



**Gustavo Correa Cola**

**A reunião cristã como sacramento do desígnio  
divino de salvação: teologia da assembleia  
litúrgica.**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção  
do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em  
Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Rio de Janeiro  
Março de 2013



**Gustavo Correa Cola**

**A reunião cristã como sacramento do desígnio  
divino de salvação: teologia da assembleia  
litúrgica.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana**

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Abimar Oliveira de Moraes**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Antônio José de Moraes**

ISTARJ

**Prof<sup>a</sup>. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 08 de Março de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

**Gustavo Correa Cola**

Graduou-se em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais em 1999 e em Teologia na Pontifícia Universidade Salesiana de Roma em 2007.

Ficha Catalográfica

Cola, Gustavo Correa

A reunião cristã como sacramento do desígnio divino de salvação: Teologia da assembleia litúrgica / Gustavo Correa Cola; orientador: Luiz Fernando Ribeiro Santana. – 2013.

159 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2013.

Inclui referências bibliográficas.

1. Teologia – Teses. 2. Teologia litúrgica. 3. Assembleia. 4. Povo de Deus. 5. Igreja. 6. Salvação. 7. Sacerdócio comum dos fieis. 8. Ministerialidade. 9. Participação. I. Santana, Luiz Fernando Ribeiro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

## Agradecimentos

Ao Professor Luiz Fernando Ribeiro Santana, pela acolhida generosa, pelo estímulo constante e pelo acompanhamento paciente e minucioso em todas as etapas deste trabalho.

À FAPERJ e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos.

À Inspetoria São João Bosco, pela concessão desta oportunidade de aprofundamento.

À comunidade paroquial de São João Bosco, pela compreensão e apoio.

À família, aos amigos e aos colegas pelo afeto, pelo incentivo e pela colaboração.

## Resumo

Cola, Gustavo Correa; Santana, Luiz Fernando Ribeiro. **A reunião cristã como sacramento do desígnio divino de salvação: teologia da assembleia litúrgica**. Rio de Janeiro, 2013. 159p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Pessoas reunidas sob uma convicção religiosa comum, para o exercício de alguma atividade cúlrica, é fato recorrente nas mais diversas tradições religiosas. Para o cristianismo, entretanto, a reunião dos cristãos alcança um significado de todo particular e reveste-se de uma responsabilidade ímpar. Ela é sacramento – sinal evocativo, mas, ao mesmo tempo, experiência daquilo que é evocado – da própria salvação. Sua realidade está tão entranhada na trama do acontecimento salvífico, que não lhe cabe ser considerada à parte, nem é possível conhecê-la verdadeiramente por uma razão fechada às possibilidades da fé. Esta dissertação propõe-se, então, a perseguir e desenvolver as indicações que apontam para uma “teologia da assembleia litúrgica”, tendo em vista o lugar que, desde o Concílio Vaticano II, vem sendo reservado à realidade assembleal. A impostação da pesquisa é histórico-salvífica e sacramental: reunindo elementos de teologia bíblica e de “eclesiologia litúrgica”, conectados por incursões no quadro histórico, nosso trabalho apresenta a assembleia como lugar mistérico onde se revela e consoma o desígnio divino de salvação. Ao celebrar o memorial da Páscoa de Cristo e os outros sinais irradiadores da graça do mistério pascal, a assembleia manifesta e ratifica sua condição sacramental e sacerdotal, ministerial e participativa, contingente e teologal, histórica e escatológica. Responde, finalmente, àquele chamado trinitário soprado na criação, verbalizado no Sinai e encarnado no Cristo.

## Palavras-chave

Teologia litúrgica; assembleia; povo de Deus; Igreja; salvação; sacerdócio comum dos fieis; ministerialidade; participação.

## Abstract

Cola, Gustavo Correa; Santana, Luiz Fernando Ribeiro (Advisor). **The Christian meeting as sacrament of the divine plan of salvation: liturgical assembly theology. Rio de Janeiro, 2013.** 159p. MSc. Dissertation – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

People gathered under a common religious belief, to the exercise of any cultic activity, is a recurring fact in various religious traditions. For Christianity, however, the meeting of the Christians reaches a very particular significance and a special responsibility. It is the sacrament – an evocative sign and, at the same time, experience of what is evoked – of salvation. Its reality is so ingrained into the net of the salvific event, it cannot be considered separately, nor is it truly known by a reason closed to the possibilities of faith. Then, this dissertation proposes to pursue and develop the indications that point to a “theology of the liturgical assembly”, considering the place that has been destined to the assembleal reality. The approach of our research is historical-saving and sacramental: bringing together elements of biblical theology and “liturgical ecclesiology”, connected by incursions into historical context, our work shows the assembly as the “mysterical” place where is revealed and consummated the divine plan of salvation. Celebrating the memorial of Christ’s Passover and the other signs of the Paschal Mystery, the assembly expresses and confirms its sacramental and priestly, ministry and participative, historical and eschatological condition. Answers, finally, the Trinity’s call, blown in creation, verbalized in Sinai and embodied in Christ.

## Keywords

Liturgical theology; assembly; people of God; Church; salvation; common priesthood of the faithful; ministeriality; participation.

## Sumário

1. Introdução	6
2. A assembleia: sacramento do êxodo salvífico de Deus na experiência de Israel e da Igreja	12
2.1. A assembleia do Sinai	12
2.2. A “assembleia-sinal” do Novo Testamento	22
2.3. O “sinal-assembleia”	36
3. Variações históricas na compreensão e vivência do “sinal-assembleia”	52
3.1. A assembleia na experiência e na teologia dos Padres	52
3.2. A assembleia sob o impacto do paradigma “Cristandade”	68
3.3. O novo emergir da assembleia no Movimento Litúrgico	80
4. A teologia da assembleia litúrgica na perspectiva do Concílio Vaticano II	94
4.1. A vocação do povo de Deus: ser assembleia	94
4.2. Vida e culto na assembleia do povo sacerdotal	109
4.3. Assembleia ministerial e participativa	121
5. Conclusão	136
6. Referências bibliográficas	146

# 1

## Introdução

Há mais de cem anos do início do Movimento Litúrgico – que provocou a Igreja a repensar sua liturgia segundo princípios teológicos mais próximos das fontes cristãs e categorias mais participativas – e há exatos cinquenta anos da aprovação do primeiro documento do Concílio Vaticano II, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* – que convocou e direcionou uma ampla reforma dos ritos e textos litúrgicos, propondo uma nova base teológica para a vida celebrativa da Igreja – pode parecer esforço extemporâneo debruçar-se ainda sobre o tema “assembleia litúrgica”.

Afinal, a assembleia, explicitamente ou nas entrelinhas, já figura em todos os textos científicos e documentos magisteriais sobre liturgia produzidos nos últimos anos. Os rituais em vigor para a celebração dos sacramentos e de alguns sacramentais, como bênçãos e funerais, por exemplo, já contemplam respostas e serviços litúrgicos que favorecem a participação assembleal. O Ofício Divino vem ocupando, ainda que em ritmo lento, seu legítimo lugar de “oração da Igreja”, isto é, louvor compartilhado por todas as categorias de fieis que compõem o povo de Deus, deixando de ser reconhecido apenas como a rotina celebrativa de monges, comunidades religiosas e clérigos. O exercício de ministérios litúrgicos, instituídos ou confiados, não é novidade na vida da ampla maioria das comunidades eclesiais, marcando decisivamente o perfil da assembleia que ocorre à celebração dos mistérios cristãos.

Por tudo isso, diante de uma pesquisa que se ocupa da assembleia cristã, o questionamento se mantém. A assembleia já não comparece no vocabulário dos liturgistas e pastores? A reflexão teológica e a prática pastoral ainda colocam questões e problemas relativos a este domínio? Não se tem avançado, no impulso do Concílio Vaticano II, rumo à realização de liturgias mais participativas, que permitam à comunidade celebrante tematizar sua condição sacerdotal comum?



Ousamos dizer que a problemática foi apenas parcialmente equacionada e até mudou de paradeiro. O desafio não é mais o reconhecimento “oficial” do conjunto dos fiéis que se reúnem sob a presidência do diácono, do presbítero, do bispo ou até de um leigo investido do serviço de animar celebrações na ausência do ministro ordenado. Não se trata mais de evidenciar, nos documentos e nos livros, a dimensão necessariamente comunitária da sagrada liturgia, de modo a reconhecer a assembleia como o sujeito coletivo – eclesial – ao qual Cristo se associa para o exercício de seu sacerdócio eterno e salvífico. Em nosso entendimento, trata-se de reassentar todas estas conquistas sobre o terreno sólido da teologia e da consciência cristã, para que, passados os impulsos entusiastas despertados pelas novidades ou por um tempo de mudanças muito esperadas, tudo não resvale em frustração. É o caso de preencher de conteúdo bíblico, sistemático e vivencial as afirmações que embalam nossa linguagem eclesial, para que o saber teológico que sustenta cada uma delas não se dilua no processo nem sempre coerente do devir histórico.

Em se tratando de um tema que toca tão concreta e integralmente a vida da Igreja, a teologia que lhe investiga os pressupostos e revela suas possibilidades não pode ser aquela estritamente intelectual, das razões frias e estáticas. A assembleia litúrgica clama por uma teologia criteriosa, mas informada pelos movimentos do Espírito e da fé. Assim, poderá inteirar-se dos dinamismos divinos e humanos, teológicos e antropológicos, eclesiais e sociais, simbólicos e conceituais que se interpenetram na reunião cultural cristã, sem opô-los entre si ou perder-se em algum deles.

Por definição, assembleia é acontecimento em permanente construção, convergência sempre nova daqueles que se deixam atrair pela convocação de Deus. Ela só será definitiva no *eschaton*. Ao mesmo tempo, no entanto, a assembleia é atualização daquilo que já se deu. É evocação do encontro paradigmático que selou compromissos e alianças que enchem a vida de sentido e salvação. A teologia que se acerca do núcleo sacramental da assembleia cristã precisa, portanto, estar à vontade entre categorias mistéricas e histórico-salvíficas, na linha da teologia privilegiada pelo último concílio ecumênico.

Além disso, é imperioso reconhecer que a reforma da linguagem e das formas celebrativas é somente um dos aspectos concernentes à verdadeira reforma

da liturgia. Por si só as disposições normativas e os avanços da reflexão não garantem mudanças em todos os níveis do real. É possível, por exemplo, acontecer de se celebrar a liturgia com fórmulas atualizadas, mas com conteúdo mental e sensibilidade referidos a outros paradigmas, de outras épocas. Por conseguinte, ter a assembleia litúrgica contemplada em documentos e outros escritos é um dos momentos daquele esforço mais amplo, que deve também se empenhar para que o ânimo cristão de cada um que toma parte nas assembleias da Igreja seja reconfigurado pela consciência sobre o valor da reunião assembleal litúrgica.

A partir de tais convicções é que nos lançamos a este trabalho dissertativo. Pretendemos recolher, das fontes bíblicas, patrísticas, teológicas, pastorais e vitais elementos que situem e manifestem a assembleia litúrgica como acontecimento que transcende a simples aglomeração de pessoas identificadas pelo credo cristão. A pesquisa dispõe-se a revisitar a teologia bíblica, a Patrística, a história da liturgia e a teologia conciliar para identificar, enfim, uma “teologia da assembleia litúrgica”, capaz de desvelar à consciência eclesial atual o alcance e o significado das reuniões celebrativas do povo de Deus.

No capítulo primeiro, procuramos defrontar-nos com as principais referências bíblicas que testemunham o amadurecimento da experiência assembleal de Israel e da Igreja. Não fazemos a exegese desses textos, mas nos servimos de indicações selecionadas entre autores de teologia bíblica e estudiosos das fontes bíblicas da liturgia cristã. Eles fornecem-nos o embasamento para tecermos as primeiras considerações sistemático-teológicas, que se encontram no final deste mesmo capítulo. Sobre o conjunto dos testemunhos da experiência bíblica em seus dois momentos – Antigo e Novo Testamento – a assembleia pode ser, então, apresentada como conceito teológico de densa consistência sacramental.

Mereceu nossa especial atenção neste capítulo a evolução do paradigma assembleal em estreitíssima conexão com o desenrolar de toda a economia salvífica, o que assinala o lugar decisivo que cabe à assembleia para a consecução do desígnio divino. Procuramos acentuar como a experiência da primeira grande assembleia do povo de Deus, aos pés do Sinai, foi gradativamente elaborada pelas diversas gerações israelitas que, ajudadas pelos profetas, eram convidadas a

alargar os horizontes da fé e compreender que Iahweh simplesmente começou por Israel a grande convocação da humanidade. A Encarnação do Verbo transforma em fato histórico este anúncio de fé, perenizado pela reunião da Igreja de todos os povos e nações.

O caráter verdadeiramente comunal, universal e integrador da assembleia eclesial será assumido entre reservas e dificuldades iniciais. Ele não se estabelece completa e espontaneamente em nenhuma das primeiras comunidades, mas vai sendo construído pelo Espírito na complementaridade entre elas. Passo interessante da nossa pesquisa é a descoberta de estudos sobre os três paradigmas de comunidades cristãs antigas, representadas por Jerusalém, Antioquia e Corinto. Elas encarnam, respectivamente, a dimensão da comunhão fraterna e solidária, da universalidade e do impulso missionário, e da integração das diferenças carismáticas e ministeriais numa relação de ajuda mútua e participação. Sobre estes pilares assenta-se, então, o cumprimento do mistério da salvação no “sinal-assembleia”.

O segundo capítulo perfaz o caminho histórico-litúrgico. Parte das etapas iniciais da Patrística, sonda as transformações em ação na época da Igreja imperial, atravessa o milênio “áureo” da Cristandade, visita o período tridentino e detém-se nas primeiras décadas do século XX, contexto do Movimento Litúrgico e véspera do Concílio Vaticano II. Em termos de valorização da assembleia, integração equilibrada entre *staff* clerical e comunhão dos fieis e participação de todos os membros do corpo de Cristo na celebração dos mistérios salvíficos e no exercício de seu sacerdócio messiânico, percebemos que esta linha histórica desenha uma “parábola com concavidade voltada para cima”.

A imagem tomada da matemática quer indicar que o ponto de partida é “alto” – as comunidades da Patrística, onde o fervor herdado das comunidades apostólicas foi amadurecido e produziu frutos de testemunho e teologia –, mas prossegue em direção ao plano inferior ou negativo, visto que a massificação do cristianismo desfigurou o rosto comprometido e participativo das assembleias cristãs. O “vértice” da parábola corresponde aos primeiros séculos do segundo milênio. Diante de uma liturgia clericalizada, distante e ininteligível ao fiel comum, as assembleias refugiam-se nas devoções privadas. Permanecerão assim,

emudecidas e pouco coesas, embora perseverantes, até o século XVI quando o Concílio de Trento promove algumas reformas.

Mais alguns séculos ainda seriam necessários para que se encontrassem novos espaços de reflexão sobre a liturgia e a participação dos fieis. A curva da parábola está, agora, descrevendo trajetória ascendente. Entre os séculos XIX e XX criam-se, finalmente, condições favoráveis para que se lançassem bases mais sólidas para um “movimento” teológico-litúrgico, em vista do rompimento com o estatismo de uma liturgia engessada por rubricas excessivas e participação assembleal escassa. Com o Movimento Litúrgico, a “linha da parábola” aponta para uma nova e vigorosa evolução, que se dará no Concílio Vaticano II.

Este segundo capítulo, não obstante sua impositação histórica, procura não se isentar de algumas referências teológicas, apontando para os princípios teóricos que subsidiaram o comportamento eclesial em momentos determinantes. Não os desenvolvemos pormenorizadamente para não nos delongarmos em demasia e correremos o risco de nos perdemos de nosso verdadeiro foco. De qualquer modo, considerar a assembleia da perspectiva histórica representou um exercício muito importante para a construção do capítulo seguinte, na medida em que nos permitiu avaliar com maior propriedade o significado do Concílio Vaticano II no estabelecimento da atual teologia da assembleia litúrgica.

De fato, o capítulo terceiro abre-se com a recordação da categoria eclesiológico-conciliar “povo de Deus”, que muda drasticamente a auto-compreensão da Igreja e de suas assembleias. Mesmo que a constituição sobre a Igreja apresente e desenvolva o sentido do “povo de Deus” quase um ano após a publicação da constituição sobre a liturgia, um “espírito conciliar” já se fazia perceber nas intuições compartilhadas entre todos os documentos. Desta maneira, encontra-se na *Sacrosanctum Concilium* a afirmação do caráter necessariamente comunitário da liturgia cristã, onde Filho atua seu sacerdócio. Como povo reunido – assembleia – a Igreja é possuída por Cristo e revela-se ao mundo.

O capítulo prossegue com a explicitação da condição sacerdotal compartilhada por toda a assembleia litúrgica, em virtude da iniciação batismal, crismal e eucarística. Antes do estabelecimento de ordens ministeriais, o povo de Deus constitui uma ampla comunhão sacerdotal, que torna a salvação em Cristo presente, visível e acessível na história dos últimos tempos, até a *parusia*. Será em

função deste múnus sacerdotal comum e seguindo as opções de Jesus nos Evangelhos que se instituirão os sacerdotes-ministros, configurados especialmente à cabeça da Igreja para serem os presidentes das assembleias litúrgicas. Ali, o povo de sacerdotes reúne seu culto existencial ao culto perfeito e definitivo – a Páscoa do Senhor.

