup>18</sup> Cf. J. MATEOS – F. CAMACHO, *Evangelio, figuras y símbolos* (En torno al Nueva Testamento 4; El Almendro; Córdoba 1992) 129-135.

sua pessoa, que seria glorificada, conferindo novo sentido àquele pão e identificando-o consigo. Com as palavras sobre o pão, não oferecia uma definição do pão que partia e repartia: convidava a reconhecê-lo no pão partilhado e a constituir uma comunidade reunida à volta dele.

Note-se que, ao identificar-se com o pão, Jesus não diz “este pão é o meu corpo”, como se estabelecesse uma identidade imediata entre o pão e o seu corpo, mas diz: “isto/este é o meu corpo”. “*Isto*” não se refere apenas à realidade material do pão, que continua a ser quimicamente pão e alimento material, mas ao pão inserido no âmbito do gesto e da palavra de Jesus no contexto da ceia pascal.<sup>19</sup> Para precisar a identidade entre o *pão* e o *corpo* de Jesus, é mister ligar as palavras sobre o pão e sobre o vinho ao Jesus que as pronunciou e à acção abrangente da ceia pascal em que elas desvelam o seu sentido. Pronunciadas e aceites na fé as palavras sobre o pão, este adquiriu um valor novo e tornou-se alimento de outra ordem, por ser identificado com o corpo de Jesus. Remete para um alimento que já foi subtraído ao seu estatuto profano para se converter em meio de relação com Jesus, que reparte o pão. “O pão conserva a sua função de pão e, nesse sentido, não é o corpo de Jesus; mas o pão também se converte no corpo de Jesus e, nesse sentido, já não é pão ordinário. Para Jesus como para o crente – digamo-lo com uma frase paradoxal – o pão eucarístico *é e não é* pão, *é e não é* o corpo de Jesus”.<sup>20</sup>

Com esta formulação, junta-se o duplo valor do único pão. Compreende-se melhor que aqui não se trata da simples matéria chamada ‘pão’, mas de uma realidade transformada pela bênção e, mais propriamente, pelas palavras de Jesus “isto é o meu corpo”. No sentido mais estrito que Jesus dá a estas palavras e que o discípulo percebe pela fé, «o pão é o seu corpo».

Esta identificação convida-nos a entrar no universo do simbolismo e a incorporar nele o mistério da eucaristia. Realmente, à luz da exposta ideia sobre o ‘símbolo’, o pão e o vinho eucarísticos adquirem outra força significativa e outro alcance espiritual. Dizíamos que originariamente o símbolo designa um objecto, do qual uma parte se destina a juntar-se à outra metade para reconstituir a vinculação originária, e que tem a

---

<sup>19</sup> Cf. J.O. CARVALHO, “Eucaristia: da Páscoa judaica à nova aliança”, *Eborensia* 13/25-26 (2000) 28-30.

<sup>20</sup> X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Academia christiana 17; Cristiandad; Madrid 1983) 171; cf. pp. 157-173.

capacidade intrínseca de exprimir uma realidade superior, porque quase espontaneamente remete para ela *sem passar pela via da demonstração*. Ora, o pão e o vinho eucarísticos, no contexto da ceia pascal de Jesus e das palavras que pronunciou sobre esses elementos, só alcançam a totalidade de sentido precisamente quando a fé os junta e une ao corpo e sangue de Jesus como alimento espiritual salvífico e como entrega aos outros por amor. Isso é assim, porque o pão, alimento básico e universal do ser humano, tem capacidade intrínseca para remeter, no contexto da fé em que se inseria, para um alimento superior, transcendente, divino; e é assim, porque – como veremos mais adiante – o vinho, associado ao sangue derramado, tinha a capacidade intrínseca para significar o amor pelos outros até à morte.

Precisamente, vendo a eucaristia como acção simbólica, como conjunto de realidades, gestos e palavras, pode-se perceber melhor em que medida o pão dado é o corpo de Jesus. Suposto que algo é objectivo quando não é subjectivo, e como não sou eu quem dá origem ao mistério e quem gera a presença de Jesus Cristo, pode-se dizer que o seu corpo está objectivamente presente no pão, pois não sou eu quem subjectivamente estabelece a identidade entre o pão e Jesus. Mas a fé também tem de reconhecer essa presença, digamos, tem de perceber a força do símbolo. É pela fé que no pão eucarístico descobrimos Jesus, pão de vida. “Sem a fé não acontece nada”.<sup>21</sup>

Sucede na eucaristia o mesmo que com o corpo do Ressuscitado, que os discípulos “viram” e sentiram vivo. A força simbólica que possibilita a visão do Ressuscitado reside na narrativa da aparição de Jesus. A objectividade do corpo do Ressuscitado não consistia em que se podia “tocar” e “ver” fisicamente. Se as narrativas de aparição do Ressuscitado dizem que o tocaram e viram, queriam com isso significar que a fé captava o próprio e verdadeiro Jesus e não um fantasma. A visão de Jesus ressuscitado pode-se dizer objectiva, no sentido de que não era subjectiva: era produto da força de Jesus como Cristo glorificado e não da fantasia ou ficção dos discípulos. Com isso, inaugurava-se uma nova forma de presença de Jesus entre os discípulos: não numa espécie de prolongamento da encarnação, mas de Jesus como ressuscitado.

---

<sup>21</sup> X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Academia christiana 17; Cristiandad; Madrid 1983) 360; cf. pp. 359-364. Não faz sentido, porém, perguntar o que é o pão sem esse reconhecimento. A narrativa da instituição da eucaristia está situada em contexto de fé e dirige-se a quem a tem ou a quer ter. Fora desse contexto, não cabem perguntas a este texto.



Ora, é como ressuscitado que ele se pode dizer presente no pão partido em seu nome. Assim, entendemos bem a significação do acontecido na ceia de Jesus. Ele não queria dar a comer o seu corpo físico. Na eucaristia, não comemos simplesmente o corpo do Jesus histórico, numa espécie de reposição da carne e do sangue de Jesus de Nazaré, como os discípulos não comeram a carne física dele. Alimentamo-nos, sim, da pessoa do Cristo da fé, do Jesus histórico tornado Senhor glorioso.

Manifesta-se assim claramente a ligação íntima entre eucaristia e experiência da ressurreição. A fé eucarística está contida na fé pascal.<sup>22</sup> E a eucaristia é o lugar muito especial do encontro com Jesus ressuscitado, em que ele renova a fé e a esperança dos discípulos. Que a eucaristia é o grande sacramento da ressurreição de Jesus como Senhor e Cristo, fica bem vincado no relato dos discípulos de Emaús.<sup>23</sup> Pela Palavra e no “partir o pão”, o Cristo ressuscitado entra nos caminhos da vida de cada comungante e transmite-lhe a sua; e dá-se a reconhecer no “partilhar o pão” da sua vida pelos discípulos. A relação que na eucaristia se estabelece com Jesus ressuscitado não pertence à ordem do sensível, mas à ordem do espiritual, da audição da Palavra e do alimento sacramental.<sup>24</sup>

Agora podemos aprofundar mais a carga simbólica das palavras de Jesus. O pão, em conformidade com a tradição judaica e por meio da bênção pronunciada sobre ele, era considerado dom de Deus: estava, portanto, carregado de um valor «simbólico» que se acrescentava ao seu valor imediato de alimento terreno. Para a fé, o pão e o vinho eram o símbolo de tudo o que Deus dava para viver. Além disso, e não indiferentemente, os relatos falam da acção simbólica de *partir* e *repartir* o pão com as palavras “isto é o meu corpo”, isto sou eu. Com isso, Jesus realizava o mesmo gesto dos gregos ao partirem um caco de argila: significava que esse pedaço de pão bem como a pessoa que o comia só tinham sentido enquanto unidos a Jesus que o tinha partido. Este pão, partido, não tem a mera função de alimentar individualmente cada um dos comensais. Sendo repartido entre várias pessoas numa refeição comunitária, une os que comem o único pão, participando

---

<sup>22</sup> Cf. F.-X. DURRWELL, *La Eucaristía, sacramento pascual* (Verdad e imagen 77; Sígueme; Salamanca 1982) 77-102.

<sup>23</sup> Lc 24,13-35. Cf. G. GHIBERTI, “L’eucaristia in Luca 24 e negli Atti degli Apostoli”, *La cena del Signore* (S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 7; EDB; Bologna 1983) 159-167.

<sup>24</sup> Cf. A. dos S. VAZ, *Entender a Bíblia – Viver a Palavra: com o método da lectio divina* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2004) 80-127.

todos de uma mesma fonte de vida. Partindo o pão por todos, Jesus fazia da sua pessoa o princípio incorporado do povo da nova aliança, querendo os seus discípulos reunidos à volta dele depois da sua morte.

Esse gesto de “partir o pão”, que foi mesmo a expressão mais antiga para designar o que chamamos “eucaristia”,<sup>25</sup> quer dizer que, para obter a unidade e a totalidade originária do ser de Jesus (‘isto sou eu’), cada pedaço do pão *repartido* só tem sentido enquanto *unido* a todas as outras partes do pão inteiro, Jesus: os discípulos, ao comerem o pão, participam da auto-entrega de Jesus e no acto de irem repartindo e partilhando o pão vão simbolizando a acção da entrega de si próprios aos outros.

O simbolismo nas realidades componentes da eucaristia toca ainda outro aspecto. Uma realidade antropológica que tem grande ímpeto significativo, universal e de percepção imediata, é a *refeição partilhada*. Ora, as quatro tradições da instituição da eucaristia enquadram os gestos e as palavras de Jesus sobre o pão e o vinho no contexto de uma refeição, que nas famílias judaicas iniciava com a oração de bênção pronunciada pelo pai enquanto partia o pão; bênção que no contexto da Páscoa assumia grande solenidade. Por outro lado, as palavras sobre o pão têm estreito paralelismo com as narrações da multiplicação dos pães; no evangelho de Marcos são as mesmas palavras.<sup>26</sup> Tendo em conta esta associação, Jesus não se comporta na última ceia como um normal pai de família que bendiz a Deus pelo pão que sustenta a família, mas como quem multiplica o pão pela multidão. A relação com a multiplicação dos pães dá àquela ceia pascal um novo significado.<sup>27</sup> Durante a sua vida, com a sua palavra e as suas acções, Jesus foi multiplicando o pão da saúde, da esperança, da fé, da alegria, da libertação, da felicidade. Na ceia, porém, não oferece apenas *dons* exteriores a si: entrega-se a si mesmo. O *dom* que ele fazia e que ele era tornava-se alimento, gerando nova vida nos que comem o seu corpo e bebem o seu sangue, isto é, nos que partilham o seu ser, a sua vida e a forma de a encarar. A refeição eucarística simboliza a real união de amizade e fraternidade e o sentido de vida entre os comensais crentes e o Cristo.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Lc 24,30.35; Act 2,42.46; 20,7.11.

<sup>26</sup> Cf. J.L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento* (Estudio teológico de San Esteban: Glosas 7; San Esteban; Salamanca 1980) 144-146.

<sup>27</sup> Cf. O. DA SPINETOLI, “Il segno eucaristico nel racconto della moltiplicazione dei pani (Mt, Lc e Gv)”, *La cena del Signore* (S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 7; EDB; Bologna 1983) 99-111; S.A. PANIMOLLE, “La dottrina eucaristica nel racconto giovanneo della moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-15)”, *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni* (Roma 1977) 73-88.

<sup>28</sup> Cf. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*

A instituição da eucaristia na última ceia de Jesus está intrinsecamente ligada à aliança entre Deus e o seu povo. Ora, a aliança no Antigo Testamento andava ligada à promulgação de *cláusulas*, que orientavam o sentido e o cumprimento da aliança. Por outro lado, cada concretização principal da aliança tinha um *sinal*: arco-íris na aliança com Noé, circuncisão na aliança com Abraão, observância do sábado na aliança do Sinai (Ex 31,12-17), perdão dos pecados na “nova aliança” intuída pelos profetas. O sinal da aliança recordava a Deus a sua aliança e ao israelita a sua pertença ao povo eleito e as obrigações correlativas dentro da aliança. Ora, a eucaristia é o sinal distintivo da “nova aliança”, selada no sangue de Jesus. E a única cláusula que os evangelhos lhe associam é o “mandamento novo”: “como eu vos amei, amai-vos também vós uns aos outros; nisto conhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns aos outros” (Jo 13,34-35). Se nela faltar a amizade, a aceitação e a estima mútua dos participantes entre si, estes põem-se fora da circulação da graça da aliança. E a celebração da eucaristia torna-se ficção ou, com uma palavra mais forte, uma mentira: não exprime o que deveria exprimir nem faz crescer.

Já Paulo adverte contra tal ficção na celebração: “quem comer o pão e beber o cálice do Senhor indignamente será réu do corpo e do sangue do Senhor” (e Paulo referia-se às contendas e divisões entre os cristãos de Corinto: 1Cor 11,27).<sup>29</sup> Por sua vez, o evangelho de Jesus tinha prevenido: “se, ao apresentares a tua oferta no altar, o teu irmão tiver alguma coisa contra ti, deixa a oferta no altar e vai primeiro reconciliar-te com o teu irmão” (Mt 5,23). A eucaristia é símbolo/sacramento da união com Jesus Cristo, na medida em que for símbolo/sacramento da fraternidade de irmãos, e vice-versa: é sacramento duma existência reconciliada e reconciliadora.<sup>30</sup> Não se convidam inimigos para partilhar a mesma refeição, a não ser que o convite tenha a intenção da reconciliação.

Às palavras sobre o pão, Paulo e Lucas acrescentam “que é *dado* por vós”. É um inciso que explicita o sentido do pão como *dom*. Tendo

---

(Academia christiana 17; Cristiandad; Madrid 1983) 159.363-364.

<sup>29</sup> Esta questão está directamente tratada por M.A. BARRIOLA, “Nueva alianza, eucaristía y moral eclesial en Pablo”, Abril de 2004, à disposição na internet, pp. 1-11.

<sup>30</sup> Sobre a relação da eucaristia com a comunhão eclesial, veja-se R. FABRIS, “Eucaristia e comunione ecclesiale in Paolo (1Cor 10)”, La cena del Signore (S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 7; EDB; Bologna 1983) 142-158.

a fé neotestamentária visto Jesus como “o dom de Deus” à humanidade, portador do seu Espírito,<sup>31</sup> esse dom sem reservas efectiva-se na eucaristia, constituindo-se em centro da vida dos crentes.

Mateus e Marcos conservam as palavras de Jesus “tomai e comei”. *Comer* significa assimilar um alimento cuja substância passa a fazer parte integrante do ser do comensal e potencia a sua vida. Analogamente, o corpo de Jesus, o seu ser eucarístico como dom de vida, destina-se a ser incorporado na vida do comungante. Isto é um desafio para quem come este pão: que faça seu o modo de vida daquele Jesus que é comungado. Mas, também poderíamos pensar assim: enquanto o alimento físico tende a transformar-se na substância da pessoa que come, comer o pão eucarístico visa transformar o comensal na vida daquele que é comido: a vida do crente tende a crescer em direcção à de Jesus e a parecer-se cada vez mais à dele. O alimento, por significar aumento de vida, simboliza a nova vida, *dada* à comunidade por Jesus.

Mas, precisamente por ser *dom*, a eucaristia gera comunhão e pede acolhimento. Aquele ou aquela que, vindo à comunhão, responde *âmen* ao sacerdote que oferece “o corpo de Cristo” significa: sim, *estou certo e firme na fé* de que é realmente “o corpo de Cristo”; e aceito com gratidão que este é o meu Senhor, que viveu e morreu por mim, que está vivo e é a fonte e a energia do meu viver; *âmen*, eu aceito o desafio de fazer da minha vida um dom para os irmãos, tal como ele fez da sua um dom para mim;<sup>32</sup> faço meu o seu projecto de vida e aceito o compromisso de *realizar* no quotidiano. Na eucaristia ofereço recebendo, deixando-me afectar pelo alimento do banquete que se destina a mim enquanto convidado. Mas o dom da eucaristia é dinâmico: não se pode acolher na passividade. Recebo oferecendo, só recebo participando activamente.<sup>33</sup>

A partilha do pão, bem como o beber o “cálice de bênção” (o cálice de vinho sobre o qual se pronunciou a bênção da mesa), é o acto de comunhão por excelência. Quando na refeição quotidiana judaica o pai de família pronunciava a bênção sobre o pão (enquanto cada um dos comensais se apropriava dele com o seu respectivo *âmen*), quando o partia

---

<sup>31</sup> Jo 3,16; 4,10.14-15; 7,37-39.

<sup>32</sup> Cf. J.O. CARVALHO, “Eucaristia: da Páscoa judaica à nova aliança”, *Eborensia* 13/25-26 (2000) 31.

<sup>33</sup> Cf. F.-X. DURRWELL, *La Eucaristía, sacramento pascual* (Verdad e imagen 77; Sígueme; Salamanca 1982) 120-124.

e oferecia um bocado a cada um, significava que todos, ao comê-lo, se tornavam participantes da bênção. O unísono *âmen* e o acto de comer em comum o pão abençoado uniam os comensais numa comunidade de mesa. O mesmo se pode dizer da taça de vinho que ia passando de mão em mão: beber dela fazia participar da bênção. Mas Jesus não só pronunciou a bênção da mesa sobre o pão e o vinho: acrescentou palavras que explicam o pão partido e o vinho relacionado com a sua morte “por todos”. Quem recebe o corpo e o sangue de Jesus Cristo participa e beneficia da vida de entrega dele até à morte, que constitui a sua obra salvífica.<sup>34</sup>

É precisamente quando entendidos como símbolos que o pão e o vinho ‘dizem’ e fazem experimentar à fé a presença *real* de Jesus: presença *real*, sobretudo na medida em que é *realizadora*: torna Jesus presente na vida humana, dando-lhe o toque de vida definitiva: “quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida definitiva” (Jo 6,54). A fé, a palavra e o Espírito permitem ver uma nova e superior *realidade* nestes elementos significantes: *realmente* presente no pão consagrado está o *Senhor*, alimentando os seus fiéis seguidores com a sua palavra e o seu Espírito de ressuscitado. Porque é símbolo, a eucaristia é em primeiro lugar uma comunhão, uma ‘comum união’, dos comungantes com Jesus e, por isso, dos comungantes entre si.

### 3. O símbolo do cálice: o sangue da nova aliança

Essencial na eucaristia é o símbolo do pão, que, enquanto alimento, dá vida. Mas no texto da instituição está latente um fundo de morte: a vida dada pelo pão, isto é, pelo corpo, passa pela morte deste corpo.<sup>35</sup> Essa morte de Jesus está significada particularmente nas palavras sobre o cálice, cuja densidade recapitula o sentido e o alcance da sua existência.

As quatro tradições da ceia são unânimes em manter dois termos fundamentais do relato: a associação do *sangue* de Jesus à *aliança* bíblica. Lucas e Paulo até falam da “nova aliança no meu sangue” e só eles introduzem o termo “cálice”: “este cálice é a nova aliança no [selada com

<sup>34</sup> Cf. J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad; Madrid 1980) 255-256; L. LIES, “Accesos antropológicos a la Eucaristía”, *Selecciones de teología*, 42, nº 168 (2003) 297-304.

<sup>35</sup> Cf. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Academia christiana 17; Cristiandad; Madrid 1983) 159-161.

o] meu sangue”. Na Bíblia, *cálice* é símbolo do destino de uma pessoa, visto no seu conteúdo de sofrimento, de oblação e de morte.<sup>36</sup> Significa frequentemente a sorte reservada a alguém.<sup>37</sup> No relato da última ceia, o cálice alude simbolicamente ao mistério pascal de Jesus na sua globalidade, como dom de vida e como apelo à sua interiorização activa por parte dos discípulos. Na Bíblia, *sangue* é símbolo da vida da pessoa. Mas o sangue derramado sugere morte violenta e cruenta (se o sangue se derrama, a pessoa morre).<sup>38</sup> O cálice ou o seu conteúdo, o sangue, que simbolizam o derramamento do sangue de Jesus, denotam também o seu amor leal, que não se desdiz nem sequer perante a morte iminente. Quando Mateus e Marcos relatam que Jesus “tomou um cálice... e disse-lhes: isto é o meu sangue da aliança”, o verbo *ser* une paradoxalmente o significante “cálice” com o significado “sangue da aliança”.

A menção da *aliança* evoca o longo itinerário da presença de Deus no meio do povo eleito e a história do relacionamento de ambos. Mas a associação de *sangue* à *aliança* evoca mais concretamente os ritos de conclusão da aliança do Sinai em Ex 24,3-8. Aí relata-se a oferta de “holocaustos... e de sacrifícios de comunhão para Yahvé. Moisés tomou metade do sangue e deitou-o em bacias; a outra metade derramou-a sobre o altar. Depois pegou no livro da aliança e leu-o na presença do povo, que respondeu: ‘tudo o que Yahvé disse nós o faremos e obedeceremos’. Moisés tomou o sangue e aspergiu com ele o povo, dizendo: Este é o sangue da aliança que Yahvé concluiu convosco de acordo com todas estas palavras”. Nos *sacrifícios de comunhão* algumas partes do animal imolado eram queimadas no altar e a restante carne era consumida pelos oferentes e familiares em banquete sagrado, acto simbólico que exprimia a comunhão de vida e a relação pacífica entre Deus e os que contraíam a aliança. A mesma união era significada com o rito do sangue: metade era aspergida sobre o altar, figura da presença de Deus, e a outra metade sobre o povo.

Este sacrifício realizado por Moisés era um sacrifício de aliança: ao falar de “sangue da aliança”, significava que o rito do sangue simbolizava a comunhão de vida que unia o povo com Deus.<sup>39</sup> Um pacto

<sup>36</sup> Cf. Mc 10,38 e paralelos; 14,36 e paralelos.

<sup>37</sup> “Podeis beber o cálice que eu hei-de beber?” (Mc 10,38); “Pai, afasta de mim este cálice” (Mc 14,36); “Senhor, minha herança e meu cálice, a minha sorte está nas tuas mãos” (Sl 16,5; ver Sl 11,6).

<sup>38</sup> Cf. H. ALVES, *Símbolos na Bíblia* (Difusora bíblica; Lisboa 2001) 347-348.

<sup>39</sup> Cf. D.J. McCARTHY, “The Symbolism of Blood and Sacrifice”, *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 166-176.

celebrado com sangue tornava-se um pacto de vida, o que significava que os contraentes se empenhavam a defender tal pacto com a própria vida. Da parte de Deus, o ‘compromisso de sangue’ fazia da aliança um dom de vida a Israel. Para o povo, aderir à aliança e permanecer dentro dela equivalia a apostar na vida; afastar-se dela por meio do pecado significava privar-se da energia vital que ela continha.<sup>40</sup>

Quando as tradições da ceia põem Jesus a dizer no termo da sua vida “este é o meu sangue da aliança, derramado por todos”, insinuam que ele se referia à sua morte iminente e estabelecia uma ligação imediata entre a sua morte e a aliança do Sinai: “Este é o sangue da aliança que Yahvé concluiu convosco”. Querem dizer que a aliança de Deus com o seu povo passa agora pela pessoa de Jesus, na sua vida, morte e ressurreição. Como o sangue unia o povo com Deus, assim Jesus está unido a Deus por obediência ao seu projecto de salvação e aos homens por meio do sangue. Mas inova. Já não se trata do sangue de animais: derramado é o sangue de Jesus. Agora, Deus não concede o perdão dos pecados mediante sangue alheio ao ser humano, mas pelo sangue do homem Jesus, derramado por fidelidade à aliança com Deus:

Cristo veio como sumo-sacerdote dos bens futuros... Entrou uma só vez no santuário, não com o sangue de carneiros ou de vitelos, mas com o seu próprio sangue, tendo obtido uma redenção eterna. Se, de facto, o sangue dos carneiros e dos touros e a cinza da vitela com que se aspergem os impuros os santifica, purificando-os no corpo, quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se oferece a si mesmo a Deus sem mácula, purificará a nossa consciência das obras mortas, para que prestemos culto ao Deus vivo. Por isso, é mediador de uma nova aliança, para que, depois de uma morte que livrasse dos delitos cometidos sob o regime da primeira aliança, os que foram chamados possam receber a herança perene prometida. Na realidade, para dispor de uma herança é necessário comprovar a morte do testador, pois um testamento só entra em vigor depois da morte, não tendo efeito enquanto vive o testador. Por isso, nem a primeira aliança foi inaugurada sem efusão de sangue. De facto, tendo Moisés proclamado todas as prescrições

---

<sup>40</sup> Cf. E. KUTSCH, “berit Compromiso, obligación”, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I (eds. E. JENNI – C. WESTERMANN) (Cristiandad; Madrid 1978) 491-509; H. HEGERMANN, “Diathçkç, pacto (alianza), testamento”, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I (eds. H. BALZ – G. SCHNEIDER) (Biblioteca de estudios bíblicos 90; Sígueme; Salamanca 1996) 901-910.

segundo a lei, tomou o sangue dos vitelos e dos bodes com água, lã escarlate e um hissope e aspergiu o próprio livro e todo o povo dizendo: *Este é o sangue da aliança que Deus estabelece convosco*. E, do mesmo modo, aspergiu também com sangue a tenda e todos os vasos de culto. Segundo a lei quase tudo é purificado com sangue e sem efusão de sangue não há perdão. Era, pois, necessário que as figuras das realidades celestes fossem purificadas por tais meios. Mas as próprias realidades celestes precisam de sacrifícios de maior valor do que esses. Na realidade, Cristo não entrou num santuário feito por mão humana, figura do verdadeiro santuário, mas entrou no próprio céu, para se apresentar agora diante de Deus em nosso favor. Nem entrou para se oferecer a si mesmo muitas vezes, tal como o sumo-sacerdote, que entra cada ano no santuário com sangue alheio... Na plenitude dos tempos apareceu uma só vez para destruir o pecado pela oferta de si mesmo (Heb 9,11-26).

A oferta é o próprio Jesus, na realização do seu ser e da sua identidade filial. Sendo o sangue sede de vida, no Antigo Testamento era proibido comê-lo ou bebê-lo. Agora, a força simbólica de que Jesus carrega o sangue permite-lhe dizer do “cálice”: “bebei todos”. O que é bebido transforma-se no ser de quem o bebe e torna-se alimento da vida dele. Como aqui o que se bebe é o sangue de Jesus, assimila-se a oferta total da sua vida por quem o bebe. Mas, por outro lado e com as devidas matizações, quem bebe vai-se convertendo naquilo que bebe! De acordo com o simbolismo do sangue, o convidado a beber o sangue de Jesus fá-lo em vista da comunhão com ele e para agir de modo análogo, na obediência filial ao Pai concretizada na oblação da própria vida ao serviço dos outros.

O sentido de “bebei todos, que isto é o meu sangue” só se compreende correctamente a partir do sentido simbólico do sangue. Não se trata de beber o sangue em sentido físico, mas sim de alimentar-se da sua pessoa, simbolizada de forma complementar pela “carne” e pelo “sangue”, ‘porque isto sou eu próprio’. Inculca-se a ideia da mais íntima união do discípulo com a pessoa e com a vida de Jesus, uma união quase física: “Se não comerdes mesmo a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós. Quem realmente come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna e eu ressuscitá-lo-ei no último dia... Quem realmente come a minha carne e bebe o meu sangue fica a morar em mim e eu nele” (Jo 6,53-56). Este entendimento afugenta uma interpretação mágica da eficácia do sangue de Jesus e vê os discípulos a unirem-se à fidelidade dele para receberem vida nova. A aliança com



Deus fica estabelecida definitivamente e é garantia de vida definitiva, que Jesus comunica aos discípulos ao entregar-lhes o cálice.

O dom contido no sangue repartido simboliza a vida entregue até às últimas consequências, até à morte, por amor. A auto-entrega de Jesus (palavras sobre o pão) é a sua morte oferecida pela multidão (palavras sobre o cálice). Da eucaristia como acção simbólica deduz-se que, ao repartir o pão e ao passar o vinho, a realidade significada pelas palavras ultrapassa tudo o que acontece: os discípulos participam da entrega que Jesus faz da sua própria vida pelos outros, ele que é simultaneamente dador e dom.

Ao Jesus dizer que o “*meu sangue*” é o sangue da “nova aliança”, não aponta para um novo *rito* mais eficaz, que substitui os antigos: apresenta-se em pessoa como o novo e definitivo caminho de comunhão com o Pai. “No Novo Testamento, esta consagração [do povo a Deus] já não se realiza pela aspersão [do sangue da aliança] mas pela comunhão no sangue de Cristo”.<sup>41</sup> Agora o que realiza a comunhão-aliança com Deus não é um *rito*, mas o dom de uma vida humana por amor divino. Esse dom até ao derramamento do sangue na morte simboliza-se, logo, *realiza-se* na eucaristia, na nova aliança, podendo agora os homens, por Jesus, responder perfeitamente a Deus.

Três tradições falam do “meu sangue da aliança, *derramado* [por todos (Mt e Mc), por vós (Lc)]”. “Derramado” não corresponde ao verbo “aspergir”, usado correntemente no contexto cultural. Os discípulos não são convidados a aspergir-se passivamente com o sangue de Jesus, mas a bebê-lo activamente, cooperantes com a acção dele. De acordo com esta diferença, não se trata da purificação que se obtém nos sacrifícios de expiação com a aspersão do sangue, mas de bebida, ou seja, de aumento de vida: a eficácia da acção profética de Jesus está no acréscimo de vida mediante a comunhão com ele.

Na base da eucaristia enquanto aliança está, pois, a ideia de *alimento*: nela come-se “o pão da vida” e bebe-se o sangue, símbolo da vida dada pela morte. Sobressai o aspecto do alimento-comunhão, como em Jo 6,51-58. Pão e cálice referem-se ao alimento numa totalidade significativa, por meio do comer e do beber.<sup>42</sup> O alimento é oferecido no

---

<sup>41</sup> B. RENAUD, “Jésus et la (Nouvelle) Alliance dans les récits de l’institution eucharistique”, *Typologie biblique. De quelques figures vives* (dir. R. KUNTZMANN) (Lectio divina, Hors série; Cerf; Paris 2002) 136; cf. pp. 119-139.

<sup>42</sup> Cf. M. GESTEIRA, “Eucaristía y mística según el Nuevo Testamento”, *Revista de*

contexto da ceia. “Pronunciando a acção de graças”, Jesus precisa que aquela ceia não era uma normal refeição, mas um banquete em que se cumpria o projecto de Deus, que é a aliança obtida com o seu sangue: o Filho “deu graças” e “bendisse” o Pai pelo facto de em si próprio acontecer a suprema revelação do amor divino e a salvação dos humanos.<sup>43</sup>

O pão partilhado, que era *uno* na mão de Jesus, foi dividido em vários pedaços; ao recebê-lo, os discípulos deveriam converter-se em *um*, no corpo único de Jesus que eles partilhavam. O cálice, que não se pode partir, continua a ser *um* enquanto os discípulos bebem: *um* como a aliança. Mas o cálice foi distribuído como o pão foi partilhado. O mesmo e único cálice simbolizava a *unidade* final entre Deus e os homens que Jesus celebrava e preconizava. Se numa refeição, beber juntos simboliza a comunhão dos comensais, na eucaristia o “cálice de bênção que abençoamos é comunhão com o sangue de Cristo” e dos discípulos entre si. “E o pão que partilhamos, não é comunhão com o corpo de Cristo? É que, como há um só pão, mesmo sendo muitos formamos um só corpo, pois todos e cada um participamos desse único pão” (1Cor 10,16-17).

No relato da ceia, o que retém a atenção é o conjunto da acção de Jesus. O pão corresponde ao alimento quotidiano, indispensável como o maná (Ex 16,16-30). O cálice do vinho remete para o clima festivo dos banquetes e está ligado à aliança.<sup>44</sup> Assim, esta ‘liturgia’ da aliança abrange as duas dimensões da vida humana: o quotidiano e o festivo.

Paulo não fala apenas da aliança, mas da “*nova aliança*” no sangue de Cristo. Ao beberem do cálice, os que celebram a eucaristia participam da *nova ordem* salvífica fundada por Deus na morte de Jesus. Experimentam a validade actual da nova aliança (Jer 31,31); entram no novo regime, na “lei do Espírito que dá vida em Cristo Jesus” (Rm 8,2). Concretizam o cumprimento da “nova aliança” no “mandamento novo: amai-vos uns aos outros, como eu vos amei”, como sugere Jo 13, no relato que corresponde ao da instituição da eucaristia.

A este ponto temos de esclarecer que as palavras de Jesus sobre o pão e sobre o vinho são ainda mais simbolizantes do que outras palavras

---

espiritualidad 54 (1995) 18-31.

<sup>43</sup> Cf. H.U. von BALTHASAR, “El misterio pascual”, *Mysterium salutis* III: El acontecimiento Cristo (dir. J. FEINER – M. LÖHRER) (Cristiandad; Madrid 1980<sup>2</sup>) 710-712.

<sup>44</sup> Era frequentemente num banquete e bebendo do mesmo cálice que se faziam alianças: o cálice passava de mão em mão como sinal de amizade e familiaridade. Beber do mesmo cálice era sinal de intimidade (2Sm 12,3).

simbólicas. Dado que se trata de palavras que realizam e cumprem o que anunciam e prometem, a condição do locutor determina o valor das mesmas. Assim, o simbolismo eucarístico é um dos aspectos do mistério da pessoa de Jesus Cristo. Isto é, o pão e o vinho eucarísticos não se reduzem a um símbolo entre outros: exprimem um mistério da Palavra de Deus que incarnou em Jesus. Outra razão diferencia a relação simbólica eucarística de outras relações simbólicas. Um amado que dá um perfume à sua amada simboliza com esse *presente* o seu amor por ela, *presente* quando ela o usa. Jesus, que dá a comer o pão e a beber o vinho, simboliza o seu amor aos homens, não com um dom alheio a si, mas dando-se a si próprio em forma de alimento. “Em certo sentido, poderíamos dizer que o mistério eucarístico é o símbolo por excelência, o super-símbolo, porque a relação entre o locutor e o destinatário se torna assimilação recíproca... Se é o crente quem come o pão [e o assimila], é o corpo de Jesus que assimila o crente [pois supõe-se que este é que se deve assemelhar a Jesus]”.<sup>45</sup>

#### 4. A ceia de Jesus: rito sacrificial ou gesto profético?

As quatro tradições estão de acordo em afirmar que a instituição da eucaristia aconteceu no contexto da ceia pascal de Jesus com os discípulos.<sup>46</sup> Mas também relacionam esta ceia com a morte iminente de Jesus. Mateus, Marcos e Lucas até são mais explícitos, falando do “meu sangue derramado por todos [por vós] [para o perdão dos pecados (Mateus)]”.<sup>47</sup> Ao inserirem esse relato no contexto da paixão, supõem que ele ajuda a manifestar como Jesus entendeu a sua morte: teve consciência de derramar o sangue pelo perdão dos pecados, tal como a teologia bíblica da aliança supunha. As palavras ditas e os gestos realizados no fim da ceia pascal tornavam-se a chave de compreensão do sentido redentor da sua morte próxima. Se agora especificarmos

---

<sup>45</sup> X. LÉON-DUFOUR, “Corps du Christ et Eucharistie selon Saint Paul”, *Le corps et le corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens* (Autores vários) (Paris 1983) 251; IDEM, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Academia christiana 17; Cristiandad; Madrid 1983) 173. Ver acima.

<sup>46</sup> Sobre a questão do carácter pascal da última ceia, cf. J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad; Madrid 1980) 13-92.

<sup>47</sup> Cf. G. BARBAGLIO, “L’istituzione dell’eucaristia (Mc 14,22-25; 1Cor 11,23-24 e par.)”, *La cena del Signore* (S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 7; EDB; Bologna 1983) 125-141.

mais a interpretação que os autores do Novo Testamento, por sua vez, foram dando da morte de Jesus, perceberemos melhor em que sentido se pode falar da eucaristia como sacrifício.

#### 4.1. A visão da morte de Jesus como sacrifício no Novo Testamento

Várias das observações feitas a respeito das palavras sobre o cálice orientam a interpretação desse gesto simbólico de Jesus: porque foi derramado o seu sangue?

O “sangue derramado” puxa a atenção para a imolação sacrificial de animais. Para julgar melhor se a morte de Jesus foi um sacrifício, convém esboçar o complexo *conceito de sacrifício*. Está implicado num vocabulário diversificado, que reflecte uma evolução histórica e a fusão de práticas análogas, originárias de diferentes ambientes. O *sacrifício* era uma oferenda, animal ou vegetal, apresentada a Deus no altar, *tornando-se* assim *sagrada*. Era uma acção simbólica que visava a vinda de Deus ao oferente com uma bênção. O crente ou o povo buscava a intimidade com Deus mediante a partilha de um dom irreversível e renovava simbolicamente a aliança, quebrada pelo pecado.<sup>48</sup>

Havia várias espécies de sacrifícios.

O *holocausto* consistia em queimar a vítima animal inteira sobre o altar, subindo o seu fumo para Deus.

O *sacrifício de comunhão* dava graças a Deus e buscava a união com Ele. A vítima era repartida entre Deus, o sacerdote e o oferente, que a comia como sagrada. Tinha a intenção de unir Deus e o ser humano, distintos na sua alteridade.

Entre os sacrifícios expiatórios estava o *sacrifício pelo pecado* (*hattâ't*), em que o sangue desempenhava papel mais importante e tinha valor expiatório, “porque o sangue é a vida do corpo; Eu vo-lo dou para fazer expiação no altar pelas vossas vidas, pois o sangue é que faz expiação, porque é vida” (Lv 17,11). Porque o sangue era vida, podia dar a vida e, neste caso particular, servir de antídoto à morte e a

---

<sup>48</sup> Cf. R. de VAUX, Les sacrifices de l’Ancien Testament (Gabalda; Paris 1964); IDEM, Instituciones del Antiguo Testamento (Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura 63; Herder; Barcelona 1976) 532-535.545-546. Para uma bibliografia exhaustiva sobre o sacrifício na Bíblia (de 1969 até 1991), consulte-se o estudo de V. ROSSET, em Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (J.C.B. Mohr; Tübingen 1992) 107-151.

tudo o que era factor de morte. Podia, portanto, permitir a reintegração daqueles que tinham sido excluídos da presença de Deus. A esta prática e concepção teológica refere-se Heb 9,22: “sem derramamento de sangue não há remissão”. O facto de as gorduras se queimarem no altar e de os sacerdotes comerem da “vítima pelo pecado como coisa sacratíssima” (Lv 6,18-22) contradiz a teoria segundo a qual a vítima ficaria carregada com o pecado do oferente e se converteria ela própria em “pecado”. Não é assim. A vítima era agradável a Deus, que, em consideração para com esta oferenda, se dizia apagar o pecado.

A outra forma de sacrifício expiatório era o *sacrifício de reparação* de uma ofensa (*'âdâm*). Ia acompanhado de uma multa e da restituição à pessoa prejudicada. Contrariamente aos outros, os dois sacrifícios expiatórios nunca saíam da iniciativa do oferente; eram fixados pela autoridade sacerdotal, em função do género de ‘delito’ e das circunstâncias.<sup>49</sup>

O conceito de *expição* costuma ser mal entendido na linguagem corrente, reflectida nos dicionários: “acção de remir uma culpa, um pecado, por meio de penitência, castigo ou pena; castigo ou sofrimento recebido, imposto ou aceite como compensação de uma falta”.<sup>50</sup> Algumas destas fórmulas são resultado e causa do descrédito do culto sacrificial. E denunciam a pouco aceitável imagem de um deus vingativo que, para fazer as pazes com o culpado, exige a sua punição e reparação: que pague pela sua falta ao preço do sofrimento ou da vida. Isto denunciaria uma religião onde impera o medo, o pecado e o sentido de culpa.

Com o conceito veterotestamentário de sacrifício como pano de fundo, atenhamo-nos primeiro ao que querem dizer os textos do Novo Testamento, para depois tirarmos as consequências relativamente à morte de Jesus como sacrifício.

#### 4.1.1. *Análise dos textos fundadores*

Os autores do Novo Testamento fizeram da morte redentora de Jesus diversas leituras, com variadas expressões e imagens.<sup>51</sup> Deram-lhe colorido sacrificial? Esta pergunta não recebe deles uma resposta linear.

<sup>49</sup> Cf. Ch. GRAPPE – A. MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais bibliques 29; Labor et fides; Genève 1998) 16-45.

<sup>50</sup> Dicionário da língua portuguesa contemporânea (Academia das Ciências de Lisboa – Fundação Calouste Gulbenkian; Verbo 2001).