Em consequência, a participação da assembleia nas celebrações da fé é algo que transcende a exterioridade de ações e a distribuição de tarefas estabelecidas. Os ministérios e serviços litúrgicos não são um paliativo para o tédio de alguns expectadores ou uma estratégia para envolver as pessoas. A ministerialidade da assembleia exprime o caráter serviçal da Igreja de Cristo e a riqueza dos dons do Espírito Santo. A participação fundamenta-se sobre outras bases, como procuramos demonstrar no último subtítulo do capítulo terceiro.

A participação é o desdobramento prático do “ser” da assembleia cristã, sua condição natural como Igreja congregada ao Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Seus pressupostos não pertencem ao âmbito do elegível ou do contingencial. Estão radicados no cerne da vocação cristã de todo batizado. Mas, uma vez que a liturgia é acontecimento convocado por Deus e efetivado pela resposta humana, há que se desenvolver sua capacidade expressiva, demonstrativa, comunicativa e interativa. O “teandrismo” da liturgia exige que ela seja vivida de maneira a manifestar e fazer experimentar sua verdade: realização do desígnio divino de salvação para a humanidade. No desfecho de nosso trabalho, reconheceremos que a teologia da assembleia litúrgica converte-se, assim, em conhecimento teologal, pedagogia do mistério, inserção existencial no plano salvífico definitivamente revelado e atuado em Cristo.

Na comemoração do jubileu de ouro da aprovação e publicação da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, esta pesquisa quer, humildemente, fazer tributo a quanto se buscou e realizou, ao longo desses cinquenta anos, para que nossas assembleias cristãs celebrassem com vivo sentido pascal, eclesial e salvífico a sagrada liturgia. Esperamos que a conjugação de nosso interesse teológico e nossa paixão por celebrar a vida em Cristo tenha lançado alguma luz sobre o tema tão fascinante e necessário da teologia da assembleia litúrgica.

## 2

## A assembleia: sacramento do êxodo salvífico de Deus na experiência de Israel e da Igreja

### 2.1

### A assembleia do Sinai

A convergência do senso religioso e do instinto de sociabilidade produziu uma das realidades mais significativas e recorrentes da história das religiões: a reunião de culto. Tanto nos estágios e ambientes tradicionais, nos quais a religião qualifica toda a atividade comunitária, como nas recentes sociedades secularizadas, em que o fator religioso significa uma ruptura com a coletividade majoritária, “estar juntos” sob a mesma consciência religiosa constitui-se num fato densamente expressivo.

No caso de Israel, esse elemento universal possui uma relevância particular. Não que sua fenomenologia seja muito original ou isenta dos índices antropológicos característicos<sup>1</sup>. A singularidade da assembleia israelita verifica-se na importância que historicamente ela adquire para o estabelecimento e a permanência deste povo, a ponto de marcar em definitivo sua auto-compreensão. De fato, é uma assembleia – a do Sinai – que apresenta a comunidade dos filhos de Israel a si mesma, recapitulando as experiências pascais e marcando o início propriamente dito de sua história nacional.

Quando se reúnem aos pés da montanha, os hebreus não são mais que uma massa inorgânica de fugitivos<sup>2</sup>. Não constituem, efetivamente, um “povo”, a não ser por alguns aspectos étnicos e culturais. Faltam-lhes um projeto coletivo e um

---

<sup>1</sup> J. Martín, respaldado em L. Boyeur e M. Eliade, enumera diversos elementos que constituem um verdadeiro patrimônio comum das manifestações religiosas, das quais, certamente, não se exclui a experiência de Israel. A dança ritual, o teatro sagrado, o reconhecimento de um lugar santo, o levantamento de um marco ou altar, os deslocamentos processionais, o pacto sagrado e o banquete de comunhão com a divindade comparecem todos juntos ou, pelo menos, em maioria, nas reuniões culturais das mais diversas comunidades (cf. MARTÍN, J. L., “La asamblea litúrgica de Israel al Cristianismo”. In: *Phase* 54 (1994), p. 23-27).

<sup>2</sup> Cf. MARTMORT, A. G., “Estrutura e leis da celebração litúrgica”. In: MARTMORT, A. G. (org.), *A Igreja em oração. Introdução à liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1988, v. I, p. 97.

sentido de pertença desenvolvido, que os façam menos vulneráveis às pretensões dominadoras das nações já estabelecidas. A comprová-lo está o próprio movimento exodal, que, segundo a narrativa bíblica, é reação ao projeto genocida egípcio e ao veto de “ir ao deserto” (Ex 5,3), justamente para uma assembleia de culto<sup>3</sup>. Em outras palavras, o êxodo é o “salto” de superação das condições que inviabilizam a simples sobrevivência e o cultivo da identidade hebraica.

Nesse contexto, a assembleia do Sinai é a solene ocasião em que Iahweh e seu povo reaproximam-se e retomam o diálogo da aliança. Após as vicissitudes nas terras egípcias, quando o texto bíblico sugere que os descendentes de Israel se tenham esquecido da promessa de Deus e este, por sua vez, tenha guardado certo silêncio<sup>4</sup>, dá-se o ensejo do reconhecimento (cf. Ex 2,25). A do Sinai será considerada, assim, a assembleia genética, primordial e paradigmática de Israel, pressuposto e modelo de todas as outras que escandirão sua história.

Sob o aspecto redacional, a assembleia sinaítica (cf. Ex 19-24) é fruto do esforço que os círculos sacerdotais encetam no pós-exílio para resgatar a identidade cultural do povo repatriado. Na verdade, eles não criam nada de novo: desde o século VII já está em desenvolvimento uma doutrina da assembleia, com o alargamento semântico de *qahal*<sup>5</sup>. Mas, é pelo século V que os estratos sacerdotais repropõem enfaticamente a memória e a vivência da assembleia – nos moldes da assembleia do Sinai – como principal instrumento de regeneração da alma hebraica. Fazem-no apesar dos questionamentos de sua autoridade sacerdotal e da renhida oposição de outros grupos político-religiosos, como se divisa, por exemplo, na “rebelião de Coré” (cf. Nm 16).

<sup>3</sup> Este particular é interessante porque divide a motivação da libertação do êxodo em duas, de equivalente peso: a liberação da escravidão (fim político-social) e a conquista do direito ao culto (fim religioso-salvífico) (cf. ROSSO, S., *Un popolo di sacerdoti. Introduzione alla liturgia*. Leumann: Elledici, 2007, p. 95-100).

<sup>4</sup> Cf. CLIFFORD, R. J., “Êxodo”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (orgs.), *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã – Paulus, 2007, p. 129.

<sup>5</sup> Indicando desde “convocação para o recrutamento militar” até o significado mais conhecido “assembleia das tribos do povo”, a palavra *qahal* assume, apesar das imprecisões e descontinuidades no uso e na tradução, verdadeiro estatuto teológico quando vem associada à reunião do Sinai e enquanto remete ao caráter comunitário do acontecimento salvífico (cf. LATORRE, J., “La asamblea litúrgica en la Biblia”. In: *Phase* 54 (1994), p. 3-6; DE ZAN, R., “Tutta l’assemblea disse: ‘Amen’ e lodarono il Signore (Ne 5,13). Qahal-Ekklesia: alcune note di riflessione filologica”. In: CAVAGNOLI, G. (org.), *L’assemblea litúrgica*. Padova: Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, 2005, p. 59-63).

A réplica dos sacerdotes traduz-se numa renovada profissão de fé na transcendência da convocação para a assembleia, de tal sorte que aquela convocação histórica, feita pelos ministros sacerdotais, figure somente como sinal e realização presente do apelo divino. Por meio dos sacerdotes, é Deus mesmo a chamar e reunir o povo que, santificado na assembleia e no culto, torna-se ele também sacerdotal. Partindo dessa perspectiva teológica – aliás, vitoriosa no confronto com outras tendências –, não se atribuirão às categorias humanas a inteira responsabilidade por definir o “ser” da assembleia na consciência do povo hebreu. Ela integra, desde então, o patrimônio da fé israelita:

Uma dimensão fundamental aparece nestes textos, além das polêmicas das quais eles são a expressão: a assembleia, que Deus convoca, não se apoia em critérios humanos. Ela lhes é irredutível. E todo homem que quiser compreendê-la, a partir destas categorias, não pode senão “murmurar”. Este é um ponto capital. Sem a fé, a assembleia permanece no nível das simples assembleias humanas, embora sejam reuniões de culto<sup>6</sup>.

Israel desperta, então, a consciência de que não são razões políticas e nem somente sentimentos religiosos comuns que explicam suas assembleias. A mesma iniciativa divina, que transformou seus clamores desencontrados no Egito (cf. Ex 2,23s) em matéria-prima de uma revelação histórica e salvífica, agora o reúne em assembleia, numa feliz e promissora continuidade.

O evento do Sinai condensa e celebra, deste modo, a ação soberanamente divina de associar-se ao povo de sua eleição, para que este se comprometa em aliança e torne-se, na qualidade de princípio e sacramento, convocação para todos os povos. É possível reconhecer, então, a convergência de dois “êxodos” que, ao longo de toda a história da salvação hão de evocar-se, complementar-se e explicar-se, até fundir-se no mistério do Verbo encarnado.

O primeiro êxodo é o divino. Assumindo os clamores do povo (cf. Ex 3,7s), Deus decide agir para salvá-lo. Apresenta-se a Moisés e faz entrever sua motivação mais imediata: manter fidelidade à aliança com Abraão e seus descendentes. A sequência de verbos (“vi”, “ouvi”, “desci”) expressa um verdadeiro mover-se de Deus, uma projeção de si mesmo na direção do povo desesperado. Há, ademais, clareza e definição de propósitos: “a fim e libertá-lo” e

<sup>6</sup> MAERTENS, T., *Reúne o meu povo. A assembleia cristã da teologia bíblica à pastoral do século XX*. São Paulo: Paulinas, 1977, p. 15.



“fazê-lo subir” (Ex 3,8). No enviado, Moisés, é Deus quem age. Promete-lhe: “eu estarei contigo” (Ex 3,12). Entrega-lhe, depois, a vara (cf. Ex 4,17) com a qual deverá realizar os sinais desencadeadores da libertação<sup>7</sup>.

Em imediata dependência do “êxodo divino”, deflagra-se o êxodo do espírito humano, singularmente manifesto na saída do povo israelita, até então escravo, condenado ao extermínio e cerceado em sua liberdade de culto. A travessia do Mar Vermelho transforma em fato, realidade apreensível e experiência imediata – afinal, em história –, a libertação prometida. Por meio de Moisés, seu instrumento humano, Deus faz avançar os herdeiros da promessa que saem, geográfica e existencialmente, do domínio estrangeiro. “Sobem” para ser nação, com Deus, lei, terra e futuro.

Aos pés do Sinai, o encontro dos dois “êxodos” revela a unidade original e o princípio absoluto que os desencadeou. De fato, é o desígnio salvífico de Deus que ativa este movimento *ad extra*, já manifesto em toda a obra criadora<sup>8</sup>, que novamente penetra a história, conformando um povo livre e capaz da aliança. Concomitantemente, aqueles que “sobem” e, em assembleia, dispõem-se ao diálogo com Deus, são movidos pelo mesmo desígnio, revelando que salvação e reunião são realidades teológicas que se aproximam até o ponto de imbricarem-se.

É desta mesma ordem, aliás, a contribuição dos profetas na leitura do fato assembleia. Eles são capazes de associar o projeto salvífico de Deus e a reunião de todos os seres humanos, chamando as assembleias de Israel a fazê-lo entrever<sup>9</sup>. Diferentemente dos sacerdotes, que acentuam a separação entre comunidade reunida e mundo, por meio de inumeráveis restrições, o profetismo de Israel evolui numa compreensão universalista. Ele proclama a assembleia como

<sup>7</sup> Cf. L'HEREUX, C. E., “Números”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (orgs.), op. cit., p. 134. A mediação de Moisés não cria dificuldades para que a tradição reconheça a ação salvífica de Deus em “primeira pessoa”: “Em todas as suas agruras, não foi mensageiro ou anjo, mas a própria face que os salvou. No seu amor e na sua misericórdia, ele mesmo os resgatou: ergueu-os e carregou-os durante todo o tempo passado” (Is 63,9).

<sup>8</sup> É bem provável que a fé no Deus criador tenha amadurecido em Israel a partir da experiência da salvação. A criação virá, então, reconhecida como uma etapa da ampla ação salvadora de Deus, que compreende uma fase protológica, histórica e de consumação escatológica (cf. RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p.144-148).

<sup>9</sup> As expressões mais maduras e explícitas destas profecias encontram-se no Trito-Isaías (cf. Is 60,3-9; 66,18-21, por exemplo) e em Zacarias (cf. Zc 14,16s). Entretanto, ao longo de toda a atividade profética, alguns sujeitos e grupos conseguem enxergar para além do nacionalismo marcante de sua conjuntura e evocar uma ampla comunhão de povos e nações (cf. Mq 4,1-5; Ez 36,24s; 37,21s).

convocação universal de Deus a todos os povos, reintegração de toda a dispersão e início da superação do estranhamento inserido na harmonia da ordem criada pelo pecado humano.

Ainda no rastro das intuições proféticas, a assembleia sinaítica será interpretada não somente como matriz a ser reproduzida celebrativamente, evocando o passado, mas como a antecipação tipológica da assembleia futura. Assim, a dimensão da esperança vem despertada na consciência das assembleias de Israel, indicando que a unidade entre Deus e seu povo – que será estendida a todo o gênero humano – é pregustada profeticamente na reunião atual, mas ainda haverá de se consumir escatologicamente.

Ora, postando-se entre “êxodo divino” e êxodo pascal do povo escravo, e entre passado salvador e futuro escatológico, a assembleia do Sinai apresenta-se como espaço do encontro com Deus, da experiência salvífica sempre renovada e do estabelecimento das metas e projetos para os próximos passos. A partir dela, é possível distinguir o nascimento de uma verdadeira identidade israelita. Os descendentes de Jacó não mais se reconhecem como o clã desprovido de futuro, a quem nada mais restava que lamentar a sorte. Sabem-se, agora, sujeito coletivo da benevolência divina.

Ao elaborar comunitariamente aquilo que testemunharam na Páscoa do Êxodo, são capazes de reconhecer a origem divina das iniciativas libertadoras e vislumbrar as possibilidades que se lhes abrem na sua nova condição de liberdade. Descobrem-se interlocutores do Deus que se associa historicamente às suas agruras e conquistas. Reconhecem que aquele que os reúne no deserto não é um mito atemporal e desvinculado do compasso de suas vidas. É, sim, o Deus que se dá a conhecer nos fatos e palavras, que se entrelaçam tão estreitamente até o ponto em que “o fato se torna ele próprio palavra, e a palavra se faz evento”<sup>10</sup>.

Os filhos de Israel não celebram, pois, a submissão inevitável às forças cósmicas, com suas leis inapreensíveis, ou o culto dos caprichos de divindades inconstantes, que, ciclicamente, ameaçam a integridade da comunidade<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> PISTOIA, A., “História da salvação”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 548.

<sup>11</sup> Cf. MARTÍN, J. L., *No espírito e na verdade. Introdução teológica à liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1996, v. I, p. 26. Os sinais meteorológicos e o fogo no topo da montanha simplesmente compõem o ambiente de teofania, cuja descrição, quem sabe, terá sido enriquecida pela prática

Celebram, verdadeiramente, o evento salvífico, rememorado anualmente na páscoa judaica, cujo significado mais completo e comprometedor desvela-se na assembleia do deserto, aos pés do Sinai.

Todavia, a promessa de uma terra onde se fixar para gozar da liberdade alcançada deve ainda se cumprir (cf. Ex 23,20-33). Até Canaã, no caminho geográfico e existencial que se fará, algumas condições deverão ser observadas em vista da conclusão feliz do êxodo. A libertação tem o seu “para”, sua teleologia. Não é simplesmente ruptura, mas assimilação de novos paradigmas e atitudes.

Na solene e memorável assembleia do recomeço de sua história, Israel é apresentado às balizas e indicações seguras que garantem a continuação da obra salvífica iniciada no Egito. Cabe-lhe o papel de *partner*, isto é, parceiro livre e responsável pelas escolhas que confirmem ou afastem a salvação. A dramaticidade do momento, forjada pela experiência da vitória sobre o faraó, é agora acentuada pelos tons fortes de uma incontornável decisão: assumir ou não o lugar de povo de Deus.

O tema da aliança recupera, então, a centralidade no pensamento religioso israelita, tendo sido já introduzido nas etapas mais primitivas da tradição bíblica<sup>12</sup>. Proposta por Deus e estabelecida sobre cláusulas que, longe de denotarem qualquer traço de narcisismo divino, visam prioritariamente à integridade do povo livre, a aliança abre um canal de diálogo efetivo, codificando uma linguagem comum e favorecendo a convergência de intenções. Por sua parte, ao aderir à aliança pela obediência da Lei (cf. Ex 24,7), os convocados pelo Êxodo assumem comunitariamente um projeto de futuro, baseado em metas e princípios claros, sobre as quais se poderá fazer exame de consciência quando houver suspeita de traição. Desse momento em diante, as assembleias de Israel assumirão também a função avaliativa, penitencial e reconciliadora<sup>13</sup>.

---

litúrgica posterior, que usava fumaça e trombetas para solenizar a memória do Sinai (cf. CLIFFORD, R. J., op. cit., p. 144).

<sup>12</sup> Cf. GIBLET, J. – GRELOT, P., “Aliança”. In: LÉON-DUFOUR, X. et al. (orgs.), *Dicionário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 26-33. A aliança, segundo os autores, é ponto de partida para a consciência religiosa de Israel e seu verdadeiro diferencial diante das religiões dos povos vizinhos, voltadas para o culto das forças da natureza.

<sup>13</sup> Especialmente a assembleia de Siquém, na iminência do ingresso na terra prometida (cf. Js 24) e a assembleia de Esdras e Neemias, na volta do Exílio (cf. Ne 8-9).

A palavra de Deus torna-se, assim, o centro decisivo da reunião assembleal, narrando os feitos redentores, sua inteligência de fé e ensejando a resposta do povo fiel. Ela explicita o intento convocador que se esconde em cada uma das *gesta Dei*, de maneira a ser incessante reverberação do desígnio salvífico-reunidor de Iahweh. Entranhadamente identificada com os acontecimentos, a palavra é a proposição divina capaz de constituir em nação santa a aglomeração dos prófugos, converter em reino de sacerdotes a massa dos inominados (cf. Ex 19,6), com uma eficácia só comparável na obra criadora. Do caos da dispersão e do vazio da consciência, esta palavra faz viver um povo reunido e reconciliado.

Ao dar-se como lei, a palavra de Deus favorece a transposição para o plano ético daquilo que a libertação política e geográfica representou: não mera libertação da opressão sangrenta no Egito, mas libertação para uma liberdade autêntica, porque eticamente responsável<sup>14</sup>. Israel tem diante de si um caminho: sua assembleia é o momento da promulgação de um *ethos* que, como ressonância imediata da fé, dá consistência ao seu ser “povo de Deus”. A santificação colhida na reunião assembleal não é prerrogativa exclusivamente litúrgica, mas exigência para a vida inteira, a ser desdobrada em justiça e retidão<sup>15</sup>. Os profetas não se cansarão de repeti-lo:

Eu odeio e desprezo as vossas festas e não gosto de vossas reuniões. Porque se me oferecereis holocaustos, não me agradam vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados. Afasta de mim o ruído de teus cantos, eu não posso ouvir o som de tuas harpas! Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso!<sup>16</sup>

Na adesão à lei, os filhos de Israel reconhecem os marcos sobre os quais pisar para não se perderem em outras escravidões, ou, então, para reencontrarem-se depois de deslizes comprometedores da santidade comunitária, da pureza cultural, do compromisso com a justiça, da condição de povo de Deus e até da

<sup>14</sup> Cf. ROSSO, S., op. cit., p. 97.

<sup>15</sup> X. Basurko define assim a flexão ideal entre culto e vida: “O encontro com Iahweh libertador na história, sua celebração agradecida no culto e a resposta coerente na fidelidade à aliança constituem três momentos básicos e em perfeita continuidade dentro da vida do povo de Israel. O paradigma história-culto-lei marca o ideal do povo de Deus no Antigo Testamento” (BASURKO, X., “A vida litúrgica da Igreja em sua evolução histórica”. In: BOROBIO, D. (org), *A celebração na Igreja. Liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990, v. I, p. 43).

<sup>16</sup> Am 5,21-24.

integridade nacional que, com força, vem considerada em dependência da própria fidelidade à lei (cf. Ne 9,33-37).

Todos estes compromissos precisam ser lembrados, estimulados, reavivados na consciência de fé do povo de Israel. Daí que o desdobramento natural da proclamação da lei na assembleia seja a homilia. Ela representa o momento de inteligência da palavra, o que possibilita seu cumprimento. Metáforas, rememorações e elogios, entre outros recursos retóricos, acompanham as exortações de fidelidade e reverência à lei. A sabedoria divina é exaltada e apresentada em referência às situações e possibilidades vividas pelo povo eleito.

Desenvolveu-se, inclusive, uma tradição assembleal em Israel que se estabelece essencialmente sobre o estudo e a interpretação celebrativa da palavra. É a “assembleia de instrução” ou, simplesmente, “assembleia sinagoga”, surgida no exílio como forma de conservar a memória salvífica apesar das contingências impostas pelos dominadores<sup>17</sup>. Se não podiam mais celebrar a salvação e a aliança pelos sacrifícios – o templo fora destruído e o sacerdócio disperso – faziam-no pelo cultivo da sabedoria bíblica e pela oração comum. Estas assembleias, de caráter eminentemente doméstico, promovem a apreensão em nível familiar, comunitário e local do conteúdo universal da reunião de todo o povo, dando um passo significativo na teologia da assembleia de Israel. Participando da pequena assembleia local, o judeu tem consciência de que se conecta, de algum modo, com a assembleia nacional, sempre memória da assembleia sinaítica. T. Maertens exprime-o assim: “a assembleia sinagoga é (...) reprodução da assembleia do Sinai. A mesma lei que constituiu uma, é lida na outra que se sente responsável, tanto pela sua explicação, como pelas sanções aos transgressores<sup>18</sup>”.

A explicação da lei abre espaço para uma resposta às proposições divinas. O papel da homilia é, de fato, evidenciar o chamado de Deus, que não somente reúne em assembleia, mas quer através disso firmar aliança, compromisso partilhado para um novo estágio da história de Israel. Avança-se, pois, para o terceiro movimento do ritmo assembleal: a adesão do povo. A palavra portadora de tanta fecundidade não pode se perder no tédio de uma audiência inerte.

---

<sup>17</sup> Cf. LATORRE, J., op. cit., p. 31.

<sup>18</sup> MAERTENS, T., op. cit., p. 23.

Necessariamente, ela produz ressonâncias, anelos de vida feliz, reacende as fagulhas dos sonhos antigos e desperta sadias utopias para o futuro.

A assembleia evolui, então, para o diálogo comprometedor, sponsal, que conduz o “tu” divino e o “nós” da assembleia a uma unidade fecunda e promissora<sup>19</sup>: “agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha” (Ex 19,5); “faremos tudo quanto o Senhor falou” (Ex 19,8); “serviremos ao Senhor, nosso Deus, e obedeceremos a sua voz” (Js 24,24). Faz-se uma profissão de fé, solenizada por aclamações e cânticos, que no uníssono vocal da assembleia significa a resposta comum<sup>20</sup>.

A assembleia, contudo, não termina aí. O sacrifício (cf. Ex 24,5-8) materializa a resposta obediente do povo da aliança: o sangue das vítimas indica o compromisso vital empenhado no pacto. Não é mera imolação cultual, à moda dos cultos pagãos. É sinal da obediência e submissão à vontade de Deus. A assembleia israelita não está, como em outras culturas, encarregada de apresentar uma substituição animal para aplacar o desejo divino de sangue. Mas, pelo sacrifício, quer indicar seu desejo de comunhão com a divindade, como dom ou refeição:

Como, então, as pessoas criavam, mantinham ou restauravam as boas relações com um ser divino? Que atos visíveis poderiam fazer para alcançar um ser invisível? De novo eles davam um presente ou repartiam uma refeição. No sacrifício como presente, o ofertante pegava um animal valioso ou outro alimento e queimava-o no altar como oferenda a Deus. Nesse caso, o animal era totalmente destruído, pelo menos para o ofertante. Sem dúvida, a fumaça e o cheiro que subiam simbolizavam a transição do presente da terra para o céu, do ser humano para Deus. No sacrifício como refeição, o animal era transferido a Deus tendo seu sangue derramado sobre o altar e, então, devolvido ao ofertante como comida divina para uma festa com Deus. Em outras palavras, o ofertante não convidava Deus para uma refeição, Deus oferecia ao ofertante uma refeição<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Alguns comentadores ressaltam a força deste diálogo, expresso em discurso direto e permeado de elementos que sugerem intimidade entre as partes, tão desiguais (cf. CRAGHAN, J. F., “Êxodo”. In: BERGANT, D. – KARRIS, R. J. (orgs.), *Comentário bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, v. I, p. 108).

<sup>20</sup> O trabalho de A. Franquesa faz notar como o uso de aclamações curtas e repetidas (“amém”, “aleluia”, “hosanna”, “bendito seja Deus”) que dão voz à massa reunida foi de tal modo integrado à liturgia hebraica que perdura na passagem desta às assembleias eucarísticas cristãs (cf. FRANQUESA, A., “Las aclamaciones de la comunidad. Amén. Aleluya. Hosanna. Deo Gratias. In: *Dossiers* 65 (1995), p. 13).

<sup>21</sup> BORG, M. J. – CROSSAN, J. D., *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 55.

Na narrativa do Sinai, interpenetram-se as duas tradições: de sacrifício e de refeição. O atrelamento se dá quando, após a aspersão do sangue sobre o altar e o povo, Moisés, Aarão, Nadab, Abiú, e os setenta anciãos sobem a montanha, onde contemplam a Deus, comem e bebem (cf. Ex 24,9-11). Celebram uma comensalidade reservada, misteriosa. Mas, por meio de seus representantes, o povo inteiro sela a comunhão com Deus, tomando parte numa refeição com o anfitrião divino<sup>22</sup>.

O sacrifício real e próprio é substituído na maioria das outras celebrações comemorativas da assembleia do Sinai pela elevação de uma grande pedra como “testemunha” para que não se “renegue a Deus” (cf. Js 24,27), ou por um grande banquete que manifeste o “dia consagrado ao Senhor” (Ne 8,10). O sentido mais profundo do gesto está, pois, em materializar a aliança estabelecida verbalmente (proclamação da palavra e resposta). Assim como a assembleia é, de alguma maneira, a materialização do chamado divino, sinal evidente e palpável de sua liberdade amorosa e inclinada à salvação, o sacrifício ou um gesto de sentido sacrificial equivale à materialização da livre resposta assembleal. O povo redimido e constituído em assembleia acolhe a proposta divina com um assentimento do mais sério comprometimento.

Outros dois elementos são apresentados por T. Maertens como componentes da assembleia, mesmo que não sejam assim tão evidentes no relato do livro do Êxodo sobre a assembleia sinaítica. Um é a ação de graças. Outro, é o envio. São apresentados no contexto de outras assembleias – que, conforme já apresentado, são sempre evocativas da assembleia do Sinai –, algumas vezes complementando ou até substituindo a própria profissão de fé ou o sacrifício. É o caso da assembleia da consagração do Templo erigido por Salomão. O próprio rei, antes dos sacrifícios comemorativos, eleva uma oração de ação de graças (cf. 1Rs 8,22-60), manifestando esta virtude “escondida” do rito sacrificial. A despedida, por sua parte, indica o extremo oposto da convocação, ou a fronteira entre a assembleia e a vida cotidiana. É o reconhecimento de que, mesmo sendo proeminente, a assembleia não é tudo<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cf. CRAGHAN, J. F., op. cit., p. 112.

<sup>23</sup> R. De Zan adverte que a não contextualização dos vocábulos *qahal* e *ekklesia* pode sugerir que ambos indiquem somente “assembleia de culto”, empobrecendo assim seu significado bíblico-

A fidelidade ao pacto, as ressonâncias da escuta da palavra, a veracidade da ação de graças, tudo isso há de se reconhecer na vida corrente, de tal maneira que o dinamismo da assembleia se confirme na vida. O acontecimento “assembleia” e a instituição “povo” – que permanece após a despedida e o envio – agora devem evocar-se e preencherem-se mutuamente de significado.

As assembleias cristãs, inspiradas pela atitude notadamente profética de Jesus de Nazaré, confessado como o Cristo, parecem ter aguçado ainda mais esta sensibilidade sobre a correspondência entre o culto e a vida, fazendo da interação entre reunião assembleal e opções éticas um constante apelo de pregação e testemunho. Ele, de fato, revela-se como enviado do Pai para levar às últimas consequências o chamado salvífico, reunindo um novo povo por uma nova e definitiva aliança, centrada no amor. Debrucemo-nos, pois, sobre o sentido e o alcance que a assembleia atinge no Novo Testamento e que desdobramentos acrescentam-se à teologia da assembleia que tentamos esboçar.

## 2.2

### A “assembleia-sinal” do Novo Testamento

Assim como em outros aspectos da prática de Jesus e da Igreja apostólica, tratar de assembleia no Novo Testamento coloca-nos diante de um paradoxo. Inicialmente se verifica um inculcado senso de continuidade, quase uma resistência a reconhecer-se outro diante de Israel e sua herança. Alguns subgrupos cristãos, inclusive, assumem tendências judaizantes tão extremadas que a própria universalidade do anúncio e a unidade da Igreja primitiva parecerão ameaçadas em certas circunstâncias<sup>24</sup>.

---

teológico que, por sua vez, assume, na passagem do Antigo para o Novo Testamento, o sentido de “comunhão escatológica”, “corpo messiânico” (cf. DE ZAN, R., op. cit., p. 64-67).

<sup>24</sup> W. Campbell alerta sobre certas tendências excessivamente generalizantes no estudo do Novo Testamento, que pecam por abarcarem num mesmo partido a pluralidade dos grupos e teologias comprometidas, em alguma medida, com o espírito judaizante, presentes nas primeiras comunidades cristãs. Nem todos os grupos seriam, simplesmente, compostos por judeus “de origem”, assim como nem todos os cristãos de origem judaica compartilhariam desta mentalidade. Permanece, entretanto, o fato de que não houve uma conversão automática e isenta de



De outro lado reconhece-se a pujante novidade do acontecimento Cristo, que supera expectativas proféticas manipuladas e descredencia esquemas religiosos desumanizantes, mesmo que construídos sobre a respeitabilidade das tradições. Jesus de Nazaré denuncia as práticas esgotadas ou desvirtuadas do patrimônio da fé judaica, que já não servem mais para “tocar” o divino, mas somente para mascarar interesses vis ou aliviar consciências adoecidas.

Ele soube não só recolher do próprio tesouro da tradição de seu povo coisas novas (cf. Mt 13,52), porque ainda não descobertas ou esquecidas (cf. Mt 5,20-47), mas, ainda, apresentar coisas efetivamente inéditas (cf. Mt 18,1-35). A essa sensibilidade crítica e criativa alinha-se, sobretudo, Paulo, que compreende a relatividade do regime legal e sua variante legalista diante do ato existencialmente decisivo de crer<sup>25</sup>.

O alternado movimento entre continuidade e descontinuidade<sup>26</sup> é bem notável na prática inicial da comunidade cristã de Jerusalém (cf. At 2,46), que tanto constituía assembleia com os judeus no templo como, também, se reunia nas casas para celebrar o rito próprio da nova Páscoa, ou seja, a fração do pão. Os Atos dos Apóstolos (cf. 2,47) mencionam até uma “grande simpatia por parte de todo o povo”, sugerindo que a comunidade dos cristãos conseguisse articular bem a unanimidade interna e algum grau de inserção na vida da cidade, que lhes vê com simpatia. O judaísmo desse período, contudo, é um feixe conflitivo de partidos, seitas e tendências, capazes de desconstruir qualquer estabilidade de relações e ânimos com poucos movimentos<sup>27</sup>. É o que se verifica em seguida.

Um fato, anterior à destruição do templo, indica a polarização das diferenças entre judeus e judeu-cristãos, conduzindo a uma ruptura:

---

questionamentos ao paradigma universalista, mesmo em contexto declaradamente cristão (cf. CAMPBELL, W., “Giudaizzanti”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999, p. 767-773).

<sup>25</sup> Cf. MURPHY-O’CONNOR, J., *Jesus e Paulo: vidas paralelas*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 103-105.

<sup>26</sup> A consciência da simultaneidade entre permanência e ruptura na passagem do Antigo para o Novo Testamento parece figurar como patrimônio adquirido da produção teológica dos últimos anos, ensejando o tratamento da questão sob diversos ângulos, do bíblico-literário ao sistemático, como se pode comprovar no texto de G. Segalla (cf. SEGALLA, G., *Teologia biblica del Nuovo Testamento*. Leumann: Elledici, 2006, p. 275-279).

<sup>27</sup> Sobre a conflitiva diversidade política e teológica de Israel no tempo de Jesus: cf. SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 110-112.

Essa situação [de convivência] durará até o martírio de Estêvão. A assembleia cristã se vai formando pouco a pouco. Os feitos e ensinamentos de Jesus adquirem, agora, todo o seu significado. Os primeiros cristãos vão tomando consciência de que já não é o templo quem os reúne, mas o próprio Senhor ressuscitado<sup>28</sup>.

A convivência harmoniosa entre sinagoga e Igreja, baseada na aceitação comum da revelação veterotestamentária, torna-se inviável pelo recrudescimento das perseguições e pelo amadurecimento da consciência cristã, que começa a considerar suas assembleias pelas casas suficientes e substitutivas do sistema sacrificial hebraico<sup>29</sup>. O martírio de Estêvão, aplicando materialmente à Igreja a paixão do Senhor, tem um efeito decisivo. As feridas do judaísmo tocadas por Jesus de Nazaré ainda doíam no organismo religioso que o representava.