<sup>51</sup> Ver panorâmica das diversas interpretações em G. BARTH, *Der Tod Jesu Christi im*

A carta aos Hebreus não narra a celebração da última ceia. Conserva, porém, palavras coincidentes com as expressões usadas pelas tradições sobre “a ceia do Senhor” (1Cor 11,20), que definem o sentido da sua morte. Ela não teria sido um acidente imprevisível: Jesus “aboluiu o pecado pelo sacrifício [*thysía*] de si próprio..., ofereceu-se [*prosféro*] uma só vez pelos pecados de muitos” (9,26.28), fez do dom da sua vida uma oblação.<sup>52</sup> É um eco das palavras de Jesus sobre o cálice segundo a tradição de Mateus/Marcos: “este é o meu sangue derramado por muitos para a remissão dos pecados”.<sup>53</sup>

E retoma explicitamente expressões trazidas de Is 53,5.10-12 sobre o “Servo de Yahvé”: “se ele der a própria vida como sacrifício de expiação (*’âdâm*), verá descendência...”. Aqui a tradução grega dos *Setenta* tinha dado volta ao texto, relendo-o para os novos leitores em termos de “dar (uma oferenda) *pelo pecado*”: esse sacrifício produziria a reconciliação de Deus com os homens e a justificação deles.<sup>54</sup> A tradução grega tinha acrescentado mais em 53,12: “ele tomou sobre si (*anaféro*) os pecados de muitos e *foi entregue por causa dos pecados deles*”, numa função redentora, vicária, em vez de muitos.<sup>55</sup> Assim, o profeta ainda recorreu a uma categoria conhecida, como metáfora para exprimir uma realidade indizível, o valor universal do sacrifício do Servo. Todavia, a fé já não tinha em consideração o sangue de vítimas animais, que representava ritualmente o compromisso do povo; nem via como objectivo do plano de Deus o sofrimento do “Servo” fiel, mas sim a salvação “de muitos”. Esse plano diz-se aceite e realizado pelo compromisso *vivido* de um homem que realiza “a aliança do povo” (Is 42,6). Assim, o Servo de Deus não aparecia como uma espécie de bode expiatório, mas “suportava” as consequências dos pecados de outros com a doação pessoal da própria vida.<sup>56</sup> A linguagem

---

Verständnis des Neuen Testaments (Neukirchen-Vluyn 1992); J. JEREMIAS, La última cena. Palabras de Jesús (Cristiandad; Madrid 1980) 247-254; IDEM, El mensaje central del Nuevo Testamento (Verdad e imagen 25; Sígueme; Salamanca 1972<sup>2</sup>) 39-58.

<sup>52</sup> O verbo usado é *prosféro*, o verbo da “oblação/oferta sacrificial (*prosforá*)” (ver Heb 10,10): cf. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (W. BAUER; Translated and Edited by W.F. ARNDT – F.W. GINGRICH) (The University of Chicago Press; Chicago – London 1973<sup>14</sup>).

<sup>53</sup> Mt 26,28; Mc 14,24.

<sup>54</sup> Cf. S. VIRGULIN, “I sacrifici nell’AT”, La cena del Signore (S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 7; EDB; Bologna 1983) 34-35.

<sup>55</sup> Cf. P. GRELOT, Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l’herméneutique (Lectio divina 103; Cerf; Paris 1981) 98-111.

<sup>56</sup> Cf. C. DOHMEN, “The Suffering Servant and the Passion of Jesus”, *Communio* 30 (Fall

cultural era herdada, a realidade era nova, incarnada numa pessoa: passa-se definitivamente do ritual ao pessoal e existencial. A cultura sacrificial e expiatória do rito do sangue ficava ultrapassada já aqui.

Ora, segundo a carta aos Hebreus, Jesus ter-se-ia apropriado deste plano divino.<sup>57</sup> Mas o facto de Mateus dizer “o perdão dos pecados” fruto directo da “nova aliança selada no meu sangue” deixa pensar que a menção da “remissão dos pecados” alude sobretudo à intuição profética de Jeremias 31,34 e de Ezequiel 36,25, de uma nova aliança, cuja característica era o “perdão dos pecados”, numa nova e decisiva intervenção salvadora de Deus a favor do seu povo. Com esta alusão, Mateus não pretende afirmar que Jesus paga a Deus uma espécie de indemnização pelos danos causados pelos pecados. Aliás, no contacto com os pecadores, Jesus nunca lhes menciona a necessidade de expiarem os pecados passados, como se tivessem de pagar por eles um preço a Deus. Ao contrário, aponta-lhes o amor misericordioso do Pai, que gratuitamente oferece o perdão e liberta o homem do seu passado deficiente. Mateus vê a morte de Jesus na cruz, já anunciada na última ceia, como a realização salvífica da reconciliação de Deus com os homens pecadores.

O próprio Paulo não é muito explícito em aplicar à morte de Jesus o qualificativo de “sacrifício”. Quando em Gl 2,20 diz que “ele me amou e se entregou por mim” e em Gl 5,25 diz que “Cristo amou a sua Igreja e se entregou por ela”, não se pode entender que fale expressamente em categorias sacrificiais. Esta linguagem não estabelece nenhuma relação directa entre a morte de Jesus e o ritual sacrificial antigo. Amar uma pessoa e entregar-se por ela não constitui um ‘sacrifício’ em sentido ritual. É um gesto de generosidade, situado no relacionamento existencial entre pessoas, e exprime uma riqueza de vida e experiência humana. “Morrer pelos pecados” ou “por mim” é uma entrega de amor. Na morte de Jesus, em vez de dominar a ideia de expiação da ira de Deus ameaçadora, emerge a expressão do amor de Deus, só contraposto pela hostilidade e rejeição

---

2003) 460-462. Sobre “o Messias sofredor” também na literatura targúmica e rabínica, cf. J.D. LOURENÇO, «Humilhação-Exaltação» do Servo em Is 52,13-53,12 e sua interpretação no judaísmo antigo (Lisboa 1986) 79-89.

<sup>57</sup> Mesmo assim, é difícil decidir se esta proximidade das palavras de Jesus das referentes ao Servo sofredor indicaria, no entendimento da carta aos Hebreus e de Mateus, que ele viu a própria morte nos termos da anunciada pelo poema do Servo de Yahvé. Cf. P. GRELOT, *Une lecture de l'épître aux Hébreux* (Lire la Bible 132; Cerf; Paris 2003) 83-85.

humana. E aqui, em Paulo, à entrega amorosa da vida por parte de Jesus surge associada a sua ressurreição, como elemento constitutivo da reconciliação de Deus com os pecadores, que pressupõe o seu amor por eles.<sup>58</sup>

Este é um elemento importante para compreender o sentido da morte de Jesus: ela só é interpretada como salvífica ao ser ligada à sua ressurreição. A ideia que fica de alguns textos é que a morte por si só não traz consigo o perdão dos pecados: “se Cristo não ressuscitou, a vossa fé é vã e continuais nos vossos pecados” (1Cor 15,17). O que elimina o pecado é a vida nova, participação na vida do Ressuscitado.<sup>59</sup> Ou seja, Paulo estende o significado salvífico da morte à ressurreição: Deus não dá a salvação na morte, mas superando a morte na ressurreição. A morte complementa-se com a ressurreição. Isto era novo relativamente ao culto sacrificial do Antigo Testamento e em relação à ideia pagã da morte expiatória de pessoas.

A afirmação de Ef 5,2, “Cristo amou-nos e entregou-se por nós em oblação e sacrifício [*prosfórán kai thysían* (original grego), *oblationem et hostiam*, na Vulgata latina] de suave aroma a Deus”, pode surpreender. De facto, Paulo usa estes termos rituais para exprimir o ideal cristão de oferta a Deus e de caridade fraterna,<sup>60</sup> mas não em relação à paixão de Jesus. O uso de “oblação e sacrifício” poderia explicar-se por ter sofrido contaminação dos elementos da última ceia, em que o pão evoca uma oferta sacrificial (agrícola) e o sangue evoca um sacrifício cruento. Mas essa linguagem não necessariamente entendia a morte de Jesus ou a eucaristia como um sacrifício do género dos oferecidos segundo o ritual do Antigo Testamento. No fundo, este sacrifício agradável a Deus é o amor do Cristo, o amor que ele *nos* mostrou com a entrega da sua vida a nosso favor.<sup>61</sup> A interpretação paulina da morte de Jesus não passa principalmente pelo sistema e pelas categorias sacrificiais do templo. Deu mais valor à aliança, como se percebe na sua narração eucarística. Ora, a aliança, na medida em que é qualificada como “nova”, rompe com os esquemas antigos, incapazes de conterem a experiência cristã.

Uma tradição cristã muito primitiva, retomada por Paulo (“transmiti-vos o que eu próprio recebi”), afirma “que Cristo morreu pelos nossos

<sup>58</sup> Ver especialmente Rm 5,6-11; 8,31-39; 2Cor 5,14-15.

<sup>59</sup> Rm 4,25; 6,8-10; 8,2.

<sup>60</sup> Rm 12,1; Fl 2,17; 4,18.

<sup>61</sup> Assim é entendida esta afirmação paulina por H. SCHLIER, Carta a los Efesios (Biblioteca de estudios bíblicos 71; Sígueme; Salamanca 1991) 304-305.



pecados, segundo as Escrituras” (1Cor 15,3). Ela torna manifesto que o carácter salvífico da morte de Jesus forma parte da pregação evangélica anterior a Paulo. Mas não implica carácter sacrificial expiatório. Lucas, que terá conhecido essa tradição, não fala da morte redentora de Jesus em termos de sacrifício pelos pecados. Em vez disso, atribui a Paulo a afirmação: “a Igreja de Deus que Ele adquiriu com o sangue do próprio Filho”.<sup>62</sup> Esta fórmula, todavia, não fala directamente de expiação; fala de *aquisição* do povo, palavra usada no Antigo Testamento para exprimir a libertação de Israel no Êxodo. O silêncio de Lucas sobre a expiação e a sua reserva acerca do sacrifício podem ter sido influenciados pela sua mentalidade grega e pela dos seus destinatários, já que para os gregos do séc. I um sacrifício humano era bárbaro e a morte não tinha valor expiatório.

Até aqui, a busca de expressões ou contextos neotestamentários com carácter sacrificial deu escassos resultados. Mas, dois textos obrigam os exegetas a mais cautelas. Trata-se de 1Jo 2,1-2 e 4,9-10:

Se alguém pecar, temos junto do Pai um advogado, Jesus Cristo, o Justo. Ele é a *expiação dos nossos pecados*, e não somente dos nossos, mas também dos de todo o mundo.

Em todo o Novo Testamento, a palavra *hilasmós* (*hilasmós peritōn hamartiōn hemōn*) só aparece duas vezes aqui, nesta fórmula, idêntica em ambos os textos. O seu sentido torna-se mais claro à luz do paralelo 1Jo 1,7 (“o sangue do seu Filho Jesus purifica-nos de todo o pecado”) e da sua semelhança com Rm 3,25:

Todos são justificados pelo dom da sua graça em virtude da redenção realizada pelo Ungido Jesus. Deus pô-lo diante de nós como *lugar onde se expiam os pecados* [*hilastérion*] pelo seu próprio sangue, [expiação] que actua mediante a fé; foi assim que [Deus] mostrou a sua justiça, tendo passado por alto os pecados cometidos anteriormente.

Jesus aparece como aquele que realizou a remoção/perdão dos nossos pecados. A consequência disso é a eliminação da culpa e a restauração da amigável relação de Deus connosco, porque nos foi retirado o impedimento para a relação com Ele. Mas não se especifica como. João não faz aqui nenhuma alusão à parafernália dos sacrifícios

---

<sup>62</sup> Act 20,28. Em nota, a Bíblia de Jerusalém observa que a tradução à letra seria: “... que Ele adquiriu com o seu próprio sangue”; como isto não se pode dizer de Deus, há que admitir que “próprio” está usado substantivamente: “o sangue do seu próprio (Filho)”, ou então que o pensamento desliza da acção do Pai para a do Filho.

do Antigo Testamento. É verdade que *hilasmós* pertence ao vocabulário dos *Setenta*, que ocasionalmente podia exprimir o sacrifício expiatório. Mas “traduzi-la por ‘oferta pelo pecado’ seria introduzir uma precisão etimológica, não justificada pelo uso da palavra no Antigo Testamento. O sentido é antes este: na morte de Jesus Deus revelou o perdão dos nossos pecados, um acto do seu amor gratuito e de misericórdia”.<sup>63</sup> No fundo, encontra-se aqui, mais palidamente do que em Rm 3,25, a ideia de que o dia da morte de Jesus é o grande dia da reconciliação.<sup>64</sup>

O evangelho conserva este dito de Jesus: “o Filho do homem não veio para ser servido mas para servir, dando a sua vida *em resgate* por todos”.<sup>65</sup> Possivelmente, tem em mente o Servo de Yahvé de Is 53,10-12.<sup>66</sup> O termo “resgate”, em contexto religioso, evoca a redenção como preço a pagar à divindade em compensação ou em lugar de alguém.<sup>67</sup> Mas aqui parece mais uma metáfora que visa directamente significar a aquisição custosa (a tomar bem a sério) e a redenção ou salvação do novo povo de Deus, não obrigando em princípio a interpretar a morte de Jesus pela multidão com sentido sacrificial. Esta ideia também está presente na carta a Tito 2,14 (“ele entregou-se por nós para nos resgatar de toda a maldade e para purificar para si um povo eleito”). Mesmo assim, o autor não parece estar a pensar em termos de redenção vicária, substitutiva.

De qualquer forma, se compararmos a tradição dessa passagem em Mt e Mc com a de Lc, vemos que Lucas a situa no contexto da última ceia e omite o dito sobre “o Filho do homem” (Lc 22,25-27) na sua referência ao resgate. Entre Mc e Lc o paralelismo é perfeito, excepto nessa omissão por parte de Lucas: nele, a ideia que domina e remata a perícopa é a do serviço: “eu estou entre vós como quem serve”. Dessa forma, Lucas punha em realce o significado salvador da existência terrena e da morte de Jesus, como um serviço à pessoa.

<sup>63</sup> B. VAWTER, “The Johannine Epistles”, The Jerome Biblical Commentary, II (eds. R.E. BROWN - J.A. FITZMYER - R.E. MURPHY) (Prentice-Hall; Englewood Cliffs, NJ, 1968) 407.

<sup>64</sup> Cf. J. ROLOFF, “Hilastérion expiatorio, don expiatorio, lugar de expiación”, Diccionario exegético del Nuevo Testamento, I (eds. H. BALZ - G. SCHNEIDER) (Biblioteca de estudios bíblicos 90; Sígueme; Salamanca 2001<sup>2</sup>) 1990-1993.

<sup>65</sup> Mt 20,28; Mc 10,45.

<sup>66</sup> Pelo menos parece que “os textos do N.T. mais ou menos claramente interpretam a morte de Cristo à luz da figura do Servo de Jahvé”: M.I. ALVES, “A morte de Cristo à luz da figura do Servo de Jahvé”, A cruz, sinal de redenção (J. FREITAS FERREIRA e outros) (Fundamenta 2; Didaskalia; Lisboa 1986) 167; cf. pp. 157-168.

<sup>67</sup> É esta a interpretação de, por exemplo, L. SABOURIN, Il vangelo di Matteo. Teologia e esegesi (Paoline 1977) 853: “Pelo dito de Jesus [de Mt 20,28] ficamos a saber que o resgate será pago com a vida do Filho do homem oferecida em sacrificio”.

Mas temos de voltar à carta aos Hebreus, o escrito que mais se deteve a relacionar a morte de Jesus com os sacrifícios do Antigo Testamento. Mas essa relação é por contraposição. Com a sua linguagem tipológica, parece assemelhar a morte de Jesus ao ritual sacrificial antigo. Na realidade, está a acabar com ele para sempre. Com todo o Novo Testamento, afirma peremptoriamente a insuficiência e a ineficácia dos sacrifícios ordenados pela antiga lei,

pois é impossível que o sangue de touros e bodes apague o pecado... *Sacrifícios e holocaustos, oblações e sacrifícios pelo pecado não os quiseste nem te agradaram* – apesar de serem oferecidos segundo a lei. *Então* – acrescenta – *eis que venho para fazer a tua vontade*. Ab-roga assim o primeiro para instaurar o segundo [culto]. E foi por essa vontade que nós fomos santificados pela oferta [*dia ts prosforās*] do corpo de Jesus Cristo, feita uma vez para sempre. Os sacerdotes apresentam-se diariamente, oferecendo muitas vezes os mesmos sacrifícios [*prosféron thysias*], que são totalmente incapazes de apagar os pecados. Ele, ao contrário, ofereceu pelos pecados um único sacrifício [*prosféro thysían*]... Com uma única oferta [*prosforā*], ele tornou perfeitos para sempre os que são santificados.

E o autor da carta continua a sua argumentação, inserindo-a na espiritualidade da aliança. Para isso, cita de novo o célebre anúncio da “nova aliança” em Jeremias, que Heb 8,7-12 já tinha citado, na mais longa citação de Jer 31,31-34 em todo o Novo Testamento:

É o que o Espírito Santo também nos atesta. De facto, depois de ter dito: *esta é a aliança que estabelecerei com eles quando chegarem aqueles dias*, o Senhor diz: *ao dar as minhas leis, gravá-las-ei nos seus corações e nas suas mentes, e não voltarei a recordar-me dos seus pecados e das suas iniquidades*. Ora, onde há perdão dos pecados, já não há necessidade de oferendas pelo pecado.<sup>68</sup>

A carta aos Hebreus deixa assim a impressão de que a morte de Jesus aponta para o fim de toda a violência e de todos os sacrifícios sagrados; ela não foi um sacrifício de expiação no sentido de uma substituição ritual, em vez dos pecadores,<sup>69</sup> nem se parece aos «sacrifícios» de

<sup>68</sup> Heb 10,4.8-18.

<sup>69</sup> Esta interpretação não é pacífica. J. JEREMIAS entende como expiatório o sentido das palavras de Jesus na ceia: “Jesus faz do pão partido um signo do destino do seu corpo e do sangue da uva um signo do seu sangue derramado. «Vou para a morte como a verdadeira vítima pascal» - este é o

animais imolados: foi exactamente o contrário, a execução de uma condenação. Sacrifício era um acto de «con-sagração» ritual, realizado num lugar santo. Ao contrário, as execuções de condenações eram actos de «des-sagração», de rejeição completa e infamante; por isso, efectuavam-se fora da cidade santa. Foi o que sucedeu com Jesus, que morreu “fora das portas da cidade”,<sup>70</sup> fora do âmbito das instituições judaicas.

Desta forma, surgia *uma nova ideia de «sacrifício»*, isto é, de *oblação sacerdotal*, de conteúdo novo. Segundo a carta aos Hebreus, a finalidade das oblações não era provocar uma mudança na atitude de Deus, mas obter a transformação interior do oferente. Só que as antigas eram radicalmente ineficazes em vista da purificação das consciências<sup>71</sup> e, portanto, em vista da autêntica relação com Deus. Ao invés, a oblação de Jesus consistiu em abrir-se à acção de Deus, com amor agradecido de Filho e com plena docilidade ao plano salvífico do Pai. Assim, tornou-se “causa de salvação eterna para todos os que lhe obedecem” (Heb 5,9-10).

O grande defeito do culto sacrificial antigo era que permanecia irremediavelmente *externo*: só se ofereciam coisas materiais (Heb 9,10). O sumo-sacerdote entrava no santuário “com sangue alheio” (Heb 9,25). Uma oblação pessoal não era possível, porque a oferenda apresentada a Deus devia ser “sem mancha”. Ora, o sacerdote, pecador, era indigno de ser oferecido; nem tinha a perfeição espiritual indispensável para elevar-se até Deus (Lv 4,26). Logo, tal liturgia não chegava a Deus, nem tinha eficácia real para os pecadores.

Ao contrário, a oferenda de Jesus foi *pessoal*, como resulta do relato da última ceia: ele ofereceu o seu próprio corpo e sangue aos discípulos. “Entrou no santuário..., não com sangue de bodes ou vitelos, mas com o seu próprio sangue...; ofereceu-se a si próprio sem mancha”, “santo e inocente”, livre de qualquer cumplicidade com o pecado.<sup>72</sup> Portanto, era digno de efectuar esta oferenda, porque perfeitamente digno de se apresentar diante de Deus, capaz de oferecer a sua vida, porque tinha em si toda a força do amor de Deus. Oferecendo-se uma vez por todas e de forma única pela nossa santificação,<sup>73</sup> assinava o fim dos sacrifícios rituais, desfazendo em si a razão de ser dos outros sacrifícios religiosos, ineficazes e definitivamente não agradáveis a Deus.

---

sentido da última acção simbólica de Jesus... Por meio desta acção simbólica, anuncia o carácter expiatório da sua morte”: La última cena. Palabras de Jesús (Cristiandad; Madrid 1980) 246.

<sup>70</sup> Heb 13,12; cf. Lv 24,14.

<sup>71</sup> Heb 9,9; 10,1-2.4.11.

<sup>72</sup> Heb 9,12.14; 7,26; 4,15.

<sup>73</sup> Heb 7,27; 9,12; 10,1.

Mas, outro elemento essencial dos sacrifícios do culto antigo era meio usado pelos sacerdotes para fazerem chegar a Deus a oferenda: o fogo do altar, que transformava os animais imolados em fumo que se elevava para o céu como “perfume agradável” (Ex 29,18). Todavia, segundo as tradições bíblicas, só um fogo descido do céu era capaz de levar consigo as oblações.<sup>74</sup>

É preciso redescobrir esta intuição profunda sobre a essência dos sacrifícios. De facto, hoje predomina um sentido negativo de «sacrifício», reconduzido à destruição, ao sofrimento e à privação penosa: separando o rito do seu sentido positivo, torna-se mero formalismo, criticado pelos profetas e por Jesus.<sup>75</sup> Etimologicamente, porém, significa «tornar sagrado». A Bíblia deixa entender que «sacrificar» era um acto tão positivo que não podia ser realizado só pelo ser humano. Só Deus podia ‘tornar sagrado’, comunicando a sua santidade. Então a oblação sacrificial valorizava a pessoa oferente, porque lhe infundia a santidade divina. E, para a oferenda apresentada se tornar sagrada, era necessária a intervenção de Deus que a transformasse e fizesse subir para Ele por meio do seu fogo divino.

Essa interessante intuição ficava, porém, a meio caminho: entendia o fogo divino de modo material. O autor da carta aos Hebreus, meditando no mistério pascal de Jesus Cristo, descobriu o sentido do símbolo, intuindo que o fogo de Deus não é físico; é o Espírito Santo e santificador, que santifica a oferenda: Jesus “com um Espírito eterno ofereceu-se a si mesmo sem mancha a Deus” (Heb 9,14). Para aceder a Ele, necessita-se, não uma combustão física, mas a transformação do coração, que só pode ser operada pelo seu Espírito. Esta oblação de Jesus – que, para corresponder ao amor do Pai, deu a vida pelos seus irmãos pecadores (Fl 2,8) – desencadeou um novo dinamismo de reconciliação e de comunhão: o dinamismo da nova aliança, que se nos comunica na eucaristia, sacramento de comunhão.<sup>76</sup>

Posto isto, a carta aos Hebreus não nos permite encaixar a morte de Jesus nos esquemas sacrificiais do Antigo Testamento. É verdade

---

<sup>74</sup> Lv 9,24; Jz 6,21; 1Re 18,23-24.30-38; 1Cro 21,26; 2Cro 7,1. Ver ainda Nm 11,1; 16,35.

<sup>75</sup> Mt 5,23-24; 9,13; 12,7-8.

<sup>76</sup> Cf. A. VANHOYE, “La novità del sacerdozio di Cristo”, *La civiltà cattolica* 149 (1998) 16-27; IDEM, *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (Cerf; Paris 1969) 306-387.

que tudo o que o Antigo Testamento visava para a fé teve cumprimento de forma eminente em Jesus. Mas, as analogias com mártires, com o sofrimento do Servo de Yahvé, com os sacrifícios expiatórios pela culpa são só representações auxiliares para a interpretação da morte de Jesus.<sup>77</sup> “Sem dúvida, o autor inspira-se na linguagem sacrificial do Antigo Testamento e chega ao ponto de chamar Jesus sumo-sacerdote. Mas, com isso não queria inscrever o acto de Jesus entre os sacrifícios. Declarava, antes, que estes já eram vãos e inúteis (Heb 7,11.19; 9,9). Os sacrifícios não eram ‘categorias’ destinadas a interpretar a morte de Jesus. Elas são simplesmente utilizadas como trampolim para realçar a novidade única do gesto realizado uma vez por todas. A carta aos Hebreus não é «a primeira teologia sacrificial» do cristianismo”.<sup>78</sup>

Esta multiplicidade e diversidade de expressões significa que os escritores do Novo Testamento sentiram que o vocabulário e as imagens eram insuficientes para interpretar o imenso sentido da morte de Jesus, “entregue por nós”. Ao variarem as imagens, deixam entender que cada uma delas por si era deficiente para esgotar o mistério da morte de Jesus. Isso levou-os a recorrer, embora raramente, ao vocabulário cultural e sacrificial ou a termos que o evocavam. Em todo o caso, efectivaram uma evolução semântica: só utilizam os termos culturais para descrever antigos ritos de Israel; e a termos antigos deram conteúdos novos, ocasionados pela novidade de Jesus Cristo.<sup>79</sup> Não podemos aqui esquecer que a simbolização em geral e a do sacrifício em particular é um processo evolutivo contínuo. A acção simbólica do sacrifício, sempre dentro da linha de base, foi sendo carregada de conteúdos levemente novos, desde os povos não bíblicos ao Israel do Antigo Testamento, passando pela nova visão de Jesus e dos escritores do Novo Testamento até às sucessivas teorias teológicas e à sensibilidade de hoje.

Tudo somado, os escritores do Novo Testamento não parecem interpretar a morte de Jesus como um sacrifício propriamente dito. Essa interpretação teológica aconteceu posteriormente na história da teologia. Os termos sacrificiais do Antigo Testamento usados no Novo

---

<sup>77</sup> Cf. H. COUSIN, O profeta assassinado. História dos textos evangélicos da paixão (Biblioteca de estudos bíblicos 1; Paulinas; São Paulo 1978) 203-212.

<sup>78</sup> X. LÉON-DUFOUR, Face à la mort Jésus et Paul (Parole de Dieu; Seuil; Paris 1979) 171-172.

<sup>79</sup> Sobre a mudança de sentido da linguagem sacrificial na passagem do Antigo para o Novo Testamento, leia-se J. DELORME, “Sacrifice, sacerdoce, consécration”, *Recherches de science religieuse* 63/3 (1975) 343-366.

são imagens que não podem ser forçadas ao aplicá-las a Jesus, pois, se forçadas, quebram-se e não nos comunicam o que pretendiam exprimir. Ver, por exemplo, Jesus a carregar com os nossos pecados à maneira do bode expiatório de Levítico 16 é inadequado, pois este era considerado impuro e nem servia para o sacrifício. Foi por emparelhar a morte de Jesus com o rito do bode expiatório no grande ‘dia da expiação’ que algumas teorias teológicas pós-bíblicas chegaram a afirmar que, pelo facto de o bode ser “para Azazel” – um espírito maléfico que os hebreus pensavam habitar no deserto –, Jesus também teria pagado o seu tributo ao diabo. Ora, se na morte de Jesus houve solidariedade representativa e amor por nós, não houve substituição vicária.

#### *4.1.2. Jesus é aquilo que o sacrifício significava*

É evidente para o cristão que Jesus se entregou a uma morte ignominiosa pela salvação da humanidade. Mas as afirmações como esta é preciso dar conteúdos que façam sentido.

A atitude de Jesus em relação ao Pai realizou de forma superior o gesto de oferta e de abertura ao dom divino. Assim entendida, a vida e morte de Jesus poderia ser considerada o «sacrifício» perfeito, na medida em que corresponde à disposição religiosa fundamental de quem no Antigo Testamento oferecia um sacrifício: ele ofereceu ao Pai a vida e a morte num espírito de fé absoluta e de obediência perfeita à sua missão salvífica. E não descartamos a referência da palavra «sacrifício» à morte de Jesus no sentido que a linguagem corrente lhe dá: ‘sacrificar-se por alguém’, ‘sacrificar a vida por uma causa’, aspectos que não são estranhos à morte de Jesus. Se o sacrifício é um acto ritual simbólico que orienta o ser e a vida do oferente para Deus...; e se existir para Deus é a forma de existência humana em plenitude, nesse sentido a vida inteira de Jesus foi um sacrifício. Toda a sua vida foi uma referência contínua e uma tendência para Deus, feita de amor perfeito.

Mas, quando se diz que a morte de Jesus foi um sacrifício, é preciso fazer mentalmente uma transposição radical. Realmente, a vida e a morte de Jesus aparecem afastadas das práticas sacrificiais. Não reprovou os sacrifícios judaicos. Mas não ofereceu sacrifícios religiosos. Ia ao templo. Mas predisse a ruína desse lugar sagrado dos sacrifícios. Pertencia a um povo que os oferecia por meio de sacerdotes. Mas ao sacrifício cultural preferiu a reconciliação com Deus em dinâmica nova e apelando para uma

nova compreensão: “Ide aprender o que significa *amor/misericórdia quero e não sacrifício*... Se tivésseis compreendido o que significa *amor/misericórdia quero e não sacrifício*, não condenaríeis os que não têm culpa” (Mt 9,13; e 12,7). Não ensinou os discípulos à prática do sacrifício. Só na véspera da sua morte instituiu a eucaristia, que os seus seguidores deveriam viver em vez dos sacrifícios rituais. Aliás, já havia muito tempo que a fé dos profetas tinha intuído que a Deus não agradavam os sacrifícios rituais do seu povo, mas só o sacrifício de um coração contrito (Sl 51,18-19). Se Deus tinha rejeitado os holocaustos, como poderia exigir um último sacrifício sangrento como preço de salvação? Nem Jesus poderia pensar que Deus o queria castigar em nosso lugar.<sup>80</sup>

Anunciou o reino de Deus, que, de acordo com o sentido que Ihe deu, difere dos sacrifícios cruentos ou não cruentos, de comunhão ou de expiação. Pela sua mensagem e pelo seu comportamento, pela sua morte e por aquilo que Jesus é, unindo o dom da sua vida com o dom simbolizado na ceia, substituiu-se aos sacrifícios rituais e superou-os, abolindo todo o culto antigo que não fosse pessoal. É precisamente esse o significado do rasgar-se do véu do templo de alto a baixo.<sup>81</sup> Depois da destruição do templo, a morte de Jesus desencadeou no cristianismo primitivo uma dinâmica que implicou o desaparecimento do culto sacrificial. Os cristãos deixavam de ter sacerdotes na terra: tinham um sumo-sacerdote no céu. Não tinham sacrifícios: tinham um sumo-sacerdote que se ofereceu por eles de uma vez para sempre, pondo assim em evidência a inutilidade dos sacrifícios.

Se este movimento foi iniciado pelos cristãos vindos do paganismo, a ele se agregaram os judeo-cristãos depois do ano 70. O evangelho dos Ebionitas, apócrifo, de tendências gnósticas e judaizantes, resumia a missão de Jesus dizendo “que veio declarar: «vim abolir os sacrifícios, e, se vós não deixais de sacrificar, não se afastará de vós a ira»”.<sup>82</sup>

A não necessidade dos sacrifícios tradicionais no cristianismo primitivo associou-se também à nova realidade cultural e à nova linguagem

---

<sup>80</sup> Cf. Ch. GRAPPE – A. MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais bibliques 29; Labor et fides; Genève 1998) 47-86.

<sup>81</sup> Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45. Trata-se da cortina que separava os fiéis do “Santo dos Santos”, morada de Yahvé, onde só o sumo-sacerdote penetrava no grande dia da expiação (Ex 26,31-37).

<sup>82</sup> Fragmento 6: texto em A. de SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos* (BAC 148; Madrid 2002<sup>10</sup>) 52.



ritual que se foram impondo: a do baptismo e a da “ceia do Senhor”. Ambas surgiram de acções simbólicas relacionadas com a narração cristã primitiva da morte e ressurreição de Jesus. Este distanciamento em relação à lógica dos sacrifícios do Antigo Testamento reside na novidade da ressurreição, que não fazia parte da lógica dos sacrifícios de animais. Para a primitiva fé cristã na ressurreição de Jesus, se a sua morte fosse interpretada como sacrifício, teria de ser integrada segundo uma concepção que não era a do sacrifício do Antigo Testamento. Os muitos sacrifícios não foram substituídos por uma morte sacrificial única, mas pela superação desta morte na ressurreição.<sup>83</sup>

De Jesus em diante, os cristãos não voltam ao ritual. Só é aceitável “que vos ofereçais a vós próprios como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus: tal será o vosso culto espiritual [*logikós*]” (Rm 12,1), razoável, pertinente, uma vida de amor autêntico.<sup>84</sup> Este verdadeiro culto responde adequadamente ao próprio dom de Deus em Jesus e é celebrado pela Igreja quando “aprende de Cristo a oferecer-se a si própria”.<sup>85</sup> Jesus é afinal aquilo que o sacrifício pretendia efectuar, realizando eminentemente os dois movimentos que no sacrifício se cruzam num processo indivisível: a subida do oferente para Deus, simbolizada no dom que faz impregnada de amor, e a descida de Deus até ao oferente com a graça e o perdão. Tornou-se assim o intermediário perfeito entre o ser humano e Deus.

Por tudo o que ficou dito, e entendendo «sacrifício» em sentido próprio e ritual, não seria correcto dizer que Jesus se sacrificou. O «sacrifício» *torna sagrada* a oferta. Uma vez que Jesus na cruz corresponderia à oferta do sacrifício, sendo ele “o Santo de Deus”, não precisava de se *tornar sagrado*. Entendendo bem a expressão “morto pelos nossos pecados” e outras, excluímos o sentido de um sacrifício oferecido a Deus em compensação pela dívida do pecado e do castigo

---

<sup>83</sup> Cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo* (Biblioteca de estudios bíblicos 108; Sígueme; Salamanca 2002) 193; cf. pp. 160-194.

<sup>84</sup> Cf. X. LÉON-DUFOUR, “La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament”, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (X. LÉON-DUFOUR – A. VERGOTE – R. BUREAU – J. MOINGT) (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 4; Bruxelles 1979) 14-23.43-44. Sobre Rm 12, cf. também E. KÄSEMANN, *Ensayos exegéticos* (Biblioteca de estudios bíblicos 20; Sígueme; Salamanca 1978) 21-28.

<sup>85</sup> S. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, 10, 20: CCL 47, 294.

merecido.<sup>86</sup> Jesus é, ao máximo, vítima única no seu género (não sacrificial, mas do pecado humano!). Mas inaugurou uma nova ordem.

A visão da morte de Jesus como sacrifício, produzida por várias teorias teológicas pós-bíblicas – como sacrifício de propiciação, de expiação, de satisfação –, é melindrosa para a exegese bíblica e implica com a *imagem de Deus* que projecta, muito pouco de acordo com a revelação de Deus feita por Jesus (bastaria lembrar a parábola do filho pródigo). Essas expressões, ao condicionarem o perdão dos pecados e a salvação à necessidade de satisfazer materialmente uma dívida ou pena (por exemplo, com sangue) entram em contradição com a identificação de Deus como amor gratuito e misericórdia incondicional; e justificam-no com a necessidade de fazer justiça.<sup>87</sup> De facto, a mentalidade e as interpretações sacrificiais (em sentido ritual) da morte de Jesus, que prevaleceram durante muito tempo, devem-se à tendência a conceber a justiça de Deus à maneira da justiça humana, que é vindicativa e comutativa.

Se quisermos continuar a falar da morte de Jesus como de um sacrifício, é preciso entendê-lo segundo o esquema da vida que tem de passar pela morte, e não como um sacrifício segundo o esquema de expiação e do ritual de transferência (que transferia para um animal a culpa dos pecadores).<sup>88</sup> A morte de Jesus não é, em sentido próprio, um preço pago a Deus para restabelecer a harmonia entre Deus e o ser humano.

No âmbito desta temática, também se deve entender bem a afirmação cristã do Novo Testamento, de que “era preciso” que Jesus morresse para se cumprir o desígnio de Deus. Se ele chegou ao fim da sua

---

<sup>86</sup> É esta ideia tradicional de ‘sacrifício’ que se torna quase inaceitável à sensibilidade do mundo de hoje. Ver o debate “Diálogos sobre a fé” no jornal *Diário de Notícias* (16.11.2003 e 23.11.2003) 8-9, em que E.P. COELHO interroga: “Sobretudo seria necessário que este Deus tão exigente e caprichoso criasse em nós a ideia de uma dívida infinita, que nos leva ao sacrifício? Porque, no fundo, o que mais me custa em todo o discurso cristão é essa ideia de uma centralidade do sacrifício, isto é, da necessidade de abdicarmos de algo para subir um pouco mais na escala das coisas infinitas... Aceito mal essa espécie de economia do sacrifício em que é preciso sacrificar A para obter B”. A isto responde bem o Cardeal Patriarca J. POLICARPO: “No sentido bíblico e teológico, portanto religioso, sacrifício é algo que se oferece gratuitamente e por amor. Essa oferta, porque é dom, pode significar renúncia e mesmo sofrimento. Quem ama sentiu, alguma vez na vida, a beleza de se dar, mesmo sofrendo”.

<sup>87</sup> Cf. H. RICO, “A Paixão: nem Cristo sem cruz, nem cruz sem Cristo”, *Broteria* 158 (2004) 215-222.

<sup>88</sup> Cf. J.L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento (Estudio teológico de San Esteban: Glosas 7; San Esteban; Salamanca 1980)* 162-171. Apoia a sua posição em autores como C. Geffré, A. George, A. Vanhoye, J.M. González Ruiz, X. Léon-Dufour e outros.

missão foi por amor. Dizer, sem mais, que morreu por decisão divina poderia fazer de Deus uma espécie de tirano que ‘se vinga’ no próprio Filho dos pecados dos humanos.<sup>89</sup> O Deus de Jesus não é o deus Molok, que queria sacrifícios humanos. Na realidade, a morte de Jesus foi causada imediatamente pela maldade dos homens, que não entenderam nem resistiram à fidelidade coerente do Jesus que falava e agia em nome de Deus; ela foi o desenlace da longa perseguição empreendida contra os profetas e justos. A fé cristã descobriu nessa fidelidade a inauguração de um novo relacionamento com Deus e, com razão, viu essa morte, inevitável mas então aceite por Deus, como salvífica. Na lógica da nova aliança, o sangue derramado de Jesus não exigiu o sangue do pecador: foi a oferta total da vida para o salvar.

#### 4.2. *A compreensão da Eucaristia como sacrifício*

Dito isto sobre a forma de entender a morte redentora de Jesus, resta-nos agora perceber se as quatro tradições da última ceia de Jesus, que recordam a morte de forma sacramental, têm a intenção de apresentar a ceia como *sacrifício*. Assim tem sido vista a eucaristia por exegetas, teólogos, pastoralistas, místicos e na liturgia quotidiana.<sup>90</sup> Entendendo a morte de Jesus “pelos nossos pecados” (segundo a expressão de 1Cor 15,3) em sentido de expiação ritual veterotestamentária, foi dito que “isto vale também para a expressão ‘por vós’ da última ceia, que explicaria a morte de Jesus como morte expiatória no sentido mais tradicional... Quando no N.T. se fala do sangue de Cristo, fala-se dele... como interpretação cultural da sua morte enquanto morte expiatória... As palavras sobre o pão e o cálice são expressões paralelas que designam a morte de Cristo como expiatória, da qual os discípulos participam ao tomarem parte na comida e na bebida... A aliança do Sinai renova-se no sangue expiatório de Cristo. Embora a ideia de nova aliança tenha grande peso no contexto da última ceia, ainda é mais decisivo o carácter sacrificial da morte de Cristo: só porque os pecados de «muitos» são perdoados na morte expiatória de Cristo, se constrói uma nova aliança, depois de os pecados terem violado a antiga aliança”.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort Jésus et Paul* (Parole de Dieu; Seuil; Paris 1979) 139-172.

<sup>90</sup> Veja-se, por exemplo, M. NICOLAU, *Nueva Pascua de la nueva alianza. Actuales enfoques sobre la Eucaristía* (Studium; Madrid 1973) 179-227.

<sup>91</sup> U. WILCKENS, “Eucaristía y unidad de la Iglesia”, *Selecciones de teología* 20 n° 79 (1981) 191-192.

Desde a Idade Média e especialmente depois do Concílio de Trento, a teologia sacrificial da paixão de Jesus ligou-se estreitamente à teologia sacrificial da eucaristia, com contaminação recíproca: a eucaristia era vista como uma imolação real, embora não sangrenta, procurando ver-se nela a ideia de verdadeiro sacrifício, tal como se encontrava noutras religiões, judaica e até pagãs, vendo nela os diferentes elementos do sacrifício: oferenda, imolação, comida da carne da vítima. A encíclica *Mysterium fidei* de Paulo VI<sup>92</sup> e a *Ecclesia de Eucharistia* de João Paulo II ainda insistem na visão da eucaristia como sacrifício.

Mas, se se compreendem essas posições do magistério eclesial, tomadas para esclarecer aspectos deixados na sombra por alguns teólogos, hoje há razões exegéticas e pastorais para matizar essa visão ou para a encarar noutra óptica.<sup>93</sup> Realmente, Paulo e Lucas dizem: “isto é o meu corpo, dado/entregue por vós” e falam de “sangue da aliança derramado...”. Todavia, com esta afirmação, “Jesus não exprime imediatamente que o seu corpo vai ser oferecido em sacrifício de expiação vicária, como vítima ‘una’ por ‘todos’; e excluem a ideia de oferecimento de uma vida humana para aplacar Deus ofendido. A partir do contexto de morte em que a expressão se encontra, ela pode adquirir este sentido. Mas a *simbólica da alimentação* implica outra interpretação. A fórmula significa em primeiro plano: ‘eu dou-me em alimento para que vós vivais’. É este o sentido da expressão «por vós / em favor de vós», porque quando se come é para viver. Jesus declara que, para além da sua morte, aceite segundo o desígnio de Deus e por amor de todos nós, ele tem o poder de permanecer o nosso alimento de vida no universo novo da aliança”.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Cf. pp. 14-21 da colecção ‘Documentos pontifícios’ (União gráfica; Lisboa 1965).

<sup>93</sup> Cf. L.M. CHAUVET, “La dimension sacrificielle de l’eucharistie”, MD 123 (1975) 47-78.