As assembleias alternativas de Jesus, revestidas de caráter festivo e inclusivista, que não davam tanta importância às proibições da *halaká*, ainda soavam como blasfemo desafio às tradições. Sua auto-apresentação como o substituto do templo, autorizado com credenciais divinas para realizar a convocação universal das nações (cf. Dn 7,14) revelou-se, finalmente, explosiva<sup>30</sup>. A cruz deveria ter sido o desfecho trágico e humilhante de quem se opõe dessa maneira à autoridade dos guardiões da lei e do templo. Mas, a insistência dos discípulos do Nazareno, que continuam destemidamente o anúncio de uma nova convocação no nome de Jesus, revela que não se trata de um movimento fácil de abafar.

É então que os discípulos assimilam a novidade com que foram plasmados pelo Evangelho. Reconhecem que sua reunião não é mais um apêndice do templo e da sinagoga, ou encontro de um grupo de interesse específico dentro do esquema cultural hebraico. Ela é um salto qualitativo, capaz de atualizar e transcender o significado da assembleia sinaítica. Ao escolher a palavra *ekklesia* para designar seu “estar juntos”, fazem a nominal evocação do Sinai – pois assim fora traduzida

<sup>28</sup> MARTÍN, J. L., “La asamblea litúrgica de Israel al cristianismo”, p. 35.

<sup>29</sup> Cf. SEGALLA, G., op. cit., p. 237.

<sup>30</sup> G. Lohfink sintetiza a ação de Jesus em reunir e preparar o povo de Deus para a reconstituição escatológica da humanidade. No esteio do movimento já iniciado pelo Batista, mas com um alcance muito maior, Jesus assume as antigas profecias que anunciavam o advento de um pastor messiânico para reunir o povo perdido (cf. Ez 34,23s) e apresenta-se como o enviado divino para a definitiva convocação. Escolhendo doze discípulos dentre as correntes mais antagônicas de Israel (um cobrador de impostos e um zelote, por exemplo), indica que quer reunir a despedaçada nação das doze tribos, para que dela se irradie a luz da soberania de Deus, que convocará todos os povos à peregrinação escatológica (cf. LOHFINK, G., *A Igreja que Jesus queria. Dimensão comunitária da fé cristã*. Santo André: Academia Cristã – Paulus, 2011, p. 21-51).

*qahal* pela Septuaginta – mas, ao mesmo tempo, professam a nova lei e a nova aliança instituídas no mistério de Cristo.

Com efeito, chamando-se *ekklesia* ao invés de *synagoga*, as primeiras comunidades revelam a evolução de sua consciência teológica ou, pelo menos, maior clareza a respeito de sua identidade particular. Provavelmente não lhes pareceu apropriado chamar “sinagoga” à comunidade que anuncia o Evangelho a todas as nações, já que por este conceito se define a célula do judaísmo que cultivava o ensino da lei de Moisés e o exclusivismo salvífico<sup>31</sup>. A Igreja é uma realidade nova, que não se reconhece nas categorias do pensamento judeu de então.

O que está em curso, na verdade, é o reposicionamento dos discípulos de Jesus diante das grandes instituições judaicas. Processo, por certo, não isento de traumas e da exigência de uma síntese sempre mais profunda. Assim comportam-se diante da lei. Perene herança da assembleia do deserto e ponto de convergência da aliança, a lei é o motivo declarado da perseguição que se volta contra os cristãos e suas assembleias. O judaísmo oficial interpretou a pregação e a reunião cristãs como traição à Torá e ao próprio monoteísmo<sup>32</sup>. Por seu turno, a assembleia cristã cresce no reconhecimento de que está sustentada por um paradigma radicalmente novo, também no que se refere ao cumprimento da lei.

Uma brusca ruptura, porém, não representa a verdadeira resposta buscada pela Igreja. A unidade da história da salvação defendida no anúncio evangélico (cf. At 2,14-36) exige que se deixe sempre à mostra o fio que une os seus dois momentos (Antigo e Novo Testamento), de tal maneira que a assembleia genética do Sinai não seja esvaziada no seu significado, inclusive para os cristãos. Da mesma forma, o sábado, o templo, o culto e o sacerdócio não podem ser simplesmente descartados, mas precisam ser resignificados pelo acontecimento Cristo. Eles são elementos relevantes da revelação veterotestamentária e não se confundem, simplesmente, com as deformações históricas que sofreram<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cf. LATORRE, J., op. cit., p. 10.

<sup>32</sup> Cf. SEGALLA, G., op. cit., p.224.

<sup>33</sup> Para Jesus, o sábado e o templo são sinais da benevolência divina para com Israel; mas, pela praxe real de ambos ficaram alienados de sua verdadeira finalidade. Aí não há uma crítica contra o templo, mas contra a praxe no templo. Era a mesma linha dos grandes profetas, para os quais a “espiritualidade do templo” consiste na exigência de obediência absoluta a Deus nos atos da vida (cf. SCHILLEBEECKX, E., op. cit., p. 236).

No que diz respeito ao fato assembleia, o Pentecostes de Jerusalém realiza a releitura da assembleia sinaítica, moldando uma matriz assembleal cristã, simultaneamente aportada na memória bíblica e atualizada pelos acontecimentos pascais. De fato, a assembleia do dia de Pentecostes, “primeira em ordem de tempo e importância<sup>34</sup>” para a Igreja, antes de indicar o novíssimo paradigma que representa, garante o necessário encadeamento com o Antigo Testamento, a começar da maneira como vem apresentada por Lucas.

Referindo-se aos discípulos reunidos na assembleia proto-pentecostal do Cenáculo, Lucas afirma que “unânimes perseveravam na oração” (At 1,14) e que, ao fim do dia “estavam todos reunidos no mesmo lugar” (At 2,1). Deixa evidenciada, assim, a extraordinária comunhão dos discípulos de Jesus na ocasião daquela assembleia. Trata-se, sem dúvida, de uma evocação da unanimidade formada pelos israelitas aos pés do Sinai, manifesta quando respondem em forma coral à proposta divina da lei, conforme se lê no Êxodo: “Todo o povo respondeu a uma só voz: ‘Nós observaremos todas as palavras ditas por Iahweh’” (24,3).

Também os fenômenos de impositação meteorológica que servem de moldura às duas teofanias, a saber, trovões, relâmpagos, nuvens, fogo e tremores no Sinai (cf. Ex 19,16-18) e vendaval, ruídos e línguas de fogo no Cenáculo de Jerusalém (cf. At 2,1-4) coincidem em sua simbologia essencial<sup>35</sup>. Mas é, sobretudo, a ocasião em que se dá o Pentecostes cristão – a própria celebração da assembleia do Sinai –, que deixa evidente uma intencional sintonia<sup>36</sup>.

Ora, se estes elementos levam-nos a reconhecer que na assembleia pentecostal de Jerusalém a assembleia do deserto é rememorada e atualizada, por outro lado temos motivos para afirmar que em Pentecostes o evento do Sinai encontra evolução escatológica, atuação de suas potencialidades e um aprofundamento de seu sentido salvífico. Isto se deve ao fato de que no Pentecostes sejam incorporadas as acentuações proféticas sobre o verdadeiro papel da assembleia no projeto de Deus. Aqueles índices restritivos e nacionalistas

<sup>34</sup> LATORRE, J., op. cit., p. 10.

<sup>35</sup> Cf. HEINZ-MOHR, G., “Fogo”. In: HEINZ-MOHR, G., *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 163.

<sup>36</sup> Cf. MAERTENS, T., op. cit., p. 71. O autor lembra que os comentários rabínicos ao texto da assembleia sinaítica acentuavam que a voz de Deus se fazia ouvir desde o “interior” do fogo (cf. Ex 20,18). As línguas de fogo pairadas sobre cada apóstolo revelam que Deus lhes fala com uma intensidade nova, não mais ameaçadoramente, à distância, mas intimamente.

que compareceram nas assembleias pós-sinaíticas são agora suplantados pelo atordoante fenômeno do conhecimento súbito de novas línguas (cf. At 2,5-13). Compreendendo o anúncio cristão em sua própria língua, os peregrinos presentes em Jerusalém sentem-se incluídos, valorizados, interpelados. Neste novo êxodo, agora da Igreja, que atravessa as portas do Cenáculo e dirige-se ao mundo, as nações são convocadas, assim como fora Israel no seu êxodo.

A intencionalidade teológica deste pormenor merece evidenciação. Lucas utiliza-se de uma difusa lista helenista dos povos que sucederam o império de Alexandre Magno (cf. At 2,9-11). São doze povos, aos quais se acrescentam os romanos. Na teologia lucana, é este o percurso do Evangelho: a partir dos judeus, passando pelos pagãos, chegar a Roma, síntese da pluralidade cultural e centro político do mundo<sup>37</sup>. Debaixo do simbolismo do número doze, toda a humanidade é convocada, na força do Espírito, para a reunião do novo Israel. A assembleia, finalmente, se aproxima daquilo a que foi destinada, conforme as intuições mais avançadas do profetismo bíblico.

A leitura atenta dos Atos dos Apóstolos e do *corpus* paulino permite-nos, ainda, identificar que, ao lado dos fenômenos extáticos e miraculosos, a ação do Espírito sobre os discípulos desperta novas relações e atitudes, sinais de que os membros da *ekklesia* foram, realmente, tomados por Deus de uma forma extraordinária<sup>38</sup>. Tais moções, como desdobramentos do grande Pentecostes, tecem três paradigmas básicos e complementares ao redor dos quais se estabeleceu a Igreja das origens: o da comunidade de Jerusalém, onde se evidencia, principalmente, o espírito de comunhão; o da comunidade de Antioquia, cujo destaque é a consciência universalista e missionária e o da comunidade de Corinto, marcadamente carismático e participativo. Passemos às considerações sobre cada um deles.

Os Atos dos Apóstolos esmeram-se por apresentar a Igreja de Jerusalém como o protótipo de todas as outras igrejas, evidenciando os elementos teológicos e a dinâmica espiritual que sustentam sua *koinonia* (cf. At 4,32-35; 5,12-16)<sup>39</sup>. Núcleo apostólico original, ambiente escolhido para o início da missão eclesial,

<sup>37</sup> Cf. RATZINGER, J., *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*. Madrid: San Pablo, 2005, p. 40.

<sup>38</sup> Cf. LOHFINK, G., op. cit., p. 132.

<sup>39</sup> Cf. ROSSO, S., op. cit., p. 390.

Jerusalém é o “lugar” do Pentecostes. Por tudo isso, vem investida com a tarefa de ser o primeiro sinal da comunhão instituída no mistério pascal. Sua assembleia eucarística, chamada “fração do pão”, por exemplo, ritualiza e dá forma plástica à atmosfera na qual se movem os membros da comunidade apostólica. Em espírito de partilha, assumem as necessidades de cada um, inclusive dos “de fora” (cf. At 5,16).

Esta é, provavelmente, a maior marca testemunhal da assembleia de Jerusalém: a radicalidade com que vivia a comunhão fraterna, fazendo dela seu estilo de vida. Tocada pela pobreza de muitos de seus membros, a comunidade jerosolimitana assume para si esta condição, a ponto de os membros ricos deverem tornar-se pobres, oferecendo seus bens para a partilha (cf. At 4,34s)<sup>40</sup>. A assembleia da primeira Igreja, portanto, devia ser uma reunião de pobres ou prioritariamente para os pobres ou, pelo menos, uma reunião onde os pobres se sentissem bem. Em sua carta, Tiago, que foi um dos chefes dessa comunidade, deixa clara esta preocupação:

Assim, pois, se entrarem em vossa assembleia duas pessoas, uma trazendo anel de ouro, ricamente vestida, e a outra pobre, com suas roupas sujas, e derdes atenção ao que se traja ricamente e lhe disserdes: “Senta-te aqui neste lugar confortável”, enquanto dizeis ao pobre: “Tu, fica em pé aí”, ou então: “Senta-te aí abaixo do estrado dos meus pés”, não estais fazendo em vós mesmos discriminação? Não vos tornais juízes com raciocínios perversos?<sup>41</sup>

Nem tudo, porém, é ideal na experiência da comunidade mãe. Em contradição com seu espírito comunional, tão cultivado pelo magistério apostólico, perduram algumas atitudes particularistas. Isso revela que nem todas as exigências da *koinonia* foram imediatamente assumidas pelos cristãos de Jerusalém. A crise gerada pelas exigências para o ingresso de não-judeus na comunidade cristã expõe uma dessas dificuldades (cf. At 15,1-33). Afinal, para abraçar o Evangelho era preciso passar primeiro pelo judaísmo?

No fundo da questão, dizem alguns estudiosos, está a “tensão entre os dois cleros<sup>42</sup>”. Um conselho de anciãos, semelhante ao existente nas sinagogas, de

<sup>40</sup> Cf. MARTÍN, J. L., “La asamblea litúrgica de Israel al cristianismo”, p. 37.

<sup>41</sup> Tg 2,2-4.

<sup>42</sup> Cf. MAERTENS, T., op. cit., p. 80; SEGALLA, G., op. cit., p. 222-227; KURTZ, W. S., “Atos dos Apóstolos”. In: BERGANT, D. – KARRIS, R. J. (orgs.), *Comentário bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, v. III, p. 164.

tendência fortemente judaizante, forma-se no interior da comunidade de Jerusalém. Coexiste ao colégio apostólico, assumindo em variadas circunstâncias o cômputo de avaliar o próprio ministério dos apóstolos, como se entrevê nas justificativas que Pedro deve dar sobre o batismo de Cornélio e outros gentios (cf. At 11,1-18). Os apóstolos, referências da fé e atores fundamentais da missão, passam a constituir uma espécie de hierarquia missionária, enquanto os anciãos constituem uma hierarquia mais administrativa. Estes últimos alinham-se ao redor de Tiago, parente do Senhor, possivelmente movidos pela fixação no conceito “carnal” de messianismo e de povo de Deus, que logo relacionarão ao de pertença à comunidade<sup>43</sup>.

A intuição profética amadurecida no terceiro Isaías (cf. Is 66,18-21), de uma assembleia missionária, que reunirá as nações não tanto pelos sacrifícios oferecidos no templo, mas pela obediência, simbolizada na imagem dos “irmãos de todas as nações como uma oferenda” (cf. Is 66,20), parece, neste momento, obscurecida na comunidade de Jerusalém. A resistência incoercível de Paulo evitou que a primeira comunidade cristã – e todo o cristianismo – perdesse sua índole universalista e, deste modo, profética:

A missão apostólica de Paulo era só a expressão externa da sua convicção de que na nova fé se devia abandonar a exclusividade do judaísmo, se devia rejeitar sistematicamente a distinção nacionalista entre judeu e gentio e se devia estabelecer o princípio de que a salvação é para todos os povos<sup>44</sup>.

Se é mais luminosa como sinal de comunhão fraterna, manifesto no corajoso espírito de partilha e na profunda solicitude com os pobres, a assembleia de Jerusalém titubeia quando deve levar adiante a experiência do Pentecostes, convocando, na liberdade do Espírito, as nações para sua reunião. Nesse sentido, a Igreja de Antioquia demonstra encarnar melhor o ideal ecumênico da assembleia cristã. É o que se colhe de dois gestos da comunidade antioquena referidos nos Atos dos Apóstolos: o envio de Paulo e Barnabé para levar uma coleta para os irmãos de Jerusalém (cf. 11,29s) e o envio dos mesmos Paulo e Barnabé para uma missão apostólica (cf. 13,1-3).

<sup>43</sup> A importância de Tiago na comunidade jerosolimitana pode ser aferida das seguintes referências neotestamentárias: Gl 1,18s; 2,9 e At 15,7-29.

<sup>44</sup> BOWERS, W., “Missione”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), op. cit., p. 1024.

Mais que simples ato caritativo, a coleta vem compreendida com um “sinal de comunhão entre as assembleias, um sinal da reunião de todos os homens no amor de Deus<sup>45</sup>”. Ter Paulo e Barnabé por portadores do sinal da solidariedade e da unidade dos cristãos de Antioquia com os cristãos de Jerusalém dá ainda mais profundidade ao gesto, uma vez que os apóstolos são, para ambos, as referências visíveis de catolicidade. A Igreja de Antioquia compreende que socorrer as necessidades da comunidade de Jerusalém é ocasião para exercitar a comunhão eclesial e ninguém melhor que os apóstolos poderia significar o alcance católico daquele gesto. Além disso, Antioquia, enviando seus naturais presidentes da assembleia, expressa possuir a consciência de que deve desdobrar em sinais efetivos aquilo que celebra e sinaliza em sua reunião litúrgica.

Este mesmo carisma de conjugar experiência do Espírito, abertura ecumênica e comprometimento prático revela-se igualmente no outro gesto, também de envio, mas agora explicitamente missionário, de Paulo e Barnabé. Os dois líderes da comunidade não são absorvidos exclusivamente por ela, mas enviados para a missão de convocar para a reunião universal. Os cristãos da assembleia de Antioquia manifestam ter consciência de que a missão do apóstolo, derivada da missão do Senhor, é amplificar a convocação do Evangelho, até que ela alcance todas as nações. Transformar o apóstolo em simples chefe local é mutilar sua vocação de convocador da comunhão universal. Seu ministério é assumir existencialmente a dimensão universalista da fé, de tal maneira que tendo os apóstolos efetivamente presentes, ou através de cartas, ou mesmo pela comunhão no Espírito com eles, todas as comunidades reconheçam-se reunidas na única *ekklesía*.