<sup>94</sup> X. LÉON-DUFOUR, “Corps du Christ et Eucharistie selon Saint Paul”, *Le corps et le corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens* (Autores vários) (Paris 1983) 243. Entre os que interpretam a morte de Jesus como substitutiva, J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad; Madrid 1980) 247-254, fundamenta-se na significação da preposição grega hyper (por), vendo eficácia expiatória na morte de Jesus: “as fontes obrigam-nos a afirmar que é inconcebível que Jesus não tivesse uma ideia acerca do valor expiatório da sua morte. Portanto, Jesus na última ceia declara o significado da sua morte: é a morte substitutiva do Servo do Senhor que expia os pecados de todos os povos, uma morte que inaugura a irrupção da redenção final e põe em vigor a nova aliança divina” (p. 254). E na p. 261 afirma: “Segundo Paulo, o dom da eucaristia é participação na morte expiatória de Jesus”. Desde logo, se na expressão “sangue derramado por vós” se entende o “por vós” como uma preposição provinda da linguagem cultural do Antigo Testamento com função substitutiva, na realidade essa preposição pode ter o sentido de “em vosso favor”.

A ligação da ceia pascal de Jesus à sua morte confere à ceia um carácter único.<sup>95</sup> Ela é o memorial, sem par, de uma acção simbólica singular, que se coloca em descontinuidade em relação aos antigos sacrifícios. É como o testamento de Jesus, a sua última vontade em ordem aos que quiserem seguir o seu projecto de vida. E, enquanto no sacrifício expiatório se excluía o consumo da vítima imolada, na ceia precisamente o que acontece simbolicamente é consumir na mesa partilhada o pão e o vinho, como corpo e sangue de Jesus. O que se realiza na ceia quebra claramente a prática do culto veterotestamentário.<sup>96</sup>

Essencial para perceber se a eucaristia é um sacrifício é a *referência* que as quatro tradições da instituição fazem à *aliança* e à *nova aliança*. O Jesus histórico situa-se na linha dos profetas, cuja releitura da aliança abandona o aspecto sacrificial expiatório. Para os profetas, a aliança tem o seu acento essencial na comunhão do homem com Deus, à maneira da comunhão matrimonial entre Deus e o seu povo ou do relacionamento de amor incondicional de um pai/mãe para com o seu filho.<sup>97</sup> É um dom gratuito que apela para uma obediência de responsabilidade no amor. A intuição profética recupera o projecto do Deus do Sinai: vê-O a recriar a velha aliança em novos moldes, substituindo a lei compulsiva pela adesão do coração, as imposições de um código externo pela lei colocada no interior do ser humano, que será o próprio Espírito do Senhor:

Porei a minha lei no seu interior e nos seus corações a escreverei: serei o seu Deus e eles serão o meu povo...; Eu perdoo as suas culpas e dos seus pecados não voltarei a recordar-me.

Aspergir-vos-ei com água pura que vos purificará, de todas as vossas imundícies e idolatrias vos purificarei; dar-vos-ei um coração novo, infundirei em vós um Espírito novo...; infundirei em vós o meu Espírito e farei que vos comporteis segundo os meus preceitos.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Cf. J.C. das NEVES, Jesus Cristo. História e mistério (Franciscana; Braga 2000) 229-236.

<sup>96</sup> A carne sacrificial não era consumida pela comunidade dos oferentes, mas exclusivamente pelos sacerdotes. Nos sacrifícios expiatórios do grande dia da expiação, até os sacerdotes eram excluídos do consumo.

<sup>97</sup> Cf. Am 2,10; Os 2,16-17; 12,10; 13,17.20; Jer 2,2. Cf. M. DÍAZ MATEOS, “«Le hablaré al corazón» (Os 2,16)”, Selecciones de teología 35, nº 140 (1996) 272-278.

<sup>98</sup> Jer 31,33-34; e Ez 36,25-27; também Ez 16,6-14. Cf. P.-M. BOGAERT, “Loi(s) et Alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie”, La loi dans l'un et l'autre Testament (dir. C. FOCANT) (Lectio divina 168; Cerf; Paris 1997) 81-92; B. RENAUD, Nouvelle ou éternelle Alliance. Le message des prophètes (Lectio divina 189; Cerf; Paris 2002) 40-76.113-180.

Assim, a afirmação “este cálice é a nova aliança” aponta para uma aliança não sacrificial, que consiste, segundo Jer 31,31-33, em que a vontade de Deus fique gravada no coração dos humanos e lhes perdoe os pecados.

Além disso, o Dêutero-Isaías exprimiu os conteúdos da nova aliança em termos de nova criação.<sup>99</sup> Assim, a profecia de Isaías dava continuidade à de Jeremias e Ezequiel e completava-a. Mas ficava à espera de plena realização. Teve-a em Jesus de Nazaré. Quando ele disse “este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado por vós”, anunciava a realização total e definitiva da nova aliança na sua morte voluntária: um acto de fidelidade pessoal à aliança de Deus até ao derramamento do sangue.<sup>100</sup> Jesus evoca a sua vida entregue até à morte sem a conotação de um sacrifício cultural. É verdade que a acção eucarística é cultural e se realiza por meio de um ritual. Mas remonta à acção existencial de Jesus, cujo valor e sentido quer simbolizar. O sangue de Jesus simbolizava a aliança, não de forma figurativa, como no Sinai, mas realmente quando entregou o cálice e quando morreu na cruz.

De facto, a pregação de Jesus sobre o reino de Deus centra-se nos conteúdos da nova aliança entre Deus e o seu povo, como nova criação a partir do Espírito. As imagens do vinho novo, do novo banquete, das novas núpcias, do novo templo simbolizam a nova ordem de relações entre Deus e o ser humano, numa aliança absolutamente gratuita e de amizade. As críticas explícitas ao ritualismo formalista do templo de Jerusalém, que continuam as críticas proféticas no mesmo sentido, embora não visem abolir a liturgia sacrificial, põem em segundo plano as leis sabáticas, rituais, culturais e sacrificiais diante do plano salvífico de Deus através do seu Ungido. Aquele templo estava inabilitado para oferecer o verdadeiro perdão dos pecados. Jesus oferecia uma alternativa na ceia pascal.<sup>101</sup>

Assim sendo, Jesus não terá dado sentido sacrificial à sua última ceia. Ele conduziu a sua vida na linha dos profetas. A “nova aliança no meu sangue” só pode estar em consonância com a nova aliança anunciada pelos profetas, até porque o motivo da aliança se encontra nas quatro

---

<sup>99</sup> Is 42,1-9; 43,1; 44,1-5.24.

<sup>100</sup> Cf. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Academia christiana 17; Cristiandad; Madrid 1983) 198-206.

<sup>101</sup> Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico* (Biblioteca de estudios bíblicos 100; Sígueme; Salamanca 200) 451-484.

formulações da tradição sobre a ceia.<sup>102</sup> A autêntica intenção de Jesus no banquete pascal parece ser a de realizar um gesto profético, centrado na espiritualidade do banquete da nova aliança e do banquete do reino dos céus.<sup>103</sup>

O simbolismo de “beber o cálice” confirma que as palavras de Jesus sobre o cálice não se concentram na *expição do pecado*, mas na aliança de vida. Obviamente, supõe-se o perdão dos pecados. Mas é isso precisamente que já fazia parte do conteúdo da “nova aliança” anunciada por Jeremias e Ezequiel. O acento incide na aliança de vida. Insistindo na *purificação* sem ser como conteúdo da aliança, corre-se o risco de obscurecer e reduzir a intenção do relato da última ceia de Jesus, que na realidade é um convite a entrar na aliança que dá “a vida em abundância”. Comer o corpo e beber o sangue de Jesus no pão e no vinho consagrados é interiorizar existencialmente o perdão, que apela à conversão e à comunhão.

Na lei antiga, a aliança renovava-se por meio de um sacrifício. Na ceia de Jesus temos a aliança dele, da qual ele é o garante. Os discípulos participantes na ceia unem-se, comprometem-se com essa aliança: inserem-se no mistério da sua aliança, comungam com a sua vida e com a sua morte, máxima concentração do seu compromisso salvífico.<sup>104</sup>

Enquanto memorial e celebração da morte salvífica de Jesus, a eucaristia participa das qualidades dessa morte. Mas ela não exprime por meio de gestos a sua morte, acontecida uma vez por todas (Heb 9,12) e que não se reitera. “Não há novo acto de oferta de Cristo na missa. Supor por parte de Cristo uma nova oblação actual de si próprio em cada missa... é, parece, desconhecer o que uma presença de tipo sacramental tem de específico, em todo o caso, o valor único exclusivo e definitivo do sacrifício oferecido por Jesus na cruz”.<sup>105</sup> O sacramento não o repete, nem o ‘imita’. Simplesmente o torna presente.

---

<sup>102</sup> Cf. J.C. das NEVES, “A redenção à luz das narrativas da instituição da Eucaristia”, *Didaskalia* 14 (1984) 131-133; mesmo texto e paginação em *A cruz, sinal de redenção* (J. FREITAS FERREIRA e outros) (Fundamenta 2; Didaskalia; Lisboa 1986).

<sup>103</sup> Cf. J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús (Cristiandad; Madrid 1980) 227-240*; A. MARCHADOUR, *La eucaristía en la Biblia* (equipo «Facultad Teológica de Toulouse») (*Cuadernos bíblicos* 37; Verbo divino; Estella, Navarra 1983) 38-41.

<sup>104</sup> Cf. A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible* (*Lectio divina* 171; Cerf; Paris 1998) 208-214.237-246.

<sup>105</sup> K. RAHNER – A. AUSLING, *Le sacrifice unique et la fréquence des messes*, p. 36 : citado

O Concílio de Trento chamou à missa “verdadeiro e próprio sacrifício”.<sup>106</sup> Mas o sacrifício de Jesus na ceia não é verdadeiro sacrifício por se parecer a um modelo de “verdadeiro sacrifício”, a não ser que esse “verdadeiro sacrifício” seja a morte na cruz. “Hoje sentimo-nos insatisfeitos com a linguagem sacrificial da eucaristia pelo lastro veterotestamentário e arcaico que têm muitas das orações que se lêem na missa.”<sup>107</sup>

Quando Paulo afirma “sempre que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, proclamais a morte do Senhor até que ele venha”, não pensa na eucaristia como uma grandeza sacrificial autónoma, mas como um gesto sacramental de Jesus, que se devia tornar presente no futuro da Igreja. Paulo não diz “proclamais a morte de Jesus”, mas “proclamais a morte do Senhor”: não tem intenção de sublinhar o aspecto doloroso da paixão e morte do Jesus histórico (até porque a cruz para Paulo representa o triunfo de Deus), mas de sublinhar a salvação de Deus em Jesus Cristo, realizada no mistério pascal: diz que partilhar o pão e o cálice do Senhor é participar da salvação que Jesus realizou “por nós” mediante a sua morte. Não está a pensar num rito como memorial dum acto passado e doloroso sofrido por Jesus de Nazaré, mas na morte do Senhor enquanto salvífica, tornada presente de forma eucarística, para que os cristãos passem da morte para a vida.<sup>108</sup>

Enfim, problemático não é ver a eucaristia como sacrifício. O problema está nos conteúdos que se pensam ao identificar a eucaristia como sacrifício, também por se entender mal, negativamente, o sacrifício. É preciso entendê-lo bem e, assim, descobrir que, como a morte de Jesus, a eucaristia não encaixa em nenhum dos sacrifícios do ritual judaico. E nesse sentido ela não é um sacrifício. Falar da eucaristia como sacrifício supõe entendê-la por referência ao sentido da morte de Jesus acima apresentado, enquanto oferta do dom da sua vida de amor a Deus “por nós”, concentrado especialmente na sua morte salvífica, que a última ceia antecipava e a eucaristia re-presenta e actualiza. De facto,

---

por J.L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento* (Estudio teológico de San Esteban: Glosas 7; San Esteban; Salamanca 1980) 176.

<sup>106</sup>DS 1751.

<sup>107</sup>J.L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento* (Estudio teológico de San Esteban: Glosas 7; San Esteban; Salamanca 1980) 176.

<sup>108</sup>Cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de estudios bíblicos 32; Sígueme; Salamanca 1981) 197-205.



a última ceia pode meditar-se à luz da parábola do grão de trigo que morre dando a vida: o corpo de Jesus vai ser triturado como o grão e como a uva. Na ceia, Jesus oferece ao Pai, não a carne imolada e o sangue derramado, em sinal do castigo cumprido e da honra vingada. Ao Pai não agradaria a recordação renovada do assassinio do seu Filho. Essa ideia evocaria a relação de deuses ultrajados com homens revoltados, mas está deslocada quando se trata da relação filial de Jesus com Deus. O que ele ofereceu na última ceia foi a semente que aceita perder-se na terra para produzir muito fruto: ofereceu a sua morte ao Pai para dela fazer semente de vida. É isso o que os participantes oferecem a Deus na eucaristia: não a recordação dolorosa da paixão do Filho, mas os frutos de vida da sua morte, o testemunho visível da vida que ele nos deu e do amor fraterno que ele preconizou: oferecemos o corpo de Cristo que nos tornámos – como S. Agostinho gostava de repetir aos seus catecúmenos.<sup>109</sup> Neste sentido, e porque a eucaristia antecipa a realidade da cruz, ela pode ser vista como sacrifício, um “sacrifício de reconciliação”.<sup>110</sup>

## 5. A eucaristia, memorial da última ceia de Jesus

A tradição de Lucas e Paulo acrescenta às palavras de Jesus sobre o pão o mandato: “fazei isto em memória de mim”. Esta ordem de repetir o gesto de Jesus não significa acima de tudo a transmissão de um poder de celebrar. Ela queria realizar um memorial, que lança raízes na espiritualidade israelita da “recordação”.

Em Israel, o memorial realizava-se por meio da narrativa, que vai dando sentido aos gestos celebrativos. Narrar foi a maneira de o povo “recordar” as gestas do seu Deus, de edificar e adquirir a consciência histórica de continuidade salvífica e de deixar “memória das maravilhas de Deus” aos vindouros: era uma forma de gerar tradição. O não transmitir teria tido a grave consequência de “esquecer”, atitude que resultaria da ingratidão e da infidelidade (Sl 106,21-22) e conseguiria a perda do

---

<sup>109</sup>Cf. J. MOINGT, “La révélation du salut dans la mort du Christ”, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (X. LÉON-DUFOUR – A. VERGOTE – R. BUREAU – J. MOINGT) (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 4; Bruxelles 1979) 169-172.

<sup>110</sup>Oração eucarística III, Missal Romano (1992) 534.

carácter histórico fundamental e do sentido de história. Narrar os portentos de Deus também era uma forma de louvar, celebrar e agradecer. O narrar comemorativo tornava presentes ao transmissor e à comunidade cultural os feitos salvíficos pretéritos: permitia participar activamente neles.

Esta teologia constitui a raiz e o pano de fundo veterotestamentário e judaico da eucaristia.<sup>111</sup> Ignorá-lo dificulta a captação do essencial da sua celebração. A narração do passado dentro da eucaristia tem o sentido de *memorial*: sugere aos celebrantes que, ao “recordarem” um facto do passado (ceia, paixão, morte, ressurreição de Jesus), se devem sentir integrados nesse evento salvífico e participantes da vida definitiva que ele comunica.

Celebrar a ceia do Senhor como *memorial (anámnesis)* é entendê-la e vivê-la em linha com a tradição do memorial da Páscoa hebraica;<sup>112</sup> é *interiorizar* a sua efectiva presença na comunidade, presença que reúne, alimenta e dá vida.<sup>113</sup> Sendo a eucaristia *anamnese* da morte e ressurreição de Jesus, o mistério não se pode isolar da totalidade da sua vida. No pão e no vinho interioriza-se a recordação da história da salvação do povo de Deus e a recordação da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus. Salvífica não foi só a morte na cruz. Esta é o ponto culminante e a máxima transparência do amor de Deus em Jesus, como observa João ao iniciar a narração da paixão e morte dele: “tendo amado os seus que estavam no mundo, levou até ao extremo o seu amor por eles” (13,1). Mas, enquanto *memorial* dos derradeiros momentos da vida de Jesus na terra, a ceia sintetizava o passado, o presente e o futuro da sua vida;<sup>114</sup> enquanto antecipava a morte, tornava-se também o acontecimento que dava o sentido definitivo a todo o viver de Jesus. Cada dia que se celebra a eucaristia, *não se repete*, evoca e recorda simplesmente a

---

<sup>111</sup> Cf. J. des ROCHETTES, “Il «memoriale» nella tradizione ebraica”, *La cena del Signore* (S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 7; EDB; Bologna 1983) 75-86.

<sup>112</sup> Cf. F. FESTORAZZI, “La celebrazione della Pasqua ebraica (Es 12)”, *La cena del Signore* (S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 7; EDB; Bologna 1983) 9-22.

<sup>113</sup> Anamnese, que, ao menos na forma, corresponde ao hebraico zikkaron da Páscoa antiga, significa recordação, trazer ao coração, que em alemão (Er-innerung) tem a conotação de “interiorização”. Cf. W. SCHOTTROFF, “zkr Recordar”, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I (eds. E. JENNI – C. WESTERMANN) (Cristiandad; Madrid 1978) 710-725; e outrossim H.J. KLAUCK, “El «cuerpo de Cristo»: La comida del Señor en 1Co 10-12”, *Selecciones de teología*, 42, nº 168 (2003) 291-296.

<sup>114</sup> Cf. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Academia christiana 17; Cristiandad; Madrid 1983) 139-156.

última ceia: *revive-se* e *actualiza-se* o essencial do mistério e da missão de Jesus, particularmente o gesto redentor, levado a cabo na cruz.<sup>115</sup>

Realmente, a morte de uma pessoa é o corolário da sua vida, a síntese e como que a tradução de toda a vida. A morte será o que foi a vida; dá sentido à vida e recebe sentido dela. Antes de perguntarmos pelo sentido/valor da morte de alguém, temos de perguntar pelo sentido/valor da sua vida, sobre o que foi, o que fez, o que disse e como decorreu essa vida. Também no caso de Jesus, a sua vida é o princípio interpretativo da sua morte. Esta não fica iluminada só a partir da ressurreição mas também a partir da sua vida precedente. Vida, morte e glorificação de Jesus iluminam-se mutuamente.<sup>116</sup>

Os relatos da última ceia condensam, pois, toda a vida, a missão messiânica e toda a obra salvadora de Jesus e o sentido que elas têm para os discípulos. A comunhão de vida com os seguidores, manifestada ao longo de anos, recebia agora na última ceia uma densidade única e nova: o supremo dom da vida estabelecia a melhor comunhão. O gesto profético livre e assumido de Jesus na última ceia *só* recebe o seu sentido daquilo que ele pregou, anunciou e para o qual viveu toda a sua vida: o reino de Deus.<sup>117</sup> Aquela ceia é interpretada em função da sua morte e a sua morte em função do reino de Deus. Agora a eucaristia atrai para a celebração a vida passada de Jesus, acontece no presente e antecipa a morte e ressurreição que lhe seguiram. Simboliza um caminho de morte e um destino de vida.

Desta maneira, a eucaristia implica um aspecto de plenitude dos tempos: nela, passado, presente e futuro salvífico unem-se numa trama tridimensional indissolúvel, enquanto “recordação” do passado, “memória” presente e antecipação do banquete eterno: “digo-vos que a partir deste momento não beberei do produto da videira enquanto não chegar o reino de Deus” (Lc 22,18). A eucaristia é a mesa do reino de Deus e a sua essência constitutiva: pão da unidade e da fraternidade dos filhos de Deus no Filho de Deus.

---

<sup>115</sup>Cf. M. GESTEIRA, “Eucaristía y mística según el Nuevo Testamento”, *Revista de espiritualidad* 54 (1995) 39-44.

<sup>116</sup>Cf. J.L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento* (Estudio teológico de San Esteban: Glosas 7; San Esteban; Salamanca 1980) 15-42.

<sup>117</sup>Cf. J.L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento* (Estudio teológico de San Esteban: Glosas 7; San Esteban; Salamanca 1980) 75-115.

Divergindo ligeiramente desta revelação de Jesus transmitida por Lucas, Marcos 14,25 e Mateus 26,29 põem Jesus a declarar depois das palavras interpretativas sobre o vinho: “em verdade vos digo, nunca mais beberei do fruto da videira até ao dia em que o beber [Mt: convosco], novo, no reino de Deus [Mt: de meu Pai]”. Jesus fala aqui de uma novidade absoluta. O vinho novo simboliza o reino de Deus definitivo que vai chegar com a morte de Jesus. É aliás este o sentido simbólico que tem o vinho novo das bodas de Caná, o Espírito de Jesus, em oposição ao vinho velho dos judeus (Lei de Moisés e instituições representadas pelas seis talhas de pedra: Jo 2,1-12). A exclamação terminal de Jesus “tudo está consumado!” (Jo 19,30) abre o fluir do vinho novo das bodas de Caná e do reino de Deus.

Foi esta novidade que Jesus veio anunciar em palavras e acções e é ela que constitui os conteúdos teológicos do reino de Deus. Os judeus ficaram agarrados às suas talhas de pedra fria, aos seus odres velhos, às suas núpcias de jejum (tudo símbolos da velha aliança, fundada em ritos ultrapassados). Não souberam ou não quiseram vencer as barreiras culturais e religiosas que os dominavam. Para as vencer, Jesus entregou-se pela morte para que o seu gesto profético e divino os atraísse a uma visão nova do reino de Deus.<sup>118</sup> No pão eucarístico e por meio dele, Deus responde à nossa pergunta existencial ‘quem sou eu hoje e quem serei amanhã?’ Pão e vinho eucarísticos tornam-se símbolos de um futuro salvífico para nós em Jesus Cristo. A nossa vida tem sentido à luz da vida do Filho de Deus, simbolizada no memorial da sua morte e ressurreição, e é alimentada por ele.

O imperativo de Jesus “fazei isto em *memória* de mim” soa como um convite a aceitar a presença/alimento que gera e desenvolve nos discípulos uma vida semelhante à do seu Senhor.

## Conclusão

Os mitos de origem que queriam dar sentido à mortalidade humana e aprofundá-lo diziam que o ser humano não pode comer pão da vida, a

---

<sup>118</sup>Cf. J.C. das NEVES, “A redenção à luz das narrativas da instituição da Eucaristia”, *Didaskalia* 14 (1984) 113-137.

árvore da vida, planta da vida, ambrósia, nem beber bebida da vida, néctar, etc. E compreende-se por que o diziam: uma vez que comer “pão da vida” significava viver para sempre sem morrer, os mitos de origem contavam que o ser humano, fisicamente mortal, não tinha acesso a esse alimento, próprio exclusivamente dos deuses ou de Deus.

Jesus, prolongou enormemente a reflexão teológica iniciada pelos mitos de origem, dizendo que se pode e deve comer o “pão da vida”, identificando-o consigo próprio (“Eu sou o pão da vida”), e que quem o come vive para sempre (Jo 6,48-58). A comunhão dos participantes na refeição eucarística partilhada não é simplesmente a união de uns com outros como um ‘estar juntos’ na fé e na caridade. Isso é importante na medida em que for fruto da união de cada comungante com Jesus ressuscitado, que se dá como “pão da vida”. A partilha do pão eucarístico cumpre o seu sentido quando se entende e trata como ‘símbolo’, quando une o comungante do pão e do vinho com Jesus “dado por nós” e com a proposta de vida humanizante e fraterna, vivida por Jesus.

Isto entende-se melhor, captando a significação essencial da encarnação de Deus em Jesus: para a fé, ela não consiste em que Deus se tenha unido a um homem chamado Jesus; consiste em que Deus se tenha feito homem para que o homem se possa tornar Deus. Ora, a eucaristia é a maior realização dessa ‘divinização’ do ser humano em vida. Para estas afirmações não fazerem sorrir, impõe-se distinguir entre plano da explicação da objectiva natureza das coisas e plano da significação. A fé situa-se sempre ao nível da significação e do sentido. Se cada pessoa ou a comunidade humana não descobre a ligação da eucaristia ao compromisso social na construção da vida, ela deixa de ter sentido para as pessoas. É muito por isso que adolescentes e jovens deixam de ‘ir à missa’: não percebem o que lá vão fazer e o que a eucaristia vem fazer às suas vidas. Na realidade, participar na eucaristia supõe acreditar que a vida de Jesus Cristo, sintetizada e simbolizada no pão e no vinho consagrados, dá à actividade humana comprometida e a todas as tarefas humanas humanizantes a dimensão do reino de Deus, porque “sem mim nada podeis fazer”.<sup>119</sup> A obrigatoriedade de participar na eucaristia, inculcada pela Igreja, obedece à necessidade de exprimir a fé e de a alimentar.

---

<sup>119</sup>Jo 15,5. Cf. B. FORTIN, “Inculturer l’Eucharistie pour évangéliser”, *Prêtre et Pasteur* 96 (1993) 218-224.

Para terminar, podemos sorrir a sério com a situação verídica de uma interessante ‘ida à missa’! Um agnóstico foi à eucaristia dominical a convite do seu amigo católico e por amizade para com ele. No desenrolar dos sucessivos momentos, gestos e palavras da eucaristia, o católico ia explicando a significação dos mesmos para o agnóstico. Quando chegou o momento de os fiéis irem à comunhão, perguntou este cheio de curiosidade: “e que fazem agora as pessoas?” O católico apressou-se a interpretar: “Esta longa fila é o povo de Deus em marcha pelo deserto da vida, a caminho da ‘terra prometida’, para a casa do Pai, o paraíso celeste. Vão receber Jesus, pão da vida, entrando em comunhão com ele, acolhendo o seu projecto de vida e actualizando nas suas vidas a obra salvadora dele, procurando levar da igreja força para a vida”. E logo o agnóstico perguntou: “e... produz efeito?”

Esta é que é a questão central na celebração da Eucaristia: se ela faz efeito (se é sacramento, deveria ser eficaz)! A questão põe-se, não por causa da eficácia imediatista, mas sim pela necessidade de ‘cumprir’ as exigências e a definição do ‘símbolo’ na eucaristia (recordemos o caco partido dos gregos que tendia a re-unir-se). Se a considerarmos um símbolo/sacramento – como deve ser – no pão e no vinho consagrados temos de ver Jesus Cristo; e cada comungante tem de unir-se e re-unir-se a Jesus ressuscitado, procurando dar corpo ao seu projecto de amizade universal. Se a eucaristia não faz efeito, isto é, se não une os seres humanos entre si e com o Ser divino, para o participante ela não passa de um rito a mais. Se a celebração da eucaristia não for para nós ‘*sim*-bólica’, unindo-nos a Jesus Cristo, mais facilmente nos tornamos ‘*dia*-bólicos’, divisores e divididos entre nós.

**A ELEVAÇÃO À SANTÍSSIMA TRINDADE  
NA EXPERIÊNCIA ORANTE DA  
BEATA IRMÃ ISABEL DA TRINDADE,  
O.C.D.**

(n. 18-7-1880 - + 9-11-1906)<sup>1</sup>

*In memoriam*

Mons. Duarte de Almeida

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

***Introdução: Um primeiro degrau: A vocação de  
louvor de Elisabeth Catez - Um precoce cântico de  
trinitário Amor.***

Seria dispensável, para o tema em questão, o resumo biográfico de apresentação desta alma de Deus; no entanto, deixam-se alguns breves indicativos para situar a sua vida. Vida breve como salientámos a seu propósito em que tudo se passa sob o signo de uma antecipação...

---

<sup>1</sup> Conferência na CNIR-FNIRF, a convite da Ir<sup>ª</sup>. do Bom Pastor, da Congr. das Irmãs da Apresentação de Maria, na Escola de Enfermagem de S. Vicente de Paulo, em Lisboa, a 14 de Novembro de 1999.

*Elisabeth Catez*, nascida em Avor (em 18 de Julho de 1880), num campo militar, próximo de Bourgues, onde o seu pai era oficial, irá viver após Novembro de 1882 em Dijon, cidade para a qual o pai foi transferido e onde irá falecer quando Isabel tinha 7 anos. Desde essa idade já se notava nela, apesar de um temperamento um tanto turbulento, no dizer de sua mãe, uma propensão religiosa. Sublinhe-se a profunda impressão da sua primeira comunhão (a 19 de Abril de 1891, com 11 anos) e sobretudo aos 14 anos o voto de virgindade maturamente assumido.

*“Ia fazer catorze anos, quando um dia, durante uma acção de graças, me senti irresistivelmente inspirada a escolher Jesus como único esposo e imediatamente a Ele me liguei por um voto de virgindade. Não nos dissemos nada, mas entregamo-nos um ao outro de tal maneira que a resolução de Lhe pertencer totalmente tornou-se em mim ainda mais definitiva.”*

*(Souvenir, 23)*

Nesta base humana de sinceridade e sensibilidade a que não faltam, entretanto, as cóleras ainda infantis e uma certa obstinação, – força, ainda que não ordenada, que sempre há-de vir a fazer os alicerces de grandes vidas de santidade, – vai surgir o seu desejo de se tornar carmelita. E porquê carmelita? Porque, – o que poderia parecer uma circunstância fortuita – observava da varanda da sua casa o convento das Carmelitas em Dijon, e começou a ter com algumas irmãs uma conversação. Tudo se orientava, entretanto, providencialmente para esse seu destino de vida de clausura de acordo com o chamamento no íntimo da sua alma a um mor recolhimento, um caminho todo de silêncio e oração de intimidade...

Há, porém, um traço da sua formação, de muito poucas letras, uma fraca instrução primária (como se pode reconhecer pelos seus erros de ortografia, certo embaraçado da sintaxe também...), que importa relacionar com aquela finíssima sensibilidade e em que granjeou inclusive prémio de reconhecido mérito: referimo-nos ao seu talento e prática musical como pianista... Se bem que nesta sua formação juvenil, tal timbre de sensibilidade musical (em contraste com o que havia sido a pictórica inclinação do génio de Teresa de Lisieux e de suas irmãs) permitiu-lhe, sobretudo na expressão poética e orante captar o divino de uma maneira muito sua, dir-se-ia, como um particular *andamento*, numa especial e íntima *melodia*...



Temperamento de artista, sente a natureza, emociona-se em passeios e reuniões durante as férias, – até os seus 18-20 anos –, mas começa a atender mais ao divino Artista do que à obra em causa.

Lê com 19 anos o *Caminho de Perfeição* de Santa Teresa de Jesus, de quem a sua mãe era também muito admiradora, e encontra aí a confirmação dessa descoberta de Deus no interior, desse *Pai que está nos céus*, mas na interioridade da alma. A sua experiência, já precoce deste dom de “inhabitação”, por ora ainda não claro, encontra aqui um primeiro esclarecimento. É a via de recolhimento que ela quer seguir, não apenas por leituras, mas no sacrifício inteiro da sua mesma vida:

“Oh! Depressa responderei ao teu chamamento, dentro em pouco serei toda tua, dentro em breve direi adeus a tudo o que amo. Ah!, o sacrifício já está feito, o meu coração está desligado de tudo, nada lhe custa fazer por Ti.

*Mas há um sacrifício doloroso ao meu coração, um sacrifício para o qual Te peço para me ajudares: é a minha mãe, a minha irmã. Fico feliz por ter um verdadeiro sacrifício para Te oferecer. (...)*” (C, 133)

De facto, a dor da separação da mãe, que no entanto bem compreendeu a sua opção, bem assim da irmã, Guite (Margarida), com quem muito se há-de corresponder, apesar dela ter prosseguido uma vida laical, casada e com filhos, constituem a primeira prova desse ingresso como carmelita.

Todavia para almas que já lhe conheciam aquela intimidade no “Céu da sua alma” a sua vocação estava completa, era uma carmelita já antes de haver ingressado e de ter depois tomado votos perpétuos. Acaba por professar a 11 de Janeiro de 1903, afinal depois dum noviciado de dois anos e, isto, três anos antes de morrer. Ao todo como conventual apenas 5 anos.

Foram anos de profundo encontro espiritual, numa comunidade que vivia em harmonia e onde Isabel, então, com o nome religioso de *da Trindade*, pôde receber ensinamentos e aprofundar aquele dom de Deus. No entanto, entre o começo do noviciado e a tomada de hábito da profissão solene, passou por uma fase de securas e de ausência de graça sensível, que, entretanto, soube ocultar de todas as outras irmãs, salvo da Superiora e Mestra, Madre Germana. Foi a purificação antecipada do seu temperamento de artista e o fim dos seus caprichos, como ela

mesma acertará em dizer: “que não se vai a Deus, com desejos, caprichos ou sensibilidades”, mas conformando por inteiro a vontade própria pela Vontade de Deus.

Os últimos três anos da sua vida são já de plenitude, quer da sua mensagem espiritual, consciência da sua vocação e dom de *inhabituação*, quer de começo de expiação e sofrimento assim oblatoivo; a sua doença de Addison, na época incurável, e as dores da sua agonia final (em 9 de Novembro de 1906).

Apenas três tópicos finais deste seu itinerário de vida já toda interior ou espiritual:

- em 1904, em Novembro, a *Elevação à Santíssima Trindade*;

- em 1905, relê S. Paulo...; a consciência de que é *laudem glorie*, (1ª ref. em C ao Abade Chevignard, de 29 de Nov. de 1905...) que ela traduz do latim (mal) como ser o seu destino de “louvor da glória” de Deus...; Cartas, Poemas e alguns escritos;

- durante o ano de 1906, lê o *Admirável, João Ruysbroec*...; redige: *O Céu na Terra, O último retiro*...; depois, a doença, o agravamento, o sacrifício e a morte

*“A alma que quer servir a Deus, noite e dia, deve estar resolvida a comungar efectivamente na paixão do seu Senhor.  
(UR 13)*

Desde cedo que Isabel da Trindade experimenta essa presença de Deus, como algo de sensível, o que parece reflectir o dom de um estado unitivo e de graça transformante. Só num estado muito elevado de oração é que, como ensinam santos Doutores espirituais, como Santa Teresa de Ávila ou S. João da Cruz, se dá a ligadura das potências, ou seja, a plena ligação de todos as capacidades, já não movidas pelo humano desígnio, mas a partir de espiritual iniciativa; ou seja, de modo infuso e em que a consciência se encarna mesmo numa nova maneira de sentir, sendo a ligadura dos sentidos a última a dar-se nesse estado unitivo. O entendimento, a memória, a vontade, vão-se unindo nessa progressão de estados orantes cada vez mais interiores, mas o dom de unir a própria sensibilidade, como o que há de mais exterior e inferior e, afinal, o que reflecte o que há de mais íntimo e subido, eis o que só acontece na plena união transformante ou esponsal.

É tal dom, não como graça meramente actual, mas, outrossim, como graça habitual, qual estado adquirido, porém mais propriamente constante, que de forma excepcional constituirá a substância da vida mística de Isabel da Trindade. Nisso ela retoma, vivencialmente, o tema permanente e central da *união com Deus*, como participação no mistério trinitário e consciência de tal *inhabitação*, tal o que a Irmã Isabel recolhidamente meditou a partir do evangelista S. João: 17, 24 (súplica de Cristo ao Pai por todos os que possam participar dessa união em Deus...) e sobretudo 14, 23: «Se alguém me ama, guardará a minha palavra, e meu Pai amá-lo-á e viremos a ele, e faremos *nele* a nossa morada.» (São as meditações do 1º e 3º dias de «O Céu na Terra», §§ 1 e 9...)

## I – Marcos do seu itinerário espiritual

*1. – A experiência abissal: O ‘Céu na Terra’ – dimensões meditativas e experienciais do retiro e recolhimento orante. – O louvor de glória incito no abscondito e no velado do Advento.*

Seguiremos três momentos fundamentais, sintomáticos do que terá sido o percurso dessa elevação espiritual, dessa correspondência a tão alto Dom de Deus. Porque Isabel da Trindade não foi apenas a alma que experimentou, mas fez sua essa correspondência orante, sobretudo essa musicalidade de vida, dispondo-se a ser o louvor de glória. Cantou esse estado... – dom profético também, como já foi reconhecido.

A lógica do retiro que está na base do seu texto de Agosto de 1906, chamado “O Céu na Fé” (segundo preferência de C. de Meester, e com base nesta sua expressão em numerosas Cartas: 143, 165, 169, 274...), ou “O Céu na Terra” (este título provém do P. Philipon, na sequência do sentido expresso pela Madre Germana: “retiro... à trouver le ciel sur la terre”: «*Comment on peut trouver le Ciel sur la terre*»), é a desse mesmo recolhimento que leva à ‘maior conformidade com o nosso Mestre adorado...’ – conseguindo essa união: ‘Já não eu quem vivo, mas Cristo em mim’ (cf. § 28). Mas isto não é um propósito

tratadista e abstracto, Isabel escreve para a sua irmã Guida, que quer assim fazer participar nesse retiro, ou seja, ela escreve numa perspectiva eclesial, numa transmissão “*pour toute âme*”.

É este primeiro momento, já complementar ao seu muito sofrimento da doença que padecia então: trata-se da consciência da necessidade de entrar em si mais profundamente, entrada que se revela mais uma entrada de Deus, um acolhimento dessa Presença no mais íntimo e que é assim transformante...

Desde cedo incluso nos *Souvenirs*, embora podado de citações de Ruysbroec e com algumas alterações de forma, o texto deste retiro meditativo constituirá uma síntese das condições ascéticas desse puro *louvor da Glória*. Nota-se nele a grande influência desse Autor místico flamengo, cuja abundante citação (sem o identificar) aponta para aquela experiência abissal da fé:

“*Eis a medida de santidade dos filhos de Deus: «ser santo como Deus, ser santo da mesma santidade de Deus»; e isto, vivendo em contacto com Ele no fundo do abismo sem fundo, «por de dentro».*” (CT, § 32; cf. Ru 73; também Angela de Foligno, 173, embora a fonte deva ter sido aquela).

O clima é sempre o deste reconhecimento da radicalidade da vida, no contraste entre a miséria e a nulidade própria e a infinitude e grandeza de Deus: tema do *duplo abismo* de ressonâncias sálmicas, mas a que aqueles místicos do fim da medievalidade prestaram particular atenção e que há-de estar presente no eco meditativo de Isabel da Trindade:

“*Se alguém me afirmasse que ter encontrado o fundo é estar submerso na humildade, não o desmentiria. Parece-me, contudo, que estar mergulhado na humildade é estar mergulhado em Deus, porque Deus é o fundo do abismo. (...)*” (CT, § 37).

As expressões de *fundo*, *profundo*, *abismo*, *interior*, *sem fundo*, *ser abismado*, *submerso*... etc. multiplicam-se no que poderá constituir este primeiro friso melódico de *laudem gloriae*.

Era dos fins de 1905 a sua descoberta desta palavra de S. Paulo que tanto a havia impressionado e que vai constituir o seu “nome”. Veja-se a C 250 (ao Abade Chevignard) em que diz: “... para que eu seja em verdade «Laudem gloriae» (cf. Ef 1, 12, Isabel deveria ter

utilizado no nominativo: *Laus gloriae!*); li isto em S. Paulo e compreendi que era a minha vocação...”.

Pois é essa preparação, esse tempo antes do *Sanctus* eterno, que constitui o adensamento desse Advento, o aprofundamento dessa *inhabitação...*

É o que Isabel da Trindade vai exprimir a partir do modelo de alma de oração que revê em Maria Santíssima:

*“Parece-me que a atitude da Virgem, durante os meses que decorreram entre a Anunciação e o Natal, é o modelo das almas interiores, dos seres que Deus escolheu para viverem de dentro, no fundo do abismo sem fundo. Com que paz, em que recolhimento, Maria se entregava e se prestava a todas as coisas! (...).”* (CT, § 40)

Sintetiza-se este primeiro momento de preparação para a Elevação trinitária, como de tal abissal recolhimento: humildade e conversão plena... A síntese desta perfeita docilidade ao Espírito é ainda musical:

*“Um louvor de glória é uma alma de silêncio que permanece como uma lira sob o toque misterioso do Espírito Santo, a fim de que Ele dela possa extrair harmonias divinas (...).”* (CT, § 43)

2. – *O extremo reduto orante: O ‘Último Retiro’- os Esponsais místicos da alma provada e a maturidade da união com o mistério Trinitário. – O perfeito Modelo da alma contemplativa.*

O escrito que constitui o *Último retiro* dedicado à sua mestra e Madre Germana, já escrito na enfermaria do convento a partir de meados de Agosto de 1906, três meses antes de falecer, pode dizer-se que constitui um segundo momento, de maturação espiritual, de maior intimidade com o divino Mestre, e, sobretudo, de luzes sobre a presença da Trindade no seu íntimo.

É a escuta no mor sofrimento, no adensamento daquela Presença, que lhe permite cumprir o que já antes rezava na Elevação à Santíssima Trindade: “...passar a (minha) [sua] vida a escutar-vos...”

Aqui começa por essa intimidade que ali deixara no modelo mariano:

“*Ninguém viu o Pai, diz-nos São João, senão o Filho e aqueles a quem o Filho o quis revelar.*» Parece-me que também se pode dizer: «*Ninguém penetrou o mistério de Cristo na sua profundidade, a não ser a Virgem.*» (...) *Como todos os santos ficam na sombra quando se observa a lucidez da Virgem!...*” (UR, § 2)

E, chamando embora a atenção para o recolhimento, a simplificação, a pura verdade interior do que se é, nesse encontro do abismo, vai apontar para essa “herança dos santos na luz” (S. Paulo, *Col 1, 12...*), essa luz da fé, esse louvor do Apocalipse, em que se eleva contemplativamente.(cf. *Apoc 14, 1-4...UR § 15, já § 12...*)

É já a ascensão ao Céu da alma, como repetirá Isabel:

“*A alma que se recolhe nestes pensamentos, que os penetra com «aquele sentido de Deus» de que fala São Paulo, vive num Céu antecipado, acima do que passa, para lá das nuvens, além de si mesma!*” (UR, § 21).