É o Espírito Santo que faz o apelo à assembleia litúrgica<sup>46</sup> e indica a obra a ser abraçada (garantindo sempre a iniciativa divina da convocação) ao que os cristãos congregados na assembleia de Antioquia respondem com a imposição das mãos e o envio missionário. T. Maertens observa que a comunidade antioquena

<sup>45</sup> MAERTENS, T., op. cit., p. 102.

<sup>46</sup> At 13,2 é o único texto neotestamentário onde se pode reconhecer o nome daquilo que seria depois indicaria o culto cristão: “liturgia”. Isso não significa que o Novo Testamento ignorasse a existência de uma prática celebrativa na Igreja primitiva, mas é fato relevante que pela primeira e única vez um texto canônico faça menção de seu exercício efetivo sob este título. “Liturgia” já indicava o serviço cultural levítico. É possível colher, então, a intencionalidade lucana de apresentar o culto cristão como continuação ou, pelo menos, analogia ao culto sacerdotal hebraico, na mesma linha de Hb 8,2.6.



não substitui Paulo e Barnabé enquanto estes desenvolvem a missão: “mesmo longe, em suas peregrinações missionárias, eles permanecem os chefes efetivos da assembleia, o centro único da reunião dos cristãos<sup>47</sup>”. A comunidade de Antioquia ainda se sabe presidida pelos apóstolos, mesmo quando estes se dedicam à obra de convocação universal. Não há concorrência ou ruptura entre o pastoreio da comunidade já estabelecida e o serviço missionário. São atividades complementares e constituintes do ministério apostólico<sup>48</sup>.

Há, entretanto, mais um aspecto importante da assembleia cristã que será evidenciado na experiência comunidade de Corinto. Trata-se da vitalidade carismática e ministerial, que se faz notar na fervente participação de todos os membros da comunidade no culto assembleal. Cada um, sentindo-se impelido pelo Espírito, manifestava livremente seu dom, fosse como pregação, canto ou locução em línguas desconhecidas. De tão intensas e emotivas, essas manifestações provavelmente negligenciassem algumas convenções recomendadas pelos costumes judaicos ou pela orientação apostólica, como o cuidado com a apresentação pessoal e o silêncio das mulheres (cf. 1Cor 11,2-16).

Apesar de Paulo intervir para dar um pouco de ordem e organicidade a estes dons, limando concorrências inúteis e prejudiciais, além de direcioná-los para um sentido mais profundo que demonstrar sua exuberância<sup>49</sup>, é inegável que os carismas ali tenham florescido generosamente. O apóstolo nomeia alguns: sabedoria, ciência, fé (em grau extraordinário), curas, milagres, profecia, discernimento dos espíritos, falar em línguas e interpretá-las (cf. 1Cor 12,8-11).

<sup>47</sup> MAERTENS, T., op. cit., p. 99.

<sup>48</sup> Aplicando ao ministério episcopal tais prerrogativas apostólicas, assim define J. Ratzinger a natureza desta missão: “Isso significa, antes de tudo, ‘estar com’ Cristo e, deste modo, levar os homens a ‘estar com’ Deus para reuni-los neste ‘estar com’”. (...) A partir de Cristo, levar os homens a Deus, fazer deles a *qahal*, a assembleia de Deus – eis aí a tarefa do bispo. ‘Aquele que não recolhe comigo, dispersa’, diz Jesus (Mc 12,30; Lc 11,23)” (RATZINGER, J., op. cit., p. 90).

<sup>49</sup> Das advertências de Paulo em 1Cor 11-14, deduzem-se uma série de problemas no relacionamento entre os diversos ministérios, mas não somente. Também a Ceia vinha enfraquecida de sua força profética e significativa pelo comportamento segregacionista de alguns. S. Hafemann sintetiza a intervenção de Paulo desta forma: “Considerando as precedentes argumentações de Paulo, não surpreende que, em cada um destes casos, o critério que ele adota para enfrentar os problemas seja esclarecer que a verdadeira espiritualidade e os verdadeiros dons não são compatíveis com a vaidade, a arrogância e a competição baseada na própria posição no Corpo de Cristo ou na sociedade, e nem na ostentação dos próprios dons diante dos outros (cf. 1Cor 11,18-22; 12,14-26; 14,6-12). A espiritualidade autêntica manifesta-se na mútua interdependência e complementariedade, seja entre homens e mulheres em vista de seus papéis distintos, seja entre estes papéis distintos no interior da Igreja, por causa da variedade dos dons espirituais” (HAFEMANN, S., “Lettere ai Corinzi”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), op. cit., p. 303).

Tendo em vista que a assembleia de Corinto era formada por convertidos da gentilidade, o que significa escasso ou nenhum acesso à tradição bíblica, seu caminho foi pavimentado tão somente pelo entusiasmo com a pregação apostólica aliado à espontaneidade própria da cultura de uma cidade de intenso trânsito e comércio. No ir e vir dos mercadores e viajantes, os coríntios devem ter desenvolvido habilidades como a comunicação fácil, a argumentação e a integração de variados costumes e expressões culturais. Não está, por isso, isenta de vivenciar certo sincretismo com o paganismo e de dar livre curso a manifestações excessivamente humanas no culto litúrgico<sup>50</sup>.

O magistério paulino busca um sadio equilíbrio entre corrigir deficiências e valorizar as legítimas particularidades quando, por um lado, oferece respaldo bíblico para diluir o excessivo paganismo de certas práticas e, por outro lado, acolhe a originalidade das manifestações carismáticas e ministeriais da comunidade, reconhecendo-as como fruto da ação do Espírito<sup>51</sup>. Paulo não quer sufocar a vitalidade e o colorido das reuniões da Igreja de Corinto, mas adverte que conteúdo e ordem são importantes para visibilizar a harmonia sinfônica dos membros que fazem parte do mesmo corpo.

A assembleia é, portanto, chamada a evidenciar não somente a riqueza criativa e a incansável generosidade do Espírito, mas também sua capacidade integradora e seu propósito indiviso. Ela deve ser, de fato, reunião, e não justaposição de carismas desconexos, por mais extraordinários que sejam. Ilustra sobremaneira essa atitude paulina a conclusão da seção sobre assembleia da sua primeira carta aos coríntios:

Que fazer, pois, irmãos? Quando estais reunidos, cada um de vós pode entoar um cântico, proferir um ensinamento ou uma revelação, falar em línguas ou interpretá-las; mas que tudo se faça para a edificação! Se há quem fale em línguas, falem dois ou, no máximo, três, um após o outro. E que alguém as interprete. Se não há intérprete, cale-se o irmão na assembleia; fale a si mesmo e a Deus. Quanto aos profetas, dois ou três tomem a palavra e os outros julguem. Se alguém que esteja sentado recebe uma revelação, cale-se primeiro. Vós todos podeis profetizar, mas cada um a seu turno, para que todos sejam instruídos e encorajados. Os espíritos dos profetas estão submissos aos Profetas. Pois Deus não é Deus de desordem, mas de paz<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cf. MAERTENS, T., op. cit., p. 122.

<sup>51</sup> Cf. MARTÍN, J. L., “La asamblea litúrgica de Israel al cristianismo”, p. 39.

<sup>52</sup> 1Cor 14,26-32.

O apelo à ordem e o concomitante respeito à pluralidade carismática, não são meras exigências estéticas ou cerimoniais. “Elas se impõem em nome de uma doutrina, em nome da obra de reunião, empreendida pelo Senhor do céu e da terra<sup>53</sup>”. A assembleia de Corinto dá ocasião para que Paulo desenvolva uma eclesiologia, a do corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,12-31). Nessa elaboração, merece destaque uma intuição paulina que nos interessa especialmente: a interpenetração entre o particular e o universal. Para Paulo, dons, carismas e ministérios complementam-se e interagem para formar, em unidade e harmonia, a única comunidade-Igreja. Isso quer dizer que, destacadas da totalidade da comunidade, as competências individuais degeneram-se em capacidades estéreis. E a Igreja, por sua vez, resulta mutilada se lhe falta a riqueza de alguma particularidade.

Em face dessa doutrina, cabe à assembleia, bem articulando as diferenças, ser sinal eficaz, eloquente e autêntico da Igreja reunida da diversidade das nações. Sem vivenciar no nível local e celebrativo – assembleia – uma verdadeira reunião, onde o sentido de comunhão transcenda as particularidades, não será possível realizar a vocação verdadeira da *ekklesia*: nova convocação universal do Senhor.

Exatamente por reconhecer a importância do sinal assembleia para a identidade da Igreja, o Apóstolo chega a afirmar que permitir que interesses particulares e egoístas<sup>54</sup> sufoquem a sensibilidade comunitária com que se celebra a ceia do Senhor significa “desprezar a Igreja de Deus” (1Cor 11,22). Mais ainda: ciente da responsabilidade testemunhal da Igreja que compete à assembleia, Paulo não se furta em reconhecer-lhe o direito de excomungar algum de seus membros que obstaculize, pelo comportamento indevido, a integridade do testemunho comunitário. No caso do incesto sabido por Paulo (1Cor 5,1.9-13), sua recomendação é de que a comunidade reunida “em assembleia” (1Cor 5,4), afaste o culpado para que “toda a massa” não fique levedada pelo velho fermento (cf. 1Cor 5,6s). Assim avalia T. Maertens a questão:

<sup>53</sup> MAERTENS, T., op. cit., p. 125.

<sup>54</sup> “Paulo não pode evitar sua responsabilidade pastoral de condenar a desordem, em vez de tolerá-la. Não fechará os olhos à gritante interpretação errônea do verdadeiro sentido da liturgia. Eles [os coríntios] presumiam erradamente que bastava reunir-se com regularidade (...). Essa hipocrisia, deixando de reconciliar as diferenças entre eles ou de tornar a caridade realmente prática, é, de fato, testemunho contra eles” (GETTY, M. A., “1 Coríntios”. In: BERGANT, D. – KARRIS, R. J. (orgs.), *Comentário bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, v. III, p. 211).

A assembleia cristã deve reconhecer o sinal de sua convocação na conversão real daqueles que batem à sua porta (...). Em outras palavras, tem o direito de não mais reconhecer como seu qualquer um que se deteve no caminho da conversão necessária para participar da grande reunião que ela opera. Não se trata de restabelecer as barreiras do exclusivismo, levantado pelo judaísmo em torno da assembleia, mas, ao contrário, de ler, na conversão de um homem, o sinal da obra (reunidora) de Deus<sup>55</sup>.

A capacidade sacramental da assembleia precisa, portanto, ser salvaguardada, tornar-se consciência e vivência no conjunto da comunidade que se reúne. Daí que a edificação torne-se o critério decisivo na aplicação dos carismas e dons particulares na assembleia (cf. 1Cor 14,5.26). Se um suposto carisma não enriquece a comunidade para que ela seja ainda mais autêntica naquilo que já é – sacramento do desígnio unificador de Deus para toda a humanidade –, perde a legitimidade. Edificar, de fato, “significava, primeiramente, construir o templo, mas logo adquire um sentido espiritual<sup>56</sup>”. Construir-se incansavelmente como sinal-sacramento da reunião de toda a humanidade é, segundo Paulo, a tarefa prioritária da assembleia cristã.

Em consequência, a efusão ministerial do Espírito sobre a assembleia ordena-se a partir ministério da palavra dos apóstolos, profetas e doutores (cf. 1Cor 12,28). Em torno da palavra é que se faz a assembleia, dada sua capacidade edificante, significante e depurante<sup>57</sup>. Ela dá consistência à reunião dos cristãos, evitando que a assembleia se perca numa profusão anárquica e inconsciente de expressões emotivas, descontínuas e individuais. Tendo em vista que a edificação “refere-se ao crescimento e ao progresso dos fieis e não deve ser interpretada em sentido individualista<sup>58</sup>”, a palavra compreendida por todos cria condições para o amadurecimento comunitário da fé.

A intuição de Paulo poderia nos levar a aproximar, momentaneamente, a assembleia cristã da assembleia sinagoga que, originalmente, foi concebida para ser uma assembleia de instrução, “inteligente”. Na sinagoga, porém, prevaleceu o

<sup>55</sup> MAERTENS, T., op. cit., p. 142-143.

<sup>56</sup> MAERTENS, T., “La asamblea cristiana”. In: *Phase 22* (1991), p. 38.

<sup>57</sup> Trata-se da palavra que cria vínculos horizontais e não se confunde, simplesmente, com oráculos incompreensíveis, proferidos em meio ao transe, como se encontrava com facilidade em Corinto, nas religiões pagãs de mistérios. Para Paulo, comunicar-se com os outros suplanta o falar em línguas, diretamente a Deus, mas individualmente. A edificação da assembleia-comunidade passa pelo uso reto da palavra, na pregação, como Palavra de Deus, e na oração, como resposta comunitária (cf. GETTY, M. A., op. cit., p. 214).

<sup>58</sup> O'BRIEN, P. T., “Chiesa”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), op. cit., p. 222.

espírito sectário, de um cultivo discriminatório e restritivo da Sabedoria. Na Igreja, ao contrário, tudo é perpassado pelo viés universalista. O mesmo Paulo demonstra tal sensibilidade quando adverte sobre a necessidade de se disciplinar o dom das línguas: algum “incrédulo ou simples ouvinte” pode entrar na assembleia e precisa compreender o que se diz (cf. 1Cor 14,22-25) para, quem sabe, tomar parte na adoração.

Os três modelos de assembleia do Novo Testamento considerados, enquanto operam a complexa passagem do paradigma formal e nacionalista do judaísmo para a experiência interior e universalista do Evangelho, tornam-se referências para as assembleias que o cristianismo reunirá dali por diante. Em estreita relação de complementaridade entre si, estes modelos indicam que não se pode idealizar excessivamente a experiência de nenhuma delas, visto que a plenitude ainda se dará. Cabe-nos colher de cada uma a inteligência espiritual e operativa que as levou manifestar, conforme sua sensibilidade e amadurecimento na fé, determinado aspecto da reunião cristã.

Contando com a orientação direta do corpo apostólico e com o frescor inicial da pregação cristã, elas constituem-se em modelos privilegiados de inspiração para superar as contradições e os desafios que sempre ameaçam as reuniões dos discípulos de Cristo. Como verdadeiros sinais, lembram que o espírito que anima uma comunidade verdadeiramente cristã é a *koinonía*, como a vivia a Igreja de Jerusalém. Perpassada de um intenso clima fraterno, “suas celebrações domésticas destacam um elemento diferenciador de extraordinária importância para a liturgia cristã<sup>59</sup>”. E a “fração do pão” que celebram, tem um correspondente imediato no comportamento comunitário: a divisão dos bens (cf. At 2,42.45).

Mas, em se tratando de abertura missionária e sentido ecumênico, é em Antioquia que se encontrará uma comunidade cristã mais madura, capaz de relativizar dispositivos restritivos quando está em jogo a reunião universal de todos em Cristo. Em Antioquia, a Igreja toma consciência de que não se reúne para, simplesmente, responder a necessidades religiosas, mas para exercer sua catolicidade e sinalizar a reunião de todos os homens e mulheres. Gestos concretos de solidariedade e abertura missionária derivam dessa consciência.

---

<sup>59</sup> MARTIN, J., op. cit., p. 37.

Em Corinto, por sua vez, chega-se à conclusão de que a sacramentalidade da assembleia depende, também, de uma harmoniosa conjugação dos dons e ministérios individuais. No comum consentimento à palavra, toda a riqueza ministerial suscitada pelo Espírito orienta-se para a única finalidade de edificar um novo templo espiritual, aberto a toda a humanidade. É assim que, de fato, a assembleia visibiliza o mistério de que é dependente e para o qual aponta: a “Igreja de Deus” (cf. 1Cor 11,22).

A este ponto, podemos dizer que a revelação bíblica oferece sólidas bases para a construção de uma teologia da assembleia. As grandes intuições do Antigo Testamento, assumidas e trabalhadas pela experiência cristã, legam-nos princípios que ocupam solidariamente a eclesiologia e a teologia litúrgica, como veremos a seguir.

## 2.3

### O “sinal-assembleia”

Os dados do Antigo e do Novo Testamento reunidos nos subtítulos anteriores já nos permitem fazer um levantamento sobre o sentido e a relevância do “sinal assembleia”. Mais do que elemento de antropologia cultural ou dado de interesse exclusivamente sociológico, a assembleia desponta da teologia bíblica como um referencial revelador do próprio ser-agir de Deus<sup>60</sup>. Sua condição mais autêntica é ser sacramento que, simultaneamente, atualiza o princípio teológico da criação e antecipa-lhe o desfecho escatológico. A confirmá-lo está o fato de que, na atuação de seu desígnio salvífico, Deus convoque assembleias, dê uma conotação agregadora aos gestos e palavras da revelação e anuncie a plenitude de seu projeto como a grande reunião de toda a humanidade ao redor de sua presença plenificante. O evento assembleal figura, na economia salvífica, como ícone

<sup>60</sup> Cf. GELINEAU, J., “O mistério da assembleia”. In: GELINEAU, J. (org.), *Em vossas assembleias. Sentido e prática da celebração litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 1973, p. 47.

emblemático, chave interpretativa e signo antecipador das disposições de Deus sobre a história.

A assembleia requer, portanto, uma consideração feita a partir do “pensamento sacramental”, isto é, da capacidade de se ler num fato não somente a significação imediata que lhe corresponda, mas a sua verdade salvífica. Neste sentido, não se trata de pura apreensão intelectual. No próprio fato disposto à leitura de fé vem assimilado o conteúdo histórico-salvífico que ele indica. O sujeito é, então, inserido no bojo de um novo regime, que agora transcende a própria relação sacramental para suscitar uma autêntica experiência da história da salvação<sup>61</sup>.

O sacramento-assembleia é, deste modo, sinal, instrumento e penhor do cumprimento presente e meta-histórico da salvação. C. Vagaggini elabora assim o conceito sacramental da assembleia:

“Toda assembleia cristã como tal, (...) possui valor de sinal na liturgia enquanto é a convocação de Deus em Cristo Jesus, a reunião ‘no nome’ de Cristo, congregação do *populus Dei* e, como tal, realiza em si a *ekklesia* de Deus (*Qahal Iahweh*) do Antigo Testamento. É a expressão máxima da comunidade local e da Igreja universal e já é um primeiro esboço da sombra anunciadora da liturgia cósmica e perfeita da Jerusalém celeste de que fala o Apocalipse<sup>62</sup>”.

A sacramentalidade da assembleia litúrgica, segundo o autor, deriva de sua natureza “convocada”. É este seu marco teológico fundamental: ela não nasce circunscrita exclusivamente a necessidades de socialização, nivelando-se a outras aglomerações humanas, mas é produto de um pronunciamento divino. Sua existência não se explica somente pela somatória dos homens e mulheres que acorrem ao mesmo lugar para a ação cultural e causam, assim, um evento significativo. Ela é a concreção histórica de um dispositivo absoluto de Deus que, por sua vez, decorre daquilo que ele mesmo é. A teologia sacramental da assembleia, portanto, deita raízes no próprio núcleo de toda a reflexão teológica: o

<sup>61</sup> C. Valenziano adverte sobre a necessária consideração da assembleia na perspectiva sacramental, sob pena de compreendê-la e realizá-la de maneira incompleta: “Cada assembleia ritual, de fato, constitui-se para ser um polo de sentido entre a origem e a conclusão, da qual é, ao mesmo tempo, epifania e antecipação; sem esta perspectiva, seu rito seria amorfo e apenas projetual, e sua celebração formalista e ineficaz” (VALENZIANO, C., *Liturgia e antropologia*. Bologna: EDB, 1998, p. 216).

<sup>62</sup> VAGAGGINI, C., *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 73.

fecundo relacionamento intra-trinitário. É ele que se reflete e desdobra no esquema convocatório desenvolvido pela economia salvífica.

Com efeito, na assembleia convocada, feita partícipe do desenrolar dialógico-pactual da reunião e enviada em missão para que o abraço da aliança se alargue sempre mais, o Deus tri-uno revela a si mesmo, dá a conhecer sua essencial *communio*<sup>63</sup>. Ao juntar da dispersão, fazer convergir da dissipação e reintegrar do alheamento, a comunidade trinitária dirige novamente para o mundo seu dinamismo reunidor interno, único verdadeiramente capaz restaurar a *communio* original.

Deste modo, será sempre dom trinitário a obra da reunião salvífica, visto que Deus, desde que decidiu livremente ser criador e, mais ainda, quando, em Jesus Cristo, fez síntese com a criação, existe, necessariamente, entrelaçado com ela. Sua intervenção não se dá a partir de fora, arbitrária e descomprometidamente; mas, também, não é “segunda”, como se somente se aproveitasse dos gestos de magnanimidade humanos sem participar deles. Ele age na ordem dos acontecimentos, da história, suscitando e convocando as liberdades para a comunhão. Pai e Filho não cessam de, no Espírito, promover a “trinitarização” da criação, como esforço eminente de devolvê-la à sua condição mais original<sup>64</sup>.

Disso decorre que a ação ritual que perpassa a assembleia no culto, embora mantendo sua altíssima significatividade, não é a instância que primeiramente lhe confere sentido, como se a assembleia não “fosse” senão realizando algo. A assembleia, conforme ressalta J. Gelineau, “não é simplesmente uma condição material do culto litúrgico. Ela já é, por si, mistério e sacramento, graças à presença atuante do Senhor<sup>65</sup>”. Logo após a convocação, antes mesmo de qualquer movimento ritual, a própria assembleia reunida já é evocação vital e *locus* privilegiado da memória-profecia da autocomunicação divina. O culto explicita e ratifica o que, em si mesma, a assembleia foi chamada a ser: sinal da *communio* trinitária doada. Ela tem sua própria força sacramental, sua capacidade

<sup>63</sup> A teologia trinitária de G. Greshake, construída sobre a categoria *communio* para exprimir as relações intra e extra divinas, serve-nos de referencial para esta reflexão (Cf. GRESHAKE, G., *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 223).

<sup>64</sup> Cf. Ibid., p. 281; 290; 400.

<sup>65</sup> GELINEAU, J., op. cit., p. 50.



de manifestar o eixo reunificador sobre o qual gira toda a economia salvífica que, por sua vez, como adverte K. Rahner, traz ao nosso encontro não uma representação, mas a verdade da imanência trinitária<sup>66</sup>.

Na assembleia, portanto, temos um lugar privilegiado da presença e da ação divinas. A anteriormente referida experiência dos “êxodos”, por exemplo, evidencia bem o agir salvificamente aglutinador de Deus. Mesmo que desencadeada por dupla finalidade imediata, a saber, uma religiosa (prestar culto no deserto) e uma político-social (subir à terra da liberdade)<sup>67</sup>, a iniciativa divina que levou ao êxodo é unitária em seu objetivo salvífico: a superação das contingências alienadoras, desagregadoras e dispersivas. Expliquemo-lo.

No Egito ficou evidente para Israel como podem degenerar-se o sentido religioso comunitário (afastamento de Deus) e a identidade coletiva e nacional (desagregação comunitária), além de perpetuar-se a idolatria e a escravidão (alienação de si e inversão nas relações com o mundo criado), quando se perde de vista o apelo de Deus. Intervindo salvificamente, a Trindade, perfeitíssima comunhão na liberdade, franqueia ao povo da aliança refazer a experiência integradora originária, que nada mais é que a recuperação de seu estatuto inicial. A ação determinante de Deus é libertar-reunir, já que o princípio e a finalidade de tudo é a comunhão. Numa palavra, Deus intervém, “sai” de si mesmo para reinserir-nos no mistério<sup>68</sup> salvífico e historicamente revelado do seu ser em *communio*.

Nossas considerações resultariam incompletas, porém, se não explicitássemos o pressuposto destas ações divinas de salvação: a marca comunal da natureza trinitária está impressa, previamente, na criação<sup>69</sup>. Salvar

<sup>66</sup> Cf. RAHNER, K., *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 168-170; LADARIA, L., *O Deus vivo e verdadeiro. O mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 37-52.L

<sup>67</sup> Cf. ROSSO, S., op. cit., p. 95.

<sup>68</sup> Acentuamos aqui a palavra “mistério” como forma de, dialeticamente, resguardar aquela reserva que convém manter em nossas abordagens sobre o ser divino e valorizar suas iniciativas reveladoras na história. A literatura bíblica não se cansa de considerar a inefabilidade de Deus, sua absoluta transcendência e irredutibilidade, através de imagens, como aquela da impossibilidade de ver a face de Deus, mesmo por seus mais íntimos (cf. Ex 33,20). Ao mesmo tempo, porém, testemunha uma experiência muito intensa de proximidade e relação. A propósito, escrevem B. Rigaux e P. Grelot: “Assim, Deus fica na transcendência absoluta, embora concedendo aos homens uma certa aproximação concreta do seu mistério” (RIGAUX, B. – GRELOT, P., “Revelação”. In: LÉON-DUFOUR, X. et al. (orgs.), *Dicionário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 903.).

<sup>69</sup> Cf. GRESHAKE, G., op. cit., p. 391.

significa, então, resgatar a condição comunional do criado. Ora, aqui as obras salvadora e criadora, tão bem demarcadas, mas tão relacionadas entre si, tocam-se e integram-se no mesmo propósito revelador-salvador de Deus. O que se diz da redenção tem, necessariamente, um aspecto correlativo na criação<sup>70</sup>. Dizer que a obra de salvação tem um indispensável componente comunional significa, necessariamente, reconhecer que ele já está presente no ato criador. Afinal, é porque predisposto à comunhão entre si e com Deus que o mundo pode ser visitado pela *communio* salvífica.

Assim é que, no Gênesis, a trama das contradições enumeradas pelo autor javista em seu relato da criação (cf. Gn 3,3-24) dá-nos a entender que a vocação do homem e da mulher é o cultivo de uma oposta rede de relacionamentos realizadores, que reluzia como uma universal comunhão ao redor do Criador<sup>71</sup>. O pecado será, neste contexto, a desfiguração do rosto comunional da criação, cuja manifestação é a convivência, a harmonia, o respeito, a confiança, a solidariedade ou, em termos mais práticos, uma autêntica reunião.

Ao longo da história, os desdobramentos do pecado-dispersão, apresentados metaforicamente no relato bíblico, acirrarão sempre mais a concorrência dos indivíduos e nações, assinalando desgraçadamente a humanidade criada para a comunhão<sup>72</sup>. A assembleia despontará, então, como o sinal repetidamente levantado, indicando que outra deve ser a fisionomia da ordem criada. Nas assembleias celebradas por Israel tal esperança será atualizada e, na pregação profética, o sinal assembleia será impregnado de consciência, na tentativa de que instrumentalizações classistas e nacionalistas não a capturem e empobreçam-na.

Todo o zelo de Israel por suas assembleias e todo o empenho purificador dos profetas não logram, porém, atingir o mais amplo alcance sacramental da reunião cultural. Na verdade, a sacramentalidade das assembleias veterotestamentárias ainda carecia de um respaldo mais convincente e efetivo, que lhe sancionasse integralmente. Os próprios profetas anunciam o advento de uma

<sup>70</sup> Cf. LIBÂNIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 258-260.

<sup>71</sup> Cf. RUBIO, A. G., op. cit., p. 159.

<sup>72</sup> Ilustra-o, especialmente, o episódio bíblico da “torre de Babel” (Gn 11,1-9). G. Greshake lembra que o pecado nunca é assunto privado, estanque. Em razão da estreita conectividade do real, cada ação individual é capaz de afetar todo o conjunto, diretamente ou conformando comportamentos destrutivos. Acumulados, dão origem a estruturas, circunstâncias e até instituições que envenenam a convivência humana. Uma verdadeira “rede” (cf. GRESHAKE, G., op. cit., p. 394).

nova realidade assembleal, isenta das imperfeições e incompletudes que denunciavam. As suas eram assembleias do tempo da espera, da dispersão: “Naquele tempo serei o Deus de todas as famílias de Israel e elas serão o meu povo (...); reúno-os dos confins da terra. Entre eles há o cego e o aleijado, a mulher grávida e a que dá à luz, todos juntos: é grande assembleia que volta!” (Jr 31,1.8).

Fazia-se necessário que a promessa da reunião salvífica encontrasse um princípio de realização mais íntegro e evidente, capaz de superar as reservas contingenciais que, historicamente, distanciaram as assembleias israelitas de sua plena função sacramental. É, pois, em Cristo que a obra de reunião, tão essencial ao projeto de Deus, se cumpre. Na sua pessoa-acontecimento inaugura-se a efetiva possibilidade da realização definitiva da assembleia, prometida para a era escatológica. J. Jeremias sintetiza toda a obra do Cristo nesta definitiva tarefa reunidora: “É preciso afirmá-lo energicamente: toda a obra de Jesus visa unicamente reunir o povo escatológico de Deus<sup>73</sup>”. Em obrigatória relação ao mistério da Encarnação, a assembleia litúrgica é sinal de Cristo, centro da reunião do novo povo de Deus. Dirá J. Ratzinger: “Cristo, morto e ressuscitado, é o Sinai vivo; aqueles que se aproximam dele formam a assembleia eleita e definitiva do povo de Deus (cf. Hb 12,18-24)<sup>74</sup>”.

À luz do Cristo, a aliança, conteúdo celebrativo e existencial moldado em contexto assembleal e erigido sobre a lei, encontra novo centro decisivo. Sua medida suprema foi estabelecida por aquele que se entregou até a morte de cruz. O culto que se realiza neste paradigma é o da fé e da obediência que, potencializado pelo Espírito Santo, torna-se “sacrifício espiritual”. É ao redor do Crucificado-exaltado que se edificam como “templos vivos” as assembleias da nova aliança, não mais forçosamente reunidas sob os átrios do lugar sagrado, ao redor de um mistério exterior – num sacrifício de vítimas terceiras –, mas na comunhão íntima e vital com o Cordeiro de Deus.

O vetor desta configuração existencial e cültica da assembleia com Cristo, na maturidade do acontecimento pascal, é o Espírito. Por ele, desde o Sinai até o Pentecostes de Jerusalém, o sinal assembleia foi enriquecendo-se não só na sua

<sup>73</sup> JEREMIAS, J., *Teologia del Nuovo Testamento: la predicazione di Gesù*. Brescia: Paideia, 1972, v. I, p. 197.

<sup>74</sup> RATZINGER, J., op. cit., p. 28.

capacidade indicativa, mas, sobretudo, performativa. Tornou-se plenamente sacramental, pois sinaliza e veicula a graça. Se no deserto a teofania, sinal da presença divina, era algo de exterior e terrível, acessível somente ao mediador e quase que meramente exortativa para o conjunto da assembleia, em Pentecostes, ela é algo interior e envolvente<sup>75</sup>, transformando os indivíduos por uma embriaguez de novo entusiasmo e sabedoria (cf. At 2,13). Tal como Jesus em seu batismo, toda a assembleia pentecostal e pós-pentecostal é investida da virtude profética e consagrada para a missão, o serviço e o testemunho, por força do Espírito derramado<sup>76</sup>.

O fato de ser reunida “no nome de Cristo” sob o selo de seu Espírito faz da assembleia sinal atualizado da obra divina na plenitude dos tempos (cf. Gl 4,4), que inscreve a lei não mais em tábuas de pedra, como no Sinai, mas nos corações (cf. Jr 31,31s; 2Cor 2,3). Quando celebra a eucaristia, a assembleia manifesta inequivocamente este novo regime ao qual foi associada<sup>77</sup>. Não é nossa proposta, por ora, determo-nos sobre a vertente eucarística da assembleia, mas somente registrar que, por meio da memória eucarística de sua entrega, Cristo “abre aquela relação com Deus que o homem não está em condições de estabelecer por si mesmo<sup>78</sup>”. É em seu nome, por uma admirável via sacramental, culminada na eucaristia, que o novo povo de Deus se faz *partner* da aliança. A assembleia é convocada para a pessoa pascal de Cristo e, configurada eucaristicamente a ele, insere-se, de novo, no diálogo salvífico.

É o Ressuscitado – e não mais um lugar –, em virtude da perene invocação epiclética de seu corpo místico, o centro da reunião cristã. Mesmo crucificado, despojado em grau extremo, mas, ao mesmo tempo, soberanamente capaz de manifestar a força do amor vencedor, atrai todos a si (cf. Jo 12,32). Ele é o pastor ferido e exaltado, que contrastando escandalosamente a profecia (cf. Zc 13,7) não dispersa as ovelhas, mas faz de suas chagas um polo irresistível de atração (cf. Jo 20,27).

C. Vagaggini prospecta, ainda, que da obra divina de conclamação da humanidade em Cristo, é gerada a *ekklesía*. Toda vez que a assembleia cristã se

<sup>75</sup> Cf. MARTÍN, J. L., *No espírito e na verdade*, v. I, p. 33.

<sup>76</sup> Cf. CONGAR, Y. M. J., *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 39.

<sup>77</sup> Cf. GRESHAKE, G., op. cit., p. 471.

<sup>78</sup> RATZINGER, J., op. cit., p. 25.

reúne, o fato eclesial é atualizado, confessado, manifesto, experimentado e esperado:

Toda assembleia litúrgica, de modo particular, pelo fato mesmo de ser uma congregação *in nomine meo*, na qual *aliud videtur et aliud intelligitur*, proclama aos olhos da fé a *ekklesía* dos homens em ato feita por Deus Pai em Cristo Jesus (...). Proclama até o pacto e o compromisso da Igreja de seguir Deus em Cristo, caminhar segundo Cristo, o que implica toda a vida cristã extralitúrgica. Proclama, em terceiro lugar, a intervenção de Deus na história, a unidade dessa história sagrada dirigida por ele, a manifestação plena e substancial de Deus em Cristo, *temporibus novissimus*, a morte e ressurreição de Cristo, seu assento glorioso à direita do Pai. E enfim, proclama, anuncia, espera e chama o seu retorno glorioso como juiz e a glória futura da cidade bendita quando Deus será tudo em todos<sup>79</sup>.

No Novo Testamento, sob o termo *ekklesía*, estão indicados “tanto a assembleia cultual, como a comunidade local, como a Igreja de um âmbito geográfico mais vasto, como, enfim, a Igreja idêntica e una de Jesus Cristo<sup>80</sup>”. Conforme já tivemos ocasião de evidenciar, a escolha desta terminologia não parece aleatória. Ela demonstra uma intencionalidade teológica dos autores inspirados do Novo Testamento. Por um lado, o termo *ekklesía* evoca a assembleia do Sinai, assim nomeada na tradução dos LXX, mas, por outro lado, diferencia a comunidade cristã das assembleias sinagogaís (chamadas *synagogé*), pouco afeitas ao universalismo professado pelos discípulos de Cristo.