Tem ainda de particular sensibilidade a redução da vida nesse despojamento ou simplificação maior, a um acerto pela “hora” de Deus, ou seja, a imobilidade, a pacífica manutenção nessa intimidade em que a Trindade habita. E esse reduto, esse cerne do coração, essa cela interior, há-de ser o *momento presente*. Tema que já vem da tradição ascética e mística mas que agora se sublinha na experiência extática de Isabel da Trindade.

“Eis o presente eterno, em que *Laudem gloriae* se deve fixar. Mas, para ser verdadeira nesta atitude de adoração, para poder cantar: «Acordo a aurora» (*Sal 71, 15*), é preciso que também possa dizer com São Paulo: «Por seu amor, tudo perdi» (*Fil 3, 8*); quer dizer, por causa d’Ele, para sempre o adorar, ‘isolei-me, separei-me, despojei-me’ de mim mesma e de todas as coisas, tanto no plano natural, quanto na ordem sobrenatural e perante os dons de Deus. Porque uma alma que não esteja assim «destruída e libertada» (*de S. João da Cruz ?, Cânt B, 40, 2*) de si mesma, será forçosamente banal e natural em determinados momentos, e isso não é digno de uma filha de Deus, duma esposa de Cristo, dum templo do Espírito Santo.” (UR, § 25).

É nesta adoração, nesta intimidade esponsal com Cristo, que Isabel da Trindade há-de voltar à configuração com o modelo virginal desta perfeição:

*“Depois de Jesus Cristo, sem dúvida na distância que vai do Infinito ao finito, há uma criatura que foi também o grande louvor de glória da Santíssima Trindade. Foi ela quem respondeu plenamente à eleição divina (...). A sua alma é tão simples. Os movimentos de tal modo profundos que não se pode surpreendê-los. Parece reproduzir na terra essa vida que é a do Ser divino, o Ser simples.” (UR, § 40).*

Isabel da Trindade já compusera mais dum ano antes a sua oração de Elevação à Santíssima Trindade, porém aqui se encontra decantada em sofredora e encarnacional hora esta consciência sublime do que poderá ser esse breve voo para Deus, essa ascensão ao reino desse “lugar espaçoso” após este estreito “vale de lágrimas”:

*“Ó! Como é bela, esta criatura assim despojada, liberta de si mesma! Está em estado de ‘dispor das ascensões em seu coração para passar do vale de lágrimas’ (quer dizer de tudo o que é menor em Deus) ‘ao lugar que é o seu fim’, esse «lugar espaçoso» (Sal 17, 20), cantado pelo salmista, que é, parece-me, a insondável Trindade: «Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus!...» (...).” (UR, § 44).*

3. – *O rapto ou voo da alma: ‘Deixa-te Amar’ - o cântico de louvor e a experiência interior de uma harmonia transformante.*

Isabel da Trindade era, mesmo nesta vida contemplativa, sempre, por isso mesmo, mais atenta a cada coisa, gesto, a cada pessoa. Deixa-nos, para além de muitas Cartas, que aqui não poderemos analisar, textos de Notas pessoais e ainda de orientação espiritual, sempre oportunas, naquele acerto e sabedoria que virá do Espírito Santo. Tanto no “tratado” *a Grandeza da nossa vocação*, afinal uma Carta mais longa dirigida a Framboesa, sua dirigida; como em *Deixa-te amar*, também Carta, neste caso como testamento espiritual dirigida à sua Madre, agora quase como já

discípula nesta outra Mestria espiritual, encontra-se já o desenvolvimento cântico do Amor, a participação plena daquele mistério trinitário.

Tomamos este último texto – o *Deixa-te amar* – como o terceiro momento, desta vivência, já não em germe, nem em flor, mas no fruto mesmo, na mensagem que partilha essa experiência trinitária.

É um texto de confidências (de tal Amor) deixado a sua Madre: «Segredos para a nossa Reverenda Madre», escrito nos últimos dias de Outubro (um mês antes de falecer e já com essa consciência de “testamento espiritual”). Foi documento só recuperado em 1934 na secretária da falecida Madre Germana, que o teria lido e relido como coisa íntima e sua...

Porém, há neste texto simples uma grande riqueza espiritual, até mais impessoal, e que sublinha a vivência trinitária, o mistério de comunhão com Deus de Isabel da Trindade. Ela é como que o “sacramento” de Deus, e, mais do que na profética consciência e confirmação da sua futura (celestial) missão – *de ajudar os outros a viver em comunhão com o Amor* -, nota-se o perfeito *abandono* de si mesma, o perfeito sacerdócio em relação aos outros, neste caso, em relação à alma da Mãezinha espiritual, a Madre Germana.

O título dado pelo organizador das “Obras” de Isabel da Trindade deriva do facto de ela repetir por seis vezes, nesta curta carta, a expressão “Deixa-te amar...”, como inversão da pergunta em *Jo* 21, 15: «Simão, filho de João, amas-me mais do que estes?». Nela é o «*Deixa-te amar mais do que estes.*» - e representa aquele justo acerto da possível elevação trinitária. Perceber com a vida que não se pode tanto *amar*, quanto consentir em *ser amado*, já que toda a simplicidade da vida espiritual consiste numa sempre precedente iniciativa do Amor, da Trindade Santa fazendo morada em nós...

*“Minha querida Madre, meu padre santo. Quando leres estas linhas, o vosso pequeno Louvor de glória já não cantará na terra, mas há-de habitar o imenso Lar do amor (...).”* – é com estas palavras, como que já ditadas do Alto, que Isabel da Trindade se dirige na *confiança do excepcional amor de Deus pelas almas...* (cf. *DA*, § 1 e 2...)

E toda a mensagem realmente se resume, como em Teresa de Lisieux, em Benigna Consolata Ferrero, em St<sup>a</sup>. Gemma Galgani, mais



tarde em Charles de Foucauld ou em Faustina Kowalska, ou em S. Maximiniano Kolbe..., nesta entrega plena, neste abandono ao Deus-Amor, à Comunhão amorosa da Santíssima Trindade...

*“Madre, escutai o que Ele [o divino Mestre] vos diz: «Deixa-te amar mais do que estes! Quer dizer, sem temer que nenhum obstáculo seja impedimento, porque sou livre de derramar o meu amor em quem me agrada! ‘Deixa-te amar mais do que estes’ é a tua vocação.” (DA, § 2)*

E acentua este extremo de amor trinitário, de *koinonía* em misericórdia absoluta pelos homens...

*“...é assim que o Mestre quer que sejais louvor de glória! Ele alegra-se de edificar, e é Ele sozinho quem quer operar, ainda que não tenhais feito nada para atrair esta graça senão o que a criatura faz: obras de pecado e de misérias... Ele ama-vos mesmo assim, Ele ama-vos ‘mais que estes’, Ele tudo fará em vós, e irá até ao fim (...).” (DA, § 5)*

É a plena transformação no Amor, aquela de que longamente falava S. João da Cruz a propósito dos mais altos estados de oração e união no *Cântico espiritual* e na *Chama Viva de Amor*.

## **II - A elevação mística: A oração à Santíssima Trindade: sensibilidade poética e realização espiritual. – O vocabulário do Amor e o mistério trinitário.**

Desde 1903, que em Carta ao Abade Chevignard (de 28 de Novembro), Isabel da Trindade lhe confia o modo como nas suas leituras, já desde o *Caminho de Perfeição* de Santa Teresa de Ávila, mas agora também de S. João da Cruz (justamente do *Cântico Espiritual* e da *Chama Viva de Amor*) lhe abriram luzes e compreensão do que ia sentindo naquele dom de inabituação de Deus no mais íntimo.

Confessa-lhe a maneira como reflecte e interioriza o modo segundo o qual S. João da Cruz descreve a mística operação do Espírito nessa

*união transformante*, “elevando a alma a uma altura tão admirável que a torna capaz de produzir em Deus a mesma aspiração de amor que o Pai produz com o Filho e o Filho com o Pai, aspiração que não é outra senão o próprio Espírito.” (*Ibid.* cit. S. João da Cruz...)

Na lógica da oração trinitária, não é pois a alma a elevar-se, a exaltar-se em desejo ou louvor, mas, reconhecendo a sua radical humildade, a consentir naquela operação espiritual, correspondente a um grau infuso de oração de quietude e de união. Donde a elevação, bem expressiva, menos de qualquer retórica ênfase piedosa, como desde as célebres “Elevações” de Bossuet, no século de ouro da espiritualidade francesa, e, outrossim, desse movimento todo simples, esse sobressalto da alma, nessa Presença do Senhor, como já Teresa de Lisieux definia a oração:

*“c’est un élan du coeur, c’est un simple regard jeté vers le Ciel, c’est un cri de reconnaissance et d’amour au sein de l’épreuve comme au sein de la joie...” (Ms C 25rº)*

A Elevação à Santíssima Trindade de Isabel da Trindade tem, entretanto, a sua história, *história de amor* como se poderia ainda dizer...

A partir das edições de 1911 dos *Souvenirs* (p. 305) menciona-se pela primeira vez “esta oração da Irmã Isabel da Trindade que foi encontrada, sem título, entre as suas notas”; embora já fosse antes aludida na Circular necrológica de 1909. Actualmente é elencada entre as “Notas Íntimas” (sob o nº de ordem 15) e constitui uma das páginas mais significativas que sintetizam o marcante timbre da sua experiência mística.

Foi em 21 de Novembro de 1904, na Festa da Apresentação de Maria no Templo, que depois da Missa e por ocasião da renovação dos votos, que Isabel da Trindade redigiu, no tempo vago (desse dia em que não se trabalhava), a Elevação à Santíssima Trindade, vertendo-a para uma única folha em letra apertada e que, depois, traz consigo como oração íntima ou um memorial. Acresce o facto de haver terminado nessa manhã um retiro com o P. Fages, dominicano, que tinha desenvolvido o tema do mistério da Encarnação, tudo adensando o clima espiritual daquela inspirada síntese orante.

Porém, como recorda ainda o P. Conrad de Meester (in: *Oeuvres...*, p. 909, n.3) e editor crítico dos seus escritos, a oração à

Santíssima Trindade de Isabel da Trindade, por original e inspirada que seja, não deixa de ecoar outras duas orações que ela conhecia e muito amava: o *Acto de Oferecimento* de Santa Teresa do Menino Jesus, que começa assim: «Ó meu Deus, Trindade bendita...» e, cuja estrutura tem um notório paralelo; e, por outro lado, a célebre prece de Santa Catarina de Sena, *Ó Trindade eterna* (in: “Dialogo”, cap. 167) que Isabel da Trindade havia copiado e guardava entre as páginas dos seus livros. (*Vide anexos*)

No entanto, apesar dela apreciar muito a Elevação trinitária de Santa Catarina, tem a percepção espiritual de que ela “não corresponde inteiramente ao movimento da (minha) [sua] alma”, e, ainda em palavras suas diz: “Se um dia estiver inspirada hei-de compor outra mais pessoal.”

Ora, o que está em causa não há-de ser entendido em termos de subjectividade ou romantização, mas no objectivo acerto, como que segundo a melodia justa, de uma outra vibração espiritual, assim tão única quanto, por isso mesmo, universal.

O minucioso estudo de cada palavra ou expressão da Elevação à Trindade, tal como em anotações eruditas realiza o P. Conrad de Meester (*Ibid.*, pp. 908- 913), se tem a possibilidade de fornecer uma visão analítica e histórica, pode, no entanto, como no comentário a um poema ou a um trecho espiritual, quebrar a melodia de alma, essa música íntima a que justamente o génio de Isabel da Trindade era tão sensível. Nesse registo mais poético voltaram a colocar-se intérpretes ou comentadores recentes como E. Vandeur, Philippe Ferlay,... e, entre nós, o falecido e saudoso Mons. Duarte de Almeida, ou mesmo a sensibilidade de Maria Eugénia Sá da Bandeira no *Procu-ro-te desde a aurora* – album e extractos de Isabel da Trindade.

Iremos, pois, propor a oração, no clima em que ela se reze, posto que suspendendo aqui ou além com o comentário, quanto baste, deixando para o fim algumas observações mais analíticas. A tradução é a que propusemos na edição portuguesa das edições Carmelo.

«Ó meu Deus, Trindade que eu adoro, ajudai-me a esquecer-me inteiramente... – é o Amor na sua inteira atenção e este apagamento de si, esquecimento assim absolvente...

*...esquecer-me inteiramente para me estabelecer em vós,  
imóvel e pacífica como se já a minha alma estivesse na eternidade.*

propósito altíssimo, este, em que a oração se torna de inteira quietude, de absoluta fixidez, numa imobilidade que é hoje difícil de compreender e que só naquela luz da Glória se pode escatologicamente antecipar...

*Que nada possa perturbar a minha paz... nada te turbe, dizia St<sup>a</sup> Teresa de Jesus, nem fazer-me sair de vós, ó meu Imutável...*

É a linguagem que vem dos primeiros contemplativos, seja Dionísio, o Pseudo-Areopagita, seja, no caso, St<sup>o</sup>. Alberto Magno (de facto, Jean de Castel, *De l'union à Dieu*), c. 5, p. 26: “...vous établir immobile et paisible en votre Dieu...”. A Essência, o Modelo ou Exemplar divino, como o eterno Verbo, o louvor desse Imutável, em reminiscências de Ruysbroec, de S. João da Cruz, do próprio P. Fages, O.P., ou ainda do *Bilhete de Profissão* de Teresa de Lisieux...

*... mas que cada minuto – é a meditação cônica do tempo presente, vejam-se Frei Lourenço da Ressurreição, O.C.D., e o P. De Caussade, S.J., entre outros... ainda de Santa Teresa do Menino Jesus: ‘não deixar escapar nenhum gesto, nenhum momento... tudo consagrar nesse Amor’... O ritmo do Amor Infinito, como Isabel da Trindade dizia noutra poesia (P 90) do mês anterior: “A fim que o Amor Infinito / A cada minuto que passa / A leve e a consome n’Ele...”*

*...me leve mais longe na profundidade do vosso Mistério.  
Pacifícais a minha alma, fazei dela o vosso céu,...*

pois se trata da atitude passiva de deixar-se amar, de suplicar activamente isso mesmo, de se dispor em activa passividade a que como em Maria se faça esse vaso de acolhimento, esse “céu na terra” como não se cansará de dizer Isabel da Trindade...

*...vossa morada amada e o lugar de vosso repouso.*

A imagem de tranquilidade aqui tão rezada poderia parecer eco da oriental metáfora de um lago tranquilo em que tudo se pudesse reflectir, mas era mesmo uma expressão utilizada pelo P. Fages nesse retiro: “As potências da alma devem estar calmas e pacíficas como (...) um lago tranquilo em que se reflecte o céu inteiro.” Aí se encontra a Betânia para o Senhor (*Lc 10*) ou esse místico *habitar*, como *demeurer*, permanecer na morada íntima...

Que nunca aí eu vos deixe só, mas que esteja lá inteiramente, toda acordada na minha fé...

eis o traço dessa intimidade relacional, antes do mais na exigência que é suplicada a si mesma de estar plenamente presente, de se encontrar em inteira consciência, ou vida teologal, que será o “céu da fé”, como também diz, ou a perfeita caridade como sugere..., *perfeita adoradora* (expressão que retoma uma e outra vez dos seus escritos... naquele destino-missão de ser *laudem Gloríae...*) *toda entregue à vossa Acção criadora*. (Eco do que ouvira ao P. Vallée, desde 1900, a *action créatrice* ainda do Espírito, como também repetia o P. Fages...).

Aqui termina o primeiro parágrafo (dos quatro, três referidos às Três Pessoas da Santíssima Trindade, mais o último dirigido à Trindade no seu todo). Curioso que não apareça aqui a expressão *Pai* (só a seguir ao Espírito, nomeado; *vide infra*), mas seja Deus invocado, desde logo, como Mistério Trinitário, na Pessoa de Deus, todas as Três Pessoas... e sobretudo aqui se assinalem as condições de imobilidade adoradora e de quietude orante.

O segundo parágrafo é *cristológico*:

*Ó meu Cristo amado, crucificado por amor...* (tese mais franciscana e escotista de um Amor não determinado pela expiação ou reparação do pecado, ainda no eco de S. João da Cruz, ...)

...quereria ser uma esposa para o vosso Coração, queria cobrir-vos de glória, queria amar-vos...até morrer de amor!

Três desejos, como os muitos que também tinha Santa Teresa do Menino Jesus, mas que se resumem nessa *absolvência* – esse “morrer de amor” que está na linhagem carmelitana das duas Teresas... – ou *abandono* por “puro amor”. Aliás, não se pode esquecer o clima da devoção de Paray le Monial e ainda do seu *Louvor de glória* (desejo formulado desde o ano de 1905: cf. C 191)...

Mas sinto a minha incapacidade e peço-vos para me «revestir de vós mesmo», para identificar a minha alma com todos os movimentos de vossa alma, me submergir, me invadir, e vos substituir a mim, a fim que a minha vida não seja senão uma irradiação da vossa Vida.

É a confissão de impotência perante tal Amor, como paralelamente acontece no *Acto de Oferecimento* com Santa Teresa do Menino Jesus, e o pedido para que seja o próprio Cristo a revestir a alma (*Gál 3, 27...*), promovendo assim uma recepção do Dom de Deus que vem receber-se a Si mesmo no mais fundo de nós... – como lerá em Ruysbroec. A plena identificação com Cristo – ‘já não sou eu, mas Cristo em mim...’ – representa-se nessa transformação espiritual que a Irmã Isabel repete em muitas das suas Cartas, 164, 179, 185...

A *invasão*, a *submersão* como se dizia ainda na linguagem do P. Vallée...

O tema da *substituição*, desde antigas referências *vicariais*, até à mística *permuta de corações* em Santa Margarida Maria Alacoque, retoma-se na “lógica” victimal e reparadora: trata-se no caso de Isabel da Trindade ao quanto se lhe impunha assumir “o que falta à paixão de Jesus Cristo”...

*Vinde a mim como Adorador, como Reparador e como Salvador. Ó Verbo eterno, Palavra do meu Deus...* (como se recorda da pagela de Santa Teresinha com uma harpa e no poema desta: *Vivre d’Amour*, em que se invoca «Verbe éternel»...)

...quero passar a minha vida a escutar-vos, quero tornar-me inteiramente dócil ao vosso ensino, a fim de tudo aprender de vós.

Mais uma vez a vontade, os desejos de se anular em tudo o que não seja a Vontade, a docilidade ao Ensino... Muitas são na Irmã Isabel as expressões desta postura passiva, contemplativa, de intimidade com o Senhor: C 149: «Uma vida inteira a passar no silêncio, na adoração, no face a face (lit. *coeur à coeur*) com o Esposo.» É uma intimidade esponsal ou de carácter unitivo e transformante...

Depois, por entre todas as noites, todos os vazios, todas as incapacidades, quero fixar-vos sempre e permanecer sob a vossa grandiosa luz;...

Contraste constante entre esse desejo absolvente, essa Presença elevante e transformante e a consciência de nada, de miséria e incapacidade... – como já acima: *Sinto a minha incapacidade...* São as dificuldades espirituais, muitas vezes invisíveis aos olhos de quem não esteja nessa visão de Deus, a que S. João da Cruz chama essas

“noites”, esses “desertos”... mas, no caso, como salienta Conrad de Meester é provável o eco da «História de uma Alma» de Santa Teresa do Menino Jesus, sobretudo na sequência sobre a “avezita impotente” que, por fim, olha em direção ao sol oculto... (*Ms B 4vº-5rº*). Santa Teresinha usa os termos: “querer”, “fixar”, o “astro”, ficar “cativa” ou “prisioneira” de Amor... e Isabel da Trindade também:

Ó meu Astro amado, fascina-me para que já não possa mais sair da vossa irradiação.

Entra-se, então, na terceira parte dedicada ao Espírito Santo:

*Ó Fogo consumidor* (de *Hebr 12, 29* citando *Deut 4, 24*), *Espírito de Amor*, «sobrevinde em mim» (cf. *Lc 1, 35*: a vinda do Espírito sobre a Virgem, *episkiásei, obumbravit...*), *a fim que se faça na minha alma como uma encarnação do Verbo: ...*

Este tema do “nascimento de Deus na alma”, numa leitura não histórica, mas mística, do *kerigma* representa uma tradição espiritual, pelo menos desde os Místicos do Reno, de Mestre Eckhart, etc. Em Isabel da Trindade o tema é invocado nas Poesias (P 75, 86...; em Cartas (C 187: “nascimento não já no presépio, mas na minha alma, nas nossas almas...”

Que eu Lhe seja uma humanidade de acréscimo na qual Ele renove todo o seu Mistério.