Precisa ser ressaltado, todavia, outro aspecto: a natural associação que o Novo Testamento faz do mesmo substantivo – *ekklesía* – tanto em referência ao agrupamento local dos fieis quanto à comunhão universal entre eles. Os textos neotestamentários passam com muita naturalidade do uso de “igreja” como designação das comunidades locais e suas assembleias (Jerusalém, Antioquia, Corinto etc.), para a designação da realidade invisível, mistérica e escatológica da Igreja (*Ekklesía toû Theoû*). É possível ler neste dado uma amadurecida consciência das primeiras gerações cristãs sobre a mútua interioridade entre o universal e o particular no mistério da Igreja.

Esta contemporaneidade existencial e explicativa da *ekklesía* encontra na assembleia cristã seu sinal primordial. Cada comunidade reunida está condicionada por categorias espaço-temporais, culturais e contingenciais, isto é, em profunda dependência do lugar onde acontece, do momento em que se dá, da

<sup>79</sup> VAGAGGINI, C., op. cit., p. 100.

<sup>80</sup> RATZINGER, J., op. cit., p. 29.

inteligência que a normatiza, da profundidade do anúncio recebido e da conversão que ele provocou.

Apesar de tantas variáveis possíveis, é a Igreja, corpo de Cristo, que se manifesta e atualiza em cada uma destas assembleias, de tal maneira que se “pode afirmar de uma o quanto se afirma da outra<sup>81</sup>”. Mesmo sem ser a única, a assembleia é a manifestação mais comum, ordinária e acessível da Igreja. Para a assembleia convergem, dela decorrem e nela acontecem, de alguma maneira, todas as outras manifestações eclesiais.

Ainda que este dado dê margem a muitas suposições sobre as relações de precedência entre as diversas assembleias e a Igreja universal, o Novo Testamento não autoriza, segundo J. Ratzinger, a pensá-las segundo categorias exclusivamente sociológicas. O questionamento parece razoável: afinal, se em cada comunidade reunida manifesta-se a Igreja universal, não seria ela produto (somatório) da adesão que, pouco a pouco, outras Igrejas particulares foram estabelecendo ao redor de uma comunidade local, a comunidade mãe de Jerusalém? O teólogo alemão afirma que antes de existirem as Igrejas particulares, a Igreja universal já existiu em Jerusalém. No Pentecostes, ela torna-se a fonte de todas as outras, compartilhando seu espírito:

Ocorreu o contrário, nos diz Lucas: primeiro existiu a Igreja única que fala todas as línguas: *la ecclesia universalis*, que logo gera Igrejas nos lugares mais diversos, as quais são todas e sempre realizações da única Igreja. A prioridade cronológica pertence à Igreja universal, que, não sendo católica, simplesmente não seria Igreja<sup>82</sup>.

A assembleia de cada comunidade eclesial configura-se, assim, como legítimo sacramento da Igreja universal, e não uma célula autodeterminada ou uma agência sucursal, representativa. Ao mesmo tempo, na assembleia, a Igreja transforma-se em acontecimento, evitando que pareça como um ente de razão sem qualquer tangibilidade.

Por outro lado, não significa que a Igreja “desapareça” entre uma assembleia e outra. Mesmo sendo sua manifestação mais privilegiada, a assembleia não esgota o mistério da Igreja. No pujante caráter social, manifesto

<sup>81</sup> MARTMORT, A. G., “Precisiones sobre la asamblea”. In: *Phase* 107 (2000), p. 65.

<sup>82</sup> RATZINGER, J., op. cit., p.40.

nas mais diversas relações humanas estabelecidas sobre o marco da fé cristã; no aspecto institucional e na inserção dos cristãos, movidos pela fé, em momentos decisivos da história; na sucessão apostólica e no governo pastoral; no direito promulgado e exercido na esfera que lhe compete; na atividade missionária e caritativa; no concílio ecumênico; na colegialidade episcopal; na vida religiosa; enfim, nestes e em vários outros elementos “extra-assembleais” fica evidenciada a permanência da Igreja, mesmo quando os cristãos dispersam-se e retomam a vida ordinária após sua reunião litúrgica.

A propósito, K. Rahner, mesmo reconhecendo a importância deste aspecto de estabilidade (“extra-assembleal”) da manifestação eclesial, reafirma a indispensabilidade da assembleia em se tratando do mistério integral da Igreja. Na verdade, ambos se evocam e se fecundam:

Mas, ao afirmar o aspecto estático e a continuidade histórica da Igreja, ao recordar a permanência de sua existência, não se nega, sem embargo, que esta Igreja tenha que se transformar constantemente em ‘acontecimento’ em determinados pontos do espaço e do tempo, e passar de certa potencialidade a uma atualização determinada. Toda a realidade permanente da Igreja está orientada para este “acontecimento”<sup>83</sup>.

Na assembleia é “encarnada” a Igreja, simultaneamente como comunidade universal e particular, como povo do culto e da inserção histórica. A assembleia traduz para a sensibilidade e torna acessível à experiência o que é objeto de fé: o mistério da Igreja. Por isso as relações estabelecidas no desenrolar da reunião cristã são tão decisivas. Elas são expressão e lugar de experiência das próprias “notas” da Igreja (una, santa, católica e apostólica), sem as quais não se reconheceria a Igreja de Cristo<sup>84</sup>.

O Novo Testamento apresenta-nos, inclusive, a pulsação da Igreja dos primórdios ao redor destas notas essenciais. A experiência das primeiras comunidades cristãs, imbuídas de um vivaz espírito apostólico e, ao mesmo tempo, tão marcadas por limitações de toda ordem, serve de parâmetro atemporal. Deve ser lida como um referencial passível de reprodução, aprimoramento, atualização e multiplicação na sucessão dos tempos.

<sup>83</sup> RAHNER, K., “El misterio de la Iglesia particular”. In: *Phase* 22 (1991), p. 8.

<sup>84</sup> Cf. WIEDENHOFER, S., “Eclesiologia”. In: SCHNEIDER, T. (org.), *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001, v. II, p. 106.

Primeiramente, a intensa unidade vivida pelos cristãos da igreja mãe de Jerusalém, indica que a *koinonía* é a alma dos relacionamentos estabelecidos na Igreja-assembleia. Nos “sumários” lucanos sobre a vida fraterna desta comunidade (At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) identifica-se algo mais que uma simples cooperação social, um sentimento solidário compartilhado ou um pacto de ajuda mútua fundado sobre as mesmas convicções ideológicas. Trata-se de uma unidade vital, constituída sobre o tríplice vínculo da fé, dos sacramentos e da vida social solidária<sup>85</sup>. Nas assembleias jerosolimitanas, esta unidade tridimensional manifesta-se na assiduidade ao ensinamento dos apóstolos, na fração do pão (cf. At 2,42) e na preocupação em superar as divisões sociais, principalmente entre os membros da comunidade (cf. At 2,44s, Tg 2,2-9).

Paradoxalmente, porém, a igreja mãe de Jerusalém não conseguiu transpor este sentido de unidade para o âmbito das relações *ad extra*, a saber, o encontro com os pagãos convertidos à fé cristã. Será entre os cristãos de Antioquia que a catolicidade concretizar-se-á como abertura universalista e missionária, de modo a tornar esta comunidade o ponto de partida para a evangelização do mundo pagão. Não por acaso o atributo “católica” seja aplicado à Igreja pela primeira vez na obra do terceiro bispo desta comunidade, Inácio de Antioquia<sup>86</sup>. Sua assembleia litúrgica, com efeito, é aberta às interpelações missionárias do Espírito, às quais responde enviando para o anúncio do Evangelho e a fundação de novas comunidades entre os pagãos seus próprios chefes apostólicos (cf. At 13,2s).

Com efeito, são os apóstolos os portadores naturalmente autorizados do anúncio missionário. Na igreja de Corinto esta autoridade será evocada por Paulo para organizar os múltiplos carismas e serviços em atividade. Mesmo que nos escritos paulinos esta categoria não se refira exclusivamente aos Doze, está em profunda sintonia com o grupo original, assumindo nas comunidades sua função instrutiva e governativa<sup>87</sup>. À assembleia de Corinto, Paulo orienta que os múltiplos ministérios submetam-se à autoridade apostólica como garantia de credibilidade (cf. 1Cor 12,27-30), confirmando que “tanto para a Igreja como para

<sup>85</sup> Cf. PIÉ-NINOT, S., *Introdução à eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 78-79.

<sup>86</sup> Cf. Ibid., p. 82.

<sup>87</sup> Cf. BARNETT, P. W., “Apostolo”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), op. cit., p. 114.



a tradição, apostolicidade coincide com autenticidade<sup>88</sup>. Uma assembleia organizada ao redor do ministério apostólico, segundo Paulo, sinaliza a Igreja vinculada doutrinal e disciplinarmente ao colégio apostólico e sua sucessão.

Nenhuma dessas realidades se daria sem que a ação santificante do Espírito “oxigenasse” as pessoas e suas relações eclesiais, consolidando a Igreja de Cristo em suas notas mais essenciais<sup>89</sup>. É pneumaticamente que a assembleia da Igreja constitui-se numa reunião de homens e mulheres tocados pela graça: “comunhão dos santos”.

A santidade da Igreja corresponde, assim, àquela de Israel, que reunia “santas assembleias” (cf. Ex 12,16) para celebrar a páscoa e a aliança, sob a insistente exigência de pureza e fidelidade, ou, em uma palavra, santidade. Agora, os cristãos e suas assembleias reconhecem-se os convocados a manifestar a “nação santa” (cf. 1Pd 2,9), reunida também pela páscoa, mas, agora, páscoa da ressurreição. No batismo e na palavra, esta nova assembleia é inserida no mistério profundamente santo de Cristo (cf. Ef 5,25-27), a fim de completar a santificação do mundo querida e preparada por Deus para os tempos definitivos.

Em conexão com esta perspectiva futura, decisiva e misteriosa – escatológica –, é preciso, ainda, reconhecer que o caráter sacramental da assembleia litúrgica só se torna plenamente manifesto quando considerado escatologicamente. Conforme pontua C. Vagaggini: a assembleia “proclama, anuncia, espera e chama (...) a glória futura da cidade bendita quando Deus será tudo em todos<sup>90</sup>”. Para esta “cidade bendita” – “Nova Jerusalém” (cf. Ap 21,2) –, volta-se a esperança dos cristãos, na medida em que, exercitando-se no “estar juntos” e na *koinonía*, antecipam o perfeito e vindouro acabamento da obra divina da redenção-reunião. Confirma-o a Carta aos Hebreus: “Eles aspiram, com efeito, a uma pátria melhor, isto é, a uma pátria celeste. É por isso que Deus não se envergonha de ser chamado o seu Deus. Pois, de fato, preparou-lhes uma cidade” (Hb 11,16; cf. também 11,10; 12,22; 13,14).

A urbe escatológica, portanto, é sinal e sede do cumprimento definitivo da história salvífica, quando Deus haverá de reunir todas as “tribos, línguas, povos e nações” (cf. Ap 5,9). Nesta categoria revela-se, novamente, a índole comunitária

<sup>88</sup> PIÉ-NINOT, S., op. cit., p. 87.

<sup>89</sup> Cf. ROSSO, S., op. cit., p. 390.

<sup>90</sup> VAGAGGINI, C., op. cit., p. 100.

da salvação, que é a superação daquela confusão e separação pecaminosas que foram ilustradas em Babel (cf. Gn 11,1-9). Redenção é, em termos cada vez mais precisos neste caminho que fazemos, a restauração da unidade, antecipadamente delineada numa comunidade mundial dos crentes – Igreja – que se reúne<sup>91</sup>.

No tempo da Igreja, último em relação ao *eschaton*, a imagem excelente desta “cidade” é a assembleia litúrgica. Não por outro motivo, o Apocalipse de João, ao apresentar a dimensão meta-histórica da Boa Notícia, lança mão das categorias, ritos, imagens, gestos e cânticos das assembleias cristãs do primeiro século. Mais ainda: construindo-se literária e teologicamente como a celebração litúrgica de uma grande assembleia que se abre à interpretação da história<sup>92</sup>, o Apocalipse convida a Igreja a conscientizar-se da sua “hora” (cf. Ap 1,1-3) e preparar-se para ela (cf. Ap 2-3).

Nesta perspectiva, as sete assembleias a quem se dirige o Espírito dão um corte septiforme à única e perene mensagem do Cristo à sua Igreja: “conheço as tuas obras”, “converte-te” e “quem tem ouvidos, ouça”. Depois, na releitura simbólica do passado, a Igreja-assembleia é instada a adquirir uma “forma sapiencial” (cf. Ap 4-11), que logo será aplicada no discernimento do “grande sinal” (cf. Ap 12), do “sinal do mal” (cf. Ap 13) e na acolhida da realidade nova (cf. Ap 14-22). Isto indica que os acontecimentos salvíficos dizem respeito à assembleia e devem ser interpretados por ela, para serem, então, participados. Não há espaço para passividade ou descompromisso histórico. A responsabilidade da assembleia frente o destino do mundo é ser a “mediação sacerdotal entre os homens e Deus<sup>93</sup>”.

<sup>91</sup> Cf. BENTO XVI, *Spe salvi. Carta encíclica sobre a esperança cristã*. São Paulo: Loyola, 2007, n. 14.

<sup>92</sup> Valemo-nos da já clássica obra de U. Vanni para apresentar a assembleia sob a perspectiva escatológica. De fato, o biblista italiano afirma que “o Apocalipse nasceu em ambiente intensamente litúrgico e de prece, e só poderá ser entendido se nos colocarmos no mesmo ambiente, na mesma disposição interior. O autor no-lo diz expressamente na introdução (Ap 1,1-3)” (VANNI, U., *Apocalipse: uma assembleia litúrgica interpreta a história*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 90). U. Vanni avalia a leitura escatológica do Apocalipse profundamente dinâmica e versátil, evocando o passado, interpretando o presente e apontando para o que deve acontecer. Diz assim: “o simbolismo com que o autor envolve esses fatos, subtrai-os ao conceito de história isolado, conferindo-lhes leitura teológica paradigmática. Tomadas [as fórmulas simbólicas] singularmente, são deslocáveis para frente e para trás; tomadas em conjunto, constituem como que um grande paradigma de compreensões teológicas a serem aplicadas à realidade concreta”. (Ibid., p. 23).

<sup>93</sup> Ibid., p. 95.

Outros elementos ainda são importantes para a consideração do aspecto escatológico da sacramentalidade assembleal. Uma série bem coesa de elementos confirma a intuição de que o autor sagrado elege a assembleia litúrgica como interlocutora do Espírito, indicando, assim, sua privilegiada condição sacramental. A saudação litúrgica nos primeiríssimos versículos do livro dá a entender que a Igreja está reunida e responde: “a ele pertencem a glória e o domínio pelos séculos dos séculos. Amém” (Ap. 1,6). Depois, a referência ao “dia do Senhor” (Ap 1, 10), termo cristão que substitui o hebraísmo “primeiro dia da semana”. U. Vanni vê nesta apropriação cristã do primeiro dia do ciclo semanal, enfaticamente chamado “dia do Senhor”, a evidência do vívido e entusiasta espírito pascal que tomava conta das primeiras assembleias.

Em visão mística, João ainda divisa o “Vivente” entre os candelabros e ouve sua voz com a força de uma trombeta (cf. Ap 1,10-18). Da visão emergem, especialmente, as ideias de “presença” e de “palavra”. Também mergulhada no Espírito, como o vidente apocalíptico, a assembleia dominical confessa-se reunida ao redor do Ressuscitado, que lhes dirige a palavra e adensa sua presença sacramentalmente<sup>94</sup>. A páscoa, que transfigurar definitivamente toda a história, já é experimentada pela comunidade reunida no domingo. Seu caráter pascal-dominical é, por isso, sacramental.

Não obstante o desenrolar dos acontecimentos e palavras reveladores do Apocalipse aconteçam em forma de “visão”, as coordenadas lugar (ilha de Patmos) e tempo (domingo) são cuidadosamente postas, bem como a referência geográfica de cada uma das Igrejas a quem são dirigidas as cartas (cf. Ap 1,9-11). Colhe-se disso uma provável tentativa de assegurar o diálogo e a proximidade com a realidade concreta das assembleias cristãs reunidas para a celebração litúrgica, independentemente do lugar e do momento em que se reúnem. Quer dizer: tanto o aspecto vago e indeterminado da redação é evitado<sup>95</sup> pela indicação das referências situacionais, como os condicionamentos capazes de fixar a mensagem numa gama restrita de destinatários, uma vez que é o Senhor mesmo

<sup>94</sup> “(...) João sente o Cristo presente na assembleia como ressuscitado. Esta característica [da assembleia] penetra-o, convence-o e preenche-o: tudo em Cristo é uma ressurreição que se irradia” (VANNI, U., *L'uomo dell'Apocalisse*. Roma: Apostolato della Preghiera, 2008, p.180). U. Vanni identifica, portanto, que o ponto de partida para o arrebatamento de João – responsável por toda a inspiração do livro do Apocalipse – é a presença extraordinária do Ressuscitado na assembleia.