“Humanidade de acréscimo” era expressão usada por Mons. Ch.-L. Gay, em *De la vie et vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux* (1874, p. 103: “une humanité de surcroît”) e liga-se com o que “falta à Paixão de Cristo”, como se dirá a partir de S. Paulo (*Col 1, 24*: «Completo na minha carne o que falta à paixão de Jesus Cristo pelo seu corpo que é a Igreja.»)...

*E vós, ó Pai...* – eis aqui a invocação ao Pai, à Pessoa paterna, depois do Verbo e do Espírito: *...inclina-vos para esta vossa pobre pequena criatura...* É a “inclinação” própria do Amor, de Deus que se abaixa na criatura...e da humildade radical desta: *pauvre petite...* como se repete em eco de Santa Teresa do Menino Jesus.

*...«cobri-a com a vossa sombra»* – volta a ser o registo evangélico da vinda do Espírito Santo (*Mt 17, 5; Lc 1, 35...*)

*...não vede nela senão «o Bem Amado no qual pusestes todas as vossas complacências»* (cf. *Mt 17, 5*)

É a súplica da total absolvidência em Deus, sobretudo no Amor dialógico, no mistério dinâmico dessa vida intra-trinitária assim participada...

Entramos na última estrofe, ou parte, desta oração: o fecho, a pedra de fuste, a abóbada “celeste” deste louvor mais que celeste...

*Ó meus Três, meu Tudo, minha Beatitude...* – muito ainda na linha “cósmica” do louvor franciscano: «Meu Deus e meu Tudo!»...

*Solidão infinita, Imensidade em que me perco...* Na parede junto à porta das sua cela, podia Isabel da Trindade ler o lema de S. Bruno (da Cartuxa): «*O beata solitudo, o sola beatitudo!*» O *Solitário* divino, porque *ab-solus*, Absoluto, como se sugeria desde Dionísio, o Pseudo-Areopagita, etc. S. João da Cruz acentuará este sentido de Deus *só*, ou de *solidão* do divino...

*...entrego-me a vós como uma presa.* (como já se disse acima “presa”, “prisioneira” desse Amor...)

sepultai-vos em mim, para que eu me sepeulte em vós, esperando ir contemplar na vossa luz o abismo das vossas grandezas.

Ainda esta final reciprocidade, este divino “comércio” de se tornar *abscôndita, oculta, escondida* em Deus, ou seja, de cair nessa visão-contemplação do *abissal louvor*... A última parte é de Santa Catarina de Sena: «... porque vi na vossa luz o abismo das vossas grandezas», em fórmula da Elevação já copiada por Isabel da Trindade na C 115.

Esta oração trinitária tem, assim, uma riqueza toda feita de simplicidade e de profundidade no sentido fundamental do *perfeito louvor*, por isso poder-se-ia dizer, com o P. Michel-Marie Philipon, O.P., que nesta oração, toda a sua necessidade de se esquecer, o seu desejo de Deus, etc. – todos os dinamismos da sua alma se encontram no *clima interior* e de *fundamental atitude passiva*, na docilidade às moções do Espírito, à sempre precedente iniciativa da graça assim infusa, firmando-se, pois, num centro, num único ponto de apoio:

*Imóvel e pacífica...* no Amor de Cristo, Adoradora, em união já eterna...



E, depois, perder-se inteiramente no “braseiro de Amor” trinitário. Plena inhabitação, seu carisma privilegiado; união transformante como ecoa ainda de S. João da Cruz, do *Cântico* e da *Chama Viva de Amor*...

O que mais aqui nos impressiona é esta imobilidade em que se espreita o eterno, aliás numa fixidez que é já o toque do próprio momento nulo, e numa paz que é eco da paz de Deus, do silêncio Absoluto, que se recorta no fundo desta música paradoxalmente parada, num louvor que é assim eterno, como puro repouso... O clima do *abismo* como o do *sem fundo* invoca-se ainda na dualidade, no *speculum* do vai-e-vém desta miséria da criatura face ao Infinito do Criador, porém naquela união de louvor é como se se encontrasse no intervalo desses abismos, o lugar crucial do Encontro, da *inhabitação* possível, da morada em que ela, a alma assim recolhida, vai *demeurer*, como o próprio “lugar do repouso” de Deus...

Não é esta a morada virginal de Nossa Senhora, como *jardim cerrado*...? E, não será este o acesso em que se mantém a Beata Isabel da Trindade como *Janua coeli* (invocação frequente de Maria Santíssima segundo a Irmã Isabel; C 308...) também?

## **Conclusão: Anamnese e silêncio como perfeito louvor...**

Naqueles vários marcos de aprofundamento orante aludidos antes desta referência meditada da oração à Santíssima Trindade encontravam-se purificações do que nesta fórmula, posto que admirável e inspirada, era ainda o registo verbal, o lugar de uma expressão jaculatória. De facto, nos últimos dois anos da vida desta alma Bemaventurada o que poderia ainda ser vocálico e tal ímpeto do coração, deixa-se silenciar mais e mais naquele ritmo da meditação dos *retiros*, do *recolhimento*, ou dessa *memória essencial*, qual *anamnese sacramental*...

Como que a acentuar-se um pouco o que é o equivalente espiritual da verdade estética da música ou da pintura, menos na arte dos sons ou

das figuras e cores, do que no recorte sonoro do silêncio, na delimitação sensível do invisível. Também na experiência espiritual o importante não é o louvor explícito, mas aquele que brota da luz mesmo de Deus, do seu silêncio inenarrável, daquela quietude do fundo do abismo...

Uma absolvição em ser, sem palavras que não sejam as que reconduzem a isto mesmo, as que oram neste mesmo sentido, como se dizia na Elevação um manter-se pacífica, imóvel, na escuta, na perfeita obediência a essa Presença de Deus. E o que muito mais se dirá, porém cada vez menos com o peso das palavras, antes na leveza, na transparência, no musical ritmo de meros compassos de uma melodia que terá sempre de ser o Espírito Santo a retirar da alma assim entrada nessa intimidade trinitária.

E restará dizer que tal inhabitação se torna a simplicidade mesma, o absoluto desse Encontro, como o Céu na Terra, em que não haverá quaisquer outros propósitos que não sejam, como diz Isabel da Trindade, o do *Sanctus* eterno:

*«Não têm repouso, nem de dia, nem de noite, dizendo: Santo, santo, santo, o onnipotente Senhor, que era, que é, que será pelos séculos dos séculos...» (Apoc 4, 8,10...; UR, § 20) – ou seja, o único ofício da alma contemplativa, o de amar, ou melhor, consentir no Amor.*

**Anexos:**

\*

**BEATA ISABEL DA TRINDADE**

Texto da «Elevação à SSma. Trindade» no original francês e em tradução:

[NI 15]

“O mon Dieu, Trinité que j’adore, aidez-moi à m’oublier entièrement pour m’établir en vous, immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l’éternité. Que rien ne puisse troubler ma paix, ni me faire sortir de vous, ô mon Immuable, mais que chaque minute m’emporte plus loin dans la profondeur de votre Mystère. Pacifiez mon âme, faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le lieu de votre repos. Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois là tout entière, tout éveillée en ma foi, tout adorante, toute livrée à votre Action créatrice.

O mon Christ aimé, crucifié par amour, je voudrais être une épouse pour votre Coeur, je voudrais vous couvrir de gloire, je voudrais vous aimer...jusqu’à en mourir! Mais je sens mon impuissance et je vous demande de me «rêvetir de vous-même», d’identifier mon âme à tous les mouvements de votre âme, de me submerger, de m’envahir, de vous substituer à moi, afin que ma vie ne soit qu’un rayonnement de votre Vie. Venez en moi comme Adorateur, comme Réparateur et comme Sauveur. O Verbe éternel, Parole de mon Dieu, je veux passer ma vie à vous écouter, je veux me faire tout enseignable, afin d’apprendre tout de vous. Puis, à travers totes les nuits, tous les vides, toutes les impuissances, je veux vous fixer toujours et demeurer sous votre grande lumière; ô mon Astre aimé, fascinez-moi pour que je ne puisse plus sortir de votre rayonnement.

O Feu consumant, Esprit d’amour, «survenez en moi», afin qu’il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe: que je Lui sois

une humanité de surcroît en laquelle Il renouvelle tout son Mystère. Et vous, ô Père, penchez-vous vers votre pauvre petite créature, «couvrez-la de votre ombre», ne voyez en elle que le «Bien-Aimé en lequel vous avez mis toutes vos complaisances».

O mes Trois, mon Tout, ma Béatitude, Solitude infinie, Immensité où je me perds, je me livre à vous comme une proie. Ensevelissez-vous en moi pour que je m'ensevelisse en vous, en attendant d'aller contempler en votre lumière l'abîme de vos grandeurs.

21 novembre 1904"

(in: ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, «*Note intime*», n° 15, in: Id., *Oeuvres Complètes*, org. Conrad de MEESTER, ed. critique, Paris, Cerf, 1979<sup>1</sup>, t. II: (*Journal, Notes Intimes, Lettres de jeunesse, Poésies*), pp. 125-126; reed. num só t., 1991, pp. 907-908.

\*\*

[NI 15] [«Ó meu Deus, Trindade que eu adoro»] [21 de Novembro de 1904]

J.M.+J.T.

“Ó meu Deus, Trindade que eu adoro, ajudai-me a esquecer-me inteiramente, para me estabelecer em vós, imóvel e pacífica como se já a minha alma estivesse na eternidade. Que nada possa perturbar a minha paz, nem fazer-me sair de vós, ó meu Imutável, mas que cada minuto me leve mais longe na profundidade do vosso Mistério. Pacificai a minha alma, fazei dela o vosso céu, vossa morada amada e o lugar de vosso repouso. Que nunca aí eu vos deixe só, mas que esteja lá inteiramente, toda acordada em minha fé, perfeita adoradora, toda entregue à vossa Acção criadora.

Ó meu Cristo amado, crucificado por amor, queria ser uma esposa para o vosso Coração, queria cobrir-vos de glória, queria amar-vos... até morrer de amor! Mas sinto a minha incapacidade e peço-vos para me «revestir de vós mesmo», para identificar a minha alma com todos os movimentos de vossa alma, me submergir, me invadir, e vos substituir a mim, a fim que a minha vida não seja senão uma irradiação da vossa Vida. Vinde a mim como Adorador, como Reparador e como Salvador. Ó Verbo eterno, Palavra do meu Deus, quero passar a minha vida a escutar-vos, quero tornar-me inteiramente dócil ao vosso ensino, a fim de tudo aprender de vós. Depois, por entre as noites, todos os vazios, todas as incapacidades, quero fixar-vos sempre e permanecer sob a vossa grandiosa luz; ó meu Astro amado, fascinaí-me para que já não possa mais sair da vossa irradiação.

Ó Fogo consumidor, Espírito de amor, «sobrevindo em mim», a fim que se faça na minha alma como uma encarnação do Verbo: que eu Lhe seja uma humanidade de acréscimo na qual Ele renove todo o seu Mistério. E vós, ó Pai, inclinai-vos para esta vossa pobre pequena criatura, «cobri-a com a vossa sombra», não vede nela senão «o Bem Amado no qual pusestes todas as vossas complacências».

Ó meus Três, meu Tudo, minha Beatitude, Solidão infinita, Imensidade em que me perco, entrego-me a vós como uma presa. Sepultai-vos em mim para que eu me sepulte em vós, esperando ir contemplar na vossa luz o abismo das vossas grandezas.

21 de Novembro de 1904.”

(trad. de Carlos H. do C. Silva e P. Manuel Reis, O.C.D., in: I.T., “Nota Íntima”, nº 15, in: ISABEL DA TRINDADE, *Obras Espirituais*, Oeiras, ed. Carmelo, 1989, pp. 327-328)

\*\*\*

## SANTA TERESA DO MENINO JESUS E DA SANTA FACE

(n. 2.1.1873 - + 30.9.1897)

[Pri 6] «Oferecimento de mim mesma como Vítima de Holocausto ao Amor Misericordioso de Deus »

“**Ó meu Deus ! Trindade Bem-aventurada !** Desejo amar-Vos e fazer-Vos amar, trabalhar pela glorificação da Santa Igreja, salvando as almas que estão na terra, e libertando as que estão no Purgatório. Desejo cumprir plenamente a vossa vontade, e chegar ao grau de glória que me preparastes no vosso Reino; numa palavra, desejo ser santa. **Mas conheço a minha impotência**, e peço-vos, ó meu Deus, que sejais Vós mesmo a minha Santidade.

Já que Vós me amastes até me dardes o vosso Filho único para ser o meu Salvador e meu Esposo, os tesouros infinitos dos seus méritos são meus: ofereço-Vo-los com alegria, suplicando-Vos que **não olheis para mim senão através da Face de Jesus e no seu Coração ardente de Amor.**

Ofereço-Vos também todos os méritos dos Santos (que estão no Céu e na terra), os seus actos de Amor, e os dos Santos Anjos. Finalmente, ofereço-Vos, ó Bem-aventurada Trindade, o Amor e os méritos da Santíssima Virgem, minha querida Mãe: é a ela que entrego o meu oferecimento, pedindo-lhe que Vo-lo apresente.

O seu divino Filho, meu Esposo Bem-amado, nos dias da sua vida mortal, disse-nos: «Tudo o que pedirdes ao meu Pai em meu nome, Ele vo-lo concederá! ». Tenho, portanto, a certeza de que atendereis os meus desejos.

Bem sei, ó meu Deus, quanto mais quereis dar, mais fazeis desejar. Sinto no meu coração desejos imensos, e é com confiança que Vos peço que venhais tomar posse da minha alma. Ah! Não posso

receber a Sagrada Comunhão tantas vezes quantas desejo, mas, Senhor, não sois Todo-poderoso?... **Ficai em mim, como no Sacrário. Nunca Vos afasteis da vossa hostiazinha...**

Queria consolar-Vos da ingratidão dos maus, e suplico-Vos que me tireis a liberdade de Vos desagradar. Se, por fraqueza, cair algumas vezes, que logo o vosso divino olhar purifique a minha alma, consumindo todas as minhas imperfeições, **como o fogo, que transforma em si todas as coisas...**

Agradeço-Vos, ó meu Deus, por todas as graças que me concedestes, especialmente por me terdes feito passar pelo crisol do sofrimento. Será com alegria que Vos contemplarei no último dia, levando o ceptro da Cruz. Já que Vos dignastes dar-me em herança esta Cruz tão preciosa, espero parecer-me convosco no Céu, e ver brilhar no meu corpo glorificado os sagrados estigmas da vossa Paixão... Depois do exílio da terra, espero ir gozar de Vós na Pátria, mas não quero acumular méritos para o Céu, quero trabalhar só por vosso Amor, com o único fim de Vos agradar, de consolar o vosso Coração Sagrado, e de salvar almas que Vos amarão eternamente.

Na noite desta vida, aparecerei diante de Vós com as mãos vazias, pois não Vos peço, Senhor, que conteis as minhas obras. Todas as nossas justiças têm manchas aos vossos olhos. Quero, portanto, **revestir-me com a vossa própria Justiça**, e receber do vosso Amor a posse eterna de Vós mesmo. Não quero outro Trono, nem outra Coroa, senão Vós, ó meu Bem-amado!...

Aos vossos olhos, o tempo não é nada: um só dia é como mil anos; podeis, portanto, num instante, preparar-me para aparecer diante de Vós...

A fim de viver num acto de perfeito Amor, ofereço-me como vítima de holocausto ao vosso amor misericordioso, suplicando-Vos que me consumais sem cessar, deixando transbordar para a minha alma as ondas de ternura infinita que estão encerradas em Vós, e que assim eu me torne Mártir do vosso Amor, ó meu Deus !...

Que este Martírio, depois de me ter preparado para aparecer diante de Vós, me faça, enfim, morrer, e que a minha alma se lance, sem demora, no eterno abraço do vosso Amor misericordioso...

Quero, ó meu Bem-amado, a cada palpitação do meu coração, renovar-Vos este oferecimento um número infinito de vezes, até ao momento em que, desvanecidas as sombras, possa reafirmar-Vos o meu Amor num face-a-face eterno!...

Maria, Francisca, Teresa do Menino Jesus e da Santa Face, rel. carm. ind.

Festa da Santíssima Trindade, Domingo, 9 de Junho de 1895.

(trad. M<sup>a</sup>. da Piedade Pádua Urbano, in: “Obras Completas”, ed. Carmelo, Paço de Arcos, 1996) (salientámos a negrito expressões e contexto próximo ao da “Elevação” de Bt<sup>a</sup>. Isabel da Trindade).

\*\*\*\*

## SANTA CATARINA DE SENA

(n. 1347 - + 29.4.1380)

[*Dialogo*, § 167]

[Elevação à SSma. Trindade]

“**Ó Trindade** eterna, ó deidade ! Tua natureza divina valorizou o preço do sangue de Jesus. És um **mar profundo**. Quanto mais nele eu penetro, mais encontro; quanto mais encontro, mais te procuro. E quando o homem se sacia no teu **abismo**, mais deseja; está sempre com fome, com sede de ti.

**Trindade eterna**, desejo ver-te na luz com a tua luz! Como o cervo deseja a fonte de água viva, assim minha alma quer sair deste corpo de trevas e ver-te realmente. Durante quanto tempo a tua face ficará oculta aos meus olhos ? Ó Trindade eterna, **fogo e abismo de amor!** Dissolve hoje mesmo este meu corpo! O conhecimento que me



deste em teu Filho obriga-me a suspirar pela morte, a entregar minha vida para a **glória e louvor** do teu nome, pois no espírito eu experimentei em tua luz o teu abismo e a beleza do homem. Olhando-me em ti, vi que sou tua imagem. Deste-me o teu poder, Pai eterno; pela inteligência deste-me a tua sabedoria, própria do Filho; o Espírito Santo, que procede de ti e do Filho, concedeu-me a vontade com que sou capaz de amar.

Tu, Trindade eterna, és o **criador**, eu a criatura. Na redenção, ao recriar-me no sangue de teu Filho, ó Pai, mostraste que estás apaixonado pela criatura. Ó deidade eterna, que mais podias conceder-me além de ti mesmo. És **um fogo que sempre arde** e jamais se consome; és um fogo que destrói no seu calor o seu egoísmo humano; és um fogo que aquece toda a frieza, que ilumina. Com tua luz fizeste-me conhecer tua verdade. És uma luz superior a toda a luz. **Dás-me uma iluminação abundante** e perfeita à inteligência, aclarando-a na fé. Por meio dela, eu vejo que minha alma possui a vida. Nessa luz eu vejo a tua luz. Com a fé possuo a sabedoria de Cristo; na fé sou forte, constante, perseverante; na fé eu espero. Não me deixes desanimar na caminhada. A fé me ensina o caminho; sem ele, andaria na escuridão. Por isso eu disse, **Pai eterno**, que me ilumines com a luz da fé. Realmente, a fé é um mar que alimenta o homem em ti. **Um mar de paz, Trindade eterna.** Sua água não é turva. A fé nada teme, pois conhece a verdade. É uma água destilada, reveladora de coisas ocultas. Quando a fé é grande, o homem tem certeza daquilo em que acredita. Ele é um espelho, Trindade eterna, no qual me conheço. Segurando com amor tal espelho, olho para ele, reflecto-me em ti e tu em mim, pela união de tua divindade com a nossa natureza humana. Na luz da fé, conheço-te, bem sumo e infinito, bem superior a todo o bem, incompreensível, inestimável. Beleza superior a toda a beleza! Sabedoria superior a toda a sabedoria. Única sabedoria! Sendo o alimento dos anjos, tu te entregaste aos homens numa chama de amor. És a veste que recobre toda a nudez. És a doçura sem nenhum amargor.

**Ó Trindade eterna!** Pela iluminação que me deste na fé com explicações numerosas e admiráveis, conheci o caminho da perfeição. Queres que eu te sirva na luz; que eu seja um espelho de vida honesta e santa; que eu deixe estas maneira miserável de viver, pois sempre te servi na escuridão devido aos meus pecados. Não conhecia a tua verdade, não te amava. Por quê? Porque ainda não te havia compreendido

na fé. A nuvem do egoísmo embaciava a minha alma. Mas tu, Trindade eterna, dissipaste as trevas com tua luz. Quem pode acrescentar algo à tua perfeição, agradecer-te pelos imensos favores, pelos ensinamentos dados ? Foi uma graça especial, acrescentada àquela comum que dás a todos. Desceste até minhas necessidades e nisto outros espelhar-se-ão.

*Respondes, Senhor; tu mesmo respondeste, tu mesmo escutaste. Infundiste em mim também a luz para agradecer-te. Reveste-me, ó verdade eterna. Que eu deixe esta vida mortal na obediência e na fé com que de novo inebrias minha alma. Deo gratias! Amen.”*

(trad. de Fr. João Alves Basilio, O.P., segundo ed. crít., Giuliana Cavallini, Roma, ed. Cateriniane, 1980)

(salientámos a negrito expressões e ressonâncias próximas ao da “Elevação” de Bt<sup>a</sup>. Isabel da Trindade).

\*\*\*\*\*