<sup>95</sup> Cf. VANNI, U., *Apocalipse*, p. 127.

quem fala na visão. A palavra do Ressuscitado à Igreja não pode diluir-se em elucubrações inaplicáveis, nem se enclausurar na particularidade de uma única assembleia: ela tem apelo universal<sup>96</sup>. Deve servir de inspiração e encorajamento a todas as assembleias que se sucederão na esperança da manifestação gloriosa do Senhor e na confecção de um sinal válido deste advento definitivo.

O desenvolvimento do texto do Apocalipse é dinâmico, ágil, até versátil, mas sem comprometer a unidade da obra. Entremeados no curso redacional, elementos simbólicos giram livremente, exigindo prolongadas pausas de meditação para que a mensagem de que são portadores seja assimilada. São simbolismos de raiz veterotestamentária, aritmética, cromática, cósmica e zoomórfica. A permanência do sinal assembleia em meio a toda essa plêiade simbólica indica, porém, sua especial relevância. Em alguns momentos, assembleias celestiais de anjos, anciãos, viventes e outros seres místicos desfilam diante dos olhos do vidente (cf. Ap 5,11; 7,9), como que duplicando no mundo eterno e universal o sinal da Igreja reunida na terra para a liturgia. À Igreja-assembleia dirigem-se todos esses sinais para que se conscientize de sua vocação a ser, na história, sacramento da consumação escatológica<sup>97</sup>.

No desenrolar do texto, após submeter-se ao julgamento purificador de Cristo, que se dirige às sete igrejas, a assembleia (personificada no vidente) é inserida nas câmaras eternas donde se desvendam os destinos do mundo, isto é, o “trono” (cf. Ap 4). Com alguma fadiga, ela é, ainda, admitida à leitura do “livro” que contém o projeto de Deus para a história (cf. Ap 5-8). Os hinos elevados ao “Cordeiro” pelas várias categorias de personagens celestes (cf. Ap 5), as preces dos mártires (cf. Ap 6,9-11) e o incenso compilador das orações oferecido pelos anjos (cf. Ap 8,2-5), são as intervenções desta grande assembleia, agora constituída pelo vidente e pelos seres celestiais. Ao final da liturgia, será ela quem dirá ao Cordeiro, no Espírito: “Vem” (*maranathà*; Ap 22,17). E ele responde: “Sim, venho muito em breve!” (Ap 22,20).

<sup>96</sup> Cf. LATORRE, J., op. cit., p. 16.

<sup>97</sup> Nenhum sinal, porém, é tão enfático e direto quanto o da mulher parturiente vestida de sol, calçada pela lua e coroada de estrelas, do capítulo doze do Apocalipse. A assembleia é convidada a refletir-se neste quadro: revestida pelos regalos gloriosos da predileção divina, nem por isso é poupada da perseguição e do combate. Deve amadurecer no “deserto” para apresentar o Vencedor sobre o mal, aquele que reunirá da dispersão “toda nação, tribo, língua e povo” (Ap 13,6).

Trata-se do derradeiro diálogo, iniciado no Sinai e que, finalmente, ecoa no limiar entre história e *eschaton*. Esta é a hora da Igreja, este o lugar da assembleia. Sacramentalmente, ela se faz ponte entre o “já” (*maran athà*: “o Senhor já veio”) e o “ainda não” (*maranathà*: “Vem, Senhor!”)<sup>98</sup>, entre a espera e a consumação.

Este momento, no entanto, é precedido pela contemplação daquilo que Deus está para realizar, “céu novo e uma nova terra (...) a cidade santa, a Jerusalém nova” (Ap 21,1s) onde “nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais” (Ap 21,4). Entrevisto pela assembleia reunida ao redor do Ressuscitado, torna-se a esperança e a meta de tudo o que a comunidade continuará a crer e realizar, enquanto se move na história. Seu imperativo será sempre se deixar renovar pela presença e pela palavra do Cordeiro, para ser capaz de sinalizar a novidade que virá:

A cidade – um conjunto de homens – é santa, é nova; desce do plano de Deus, é perfeita em tudo, é esposa. Pode ousar, portanto, amar a Cristo com aquele amor paritário, típico de duas pessoas casadas. É perspectiva vertiginosa de nossa renovação. Ele [o autor] indicará que a cidade é o povo de Deus que se tornou universal, além e acima das barreiras que agora limitam; as portas da cidade-povo serão abertas em todas as direções; seus fundamentos e suas portas serão constituídos igualmente numa visão unitária pelas “doze tribos de Israel” e pelos “doze apóstolos do Cordeiro”<sup>99</sup>.

Aquela prospectiva que a aliança inaugura na ocasião da assembleia do Sinai, de uma relação paritária com Deus, por meio da lei, lida pelos profetas em chave matrimonial, cumpre-se na Cidade santa. Se para Jerusalém devia convergir toda a humanidade convocada à reunião universal, mas, esta transformou-se em lugar-símbolo de um exclusivismo incompatível com o desígnio divino, desce do céu a Jerusalém nova, cujo centro não é mais o templo, mas o Cristo-Cordeiro.

Finalmente, então, o plano salvífico-recapitulador, mantido com fadiga pela história, encontrará seu repouso. A assembleia que lhe anunciou e, nos últimos tempos, antecipou-lhe o acontecimento, terá sua sacramentalidade vista em transparência. Nem será mais apenas sacramento. Será a coincidência – reunião – entre o desígnio de Deus e sua plena atuação.

<sup>98</sup> Cf. RAVASI, G., *Vieni, Signore Gesù. Un invito alla speranza nel libro dell'Apocalisse*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1990, p. 192.

<sup>99</sup> VANNI, U., *Apocalipse*, p. 185.

### 3

## **Variações históricas na compreensão e vivência do “sinal- assembleia”**

### 3.1

#### **A assembleia na experiência e na teologia dos Padres**

A intensidade com que se vivenciou e interpretou o dado “assembleia” no período apostólico encontra uma continuidade à altura durante a Patrística. São inumeráveis as referências que os Padres fazem à reunião dos cristãos. Abordam-na basicamente como realidade concreta, irrenunciável à vocação cristã e, por isso, elemento pressuposto em qualquer discurso pastoral ou reflexão da fé. Tais referências são acompanhadas do testemunho pessoal de inserção na vida eclesial por parte dos próprios autores, na medida em que teologia, celebração e pregação são realidades afins na experiência dos Santos Padres<sup>100</sup>.

Evitando nostalgias estéreis e idealizações ingênuas, é preciso reconhecer que a Patrística constitui-se num momento privilegiado de consolidação e enriquecimento da tradição cristã, a lançar raios inspiradores sobre todos os outros momentos históricos subsequentes. Os Padres assumiram a difícil tarefa de síntese entre a palavra de Deus – colhida de suas raízes veterotestamentárias e decisivamente plasmada pelo binômio continuidade-novidade do acontecimento Cristo – e a cultura helenista, àquelas alturas, universalmente difundida.

Seu mérito foi ter elaborado uma cosmovisão cristã, capaz de, simultaneamente, responder ao rigor intelectualista dos críticos, estruturar conceitualmente o edifício da fé e plasmar um completo itinerário existencial para

---

<sup>100</sup> S. Rosso apresenta este momento feliz da experiência cristã com uma elaboração simples, mas pretensiosa: “Houve um tempo em que a liturgia era tudo...” (ROSSO, S., op. cit., p. 180). Obviamente, não se trata de um reducionismo de toda a vida cristã ao aspecto cultural. Trata-se, na verdade, de uma vivência integrada de todos os seus momentos, tendo a liturgia por princípio alimentador, laço unificador e desfecho significador. O anúncio, a catequese, a iniciação místico-sacramental, o aprofundamento teológico, a correção dos erros e a defesa da fé se faziam em explícito contexto litúrgico, sem as categorizações e fraturas esquizofrênicas que adviriam posteriormente.

as assembleias dos fieis. Era preciso, de fato, estabelecer um caminho que se pudesse dizer autêntico para o cristianismo, sob risco de se perderem ou diluírem suas convicções no processo de encontro com as culturas e doutrinas já estabelecidas.

Neste percurso teológico-pastoral, depararam-se incontáveis vezes com os riscos e a consumação de heresias. Assembleias foram divididas pela divergência doutrinal que se estabelecia diante dos elementos mais delicados da interpretação bíblica e da especulação teológica. Nos concílios e na busca comum da verdade, ou seja, na comunhão eclesial, os Santos Padres lançaram as referências sólidas de que careciam os cristãos em tempos tão difíceis.

No que diz respeito à assembleia litúrgica, convém destacar que, em sua grande maioria<sup>101</sup>, antes de serem ilustres pensadores, os Padres são os presidentes das assembleias onde, efetiva e sacramentalmente, inserem-se na Igreja de Cristo. Poderíamos, então, partir do princípio que a assembleia é sua interlocutora mais imediata e, provavelmente, a instância que mais lhes provoca para o aprofundamento. A fé cristã, de fato, não desponta no universo da cultura como uma teoria a ser aplicada, mas um “caminho” (cf. At 9,2) vital, que extrai sua legitimidade da experiência de fé-abertura à revelação de Deus. Assim, da imersão no dinamismo da vida cristã em assembleia é que emergem os Santos Padres e sua teologia de forte coloração litúrgica, pastoral e mística.

Este enraizamento celebrativo e comunitário talvez explique a abundância de evocações e menções da realidade assembleal nos escritos patrísticos que se conservam. Ainda no século I, Clemente Romano encoraja a participação na assembleia com estas palavras: “Reunamo-nos também nós num mesmo lugar, em concórdia e em comunhão de sentimentos e supliquemos fervorosa e

---

<sup>101</sup> Certamente que o apelativo “Padre” não se refere ao que na língua portuguesa e em outras línguas modernas significa, a saber, ministro ordenado católico e, portanto, presidente de assembleias eucarísticas. Os escritores eclesiásticos dos primeiros séculos são “Padres” porque, exemplares na santidade de vida, insígnies na exposição da doutrina cristã e radicais na fidelidade à fé, receberam da Igreja este reconhecimento. São chamados “Padres” porque a Igreja tributa-lhes filial gratidão e respeito. Paralelamente, há de se observar que a maior parte dos Padres exerceu o pastoreio de comunidades eclesiais. Ao lado de grandes “leigos”, como Justino, por exemplo, encarnaram a autoridade apostólica e exerceram amplamente sua função litúrgica (cf. DROBNER, H. R., *Manual de patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 11).

insistentemente que nos faça participantes das suas grandes e gloriosas promessas<sup>102</sup>”.

Palavras simples, mas capazes de condensar boa parte daquilo que dizem os Padres sobre a assembleia litúrgica. Com argumentos que se sofisticam à medida que avança o tempo, a exortação à assembleia é uma constante em toda a obra patrística. Nas mais diversas circunstâncias históricas, os Padres não se cansam de relembrar aos cristãos a importância de sua reunião. Em assembleia – dizem – a Igreja se mostra, exercita e atualiza: “Eu não chamo Igreja a um lugar, mas à assembleia dos eleitos<sup>103</sup>”. “Nós somos uma corporação pela comunidade de fé, pela unidade de disciplina e pelo vínculo de uma mesma esperança. Reunimo-nos em assembleias (...) para assaltar a Deus com nossas orações (...). Esta violência é agradável a Deus<sup>104</sup>”. “Os muros de Jerusalém são as assembleias da Igreja (...) quem entra na Igreja de boa fé e com boas obras, torna-se cidadão e habitante desta cidade do alto, que desce dos Céus<sup>105</sup>”.

O cristão, por sua parte, se fortalece e aperfeiçoa ao aderir com constância à assembleia: “Reuni-vos com frequência, para buscar o que interessa às vossas almas, pois de nada servirá todo o tempo da vossa fé, se no último momento não vos tiverdes tornado perfeitos<sup>106</sup>”. “Quando vos reunis com frequência abatem-se as forças de Satanás, e o seu poder destruidor é aniquilado pela concórdia da vossa fé<sup>107</sup>”.

A intersecção entre o percurso individual de crescimento na fé e o acontecer da comunidade celebrante é um dos aspectos mais importantes da relação dos Padres com a liturgia. Pense-se, por exemplo, ao esquema de iniciação cristã que amadurece e dá frutos nos primeiros séculos: “A preparação e a administração deste sacramento [o batismo] ocupam o bispo e toda a comunidade de modo a situar a iniciação cristã no centro da vida da assembleia<sup>108</sup>”. É, de fato, um

<sup>102</sup> CLEMENTE ROMANO, “Carta aos Coríntios”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 87 (Por compilar as principais obras dos Santos Padres relativas a temas litúrgicos, este volume será muito usado em nosso trabalho. Passaremos a usar a sigla “AL” para indicá-lo após a menção do autor e da obra patrística consultados).

<sup>103</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, “Stromata VII”. In: AL, p. 178.

<sup>104</sup> TERTULIANO, “Apológico”. In: AL, p. 190.

<sup>105</sup> AMBRÓSIO DE MILÃO, “Apologia de David”. In: AL, p. 517.

<sup>106</sup> DIDAQUÉ, “Instrução do Senhor aos gentios”. In: AL, p. 99.

<sup>107</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, “Cartas: Inácio aos Efésios”. In: AL, p. 102.

<sup>108</sup> PELLEGRINO, M., “Padres e liturgia”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), op. cit., p. 882.



membro da comunidade – o introdutor – que acompanha os primeiríssimos contatos entre o possível candidato ao batismo e a Igreja-assembleia. Para o ingresso no catecumenato, isto é, o processo de adesão à fé e preparação ao batismo e à vida cristã, que podia durar dois, três ou até mais anos, “doutores” ou catequistas interrogam o postulante quanto à sua situação familiar, profissional e religiosa. Visam compatibilizar o estado de sua vida à fé professada pela comunidade celebrante. Considerado apto, tem início a catequese, dispensada por um leigo ou um clérigo<sup>109</sup>.

O processo obedece a uma dinâmica pedagógico-celebrativa que acontece simultaneamente à vida litúrgica da assembleia local. Hipólito de Roma dá a entender que os catecúmenos são instruídos em algum momento durante a celebração da comunidade, no mesmo espaço ou próximo a ela, ainda que separados dos já batizados<sup>110</sup>. A inserção plena na assembleia da Igreja dá-se pouco a pouco, em ritos intermediários que culminam às vésperas do batismo. Então, mais um exame é realizado e, uma vez admitidos aos sacramentos iniciáticos, os catecúmenos passam a chamar-se “eleitos”.

A participação da assembleia é muito intensa nestes momentos: ela é chamada a testemunhar o que sabe e observou sobre os candidatos e participar dos ritos de exorcismo e imposição de mãos sobre eles:

“A todos aqueles que se deixam persuadir pelo que nós ensinamos, que acreditam naquilo que proclamamos e prometem viver em conformidade com essas verdades, exortamo-los a pedir a Deus o perdão dos seus pecados, com orações e jejuns, e nós também oramos e jejuamos em total solidariedade com eles<sup>111</sup>”.

A noite do sábado e a aurora do domingo pascal acolhem, finalmente, a jubilosa assembleia que se reúne para a celebração da ressurreição de Cristo e do “nascimento” dos batizados. A profusão de hinos, homilias, cartas e catequeses relativas a este momento não deixa dúvida de sua importância para a vida das comunidades antigas. Ele é anunciado por Santo Agostinho como o “repouso,

<sup>109</sup> Este modelo é apresentado por Hipólito de Roma em sua Tradição Apostólica (cf. HIPÓLITO DE ROMA, “Tradição Apostólica”. In: AL, p. 233-235). É, possivelmente, o relato mais detalhado de todas as etapas que compunham a iniciação cristã dos primeiros séculos. Não apresenta contradições muito marcantes com aquilo que se lê nas entrelinhas dos outros textos patrísticos sobre o tema (catequeses, orientações disciplinares e litúrgicas), de maneira que figura como a referência para o estudo do processo catecumenal da Igreja antiga.

<sup>110</sup> Cf. Ibid., p. 234.

<sup>111</sup> JUSTINO, “Apologia I”. In: AL, p. 138.

alegria e santificação”: “Interrompem-se os jejuns e rezamos de pé, o que é sinal da ressurreição (...). Canta-se o *aleluia* para indicar que a nossa atividade futura será louvar a Deus<sup>112</sup>”. João Crisóstomo exprime assim o sentir da Igreja reunida na vigília pascal:

“Reparo que a nossa assembleia é hoje mais brilhante que de costume e que a Igreja de Deus está jubilosa por causa dos seus filhos. Com efeito, como uma mãe amorosa que, ao ver-se rodeada de filhos, rejubila, exulta e não cabe em si de contente, assim a Igreja, na sua maternidade espiritual, quando olha para os seus próprios filhos, está alegre e jubilosa, por se ver como campo fértil cheio de espigas espirituais...<sup>113</sup>”.

Neste clima solene e festivo, toda a assembleia, ora representada por seus ministros, ora no serviço coral que lhe compete<sup>114</sup>, acolhe em seu seio os neófitos, partilhando com eles, pela primeira vez, a eucaristia. É selada, assim, a unidade da Igreja, agora ampliada pelo nascimento batismal de novos filhos. A propósito, diz Santo Agostinho num sermão dirigido aos recém-batizados:

“Este pão que vedes sobre o altar, santificado pela palavra de Deus, é o corpo de Cristo. Este cálice, ou antes, o que o cálice contém, santificado pela palavra de Deus, é o sangue de Cristo. Cristo Senhor quis, por meio destas coisas, deixar-nos o seu corpo e o seu sangue, que por nós derramou em remissão dos pecados. Se o recebestes bem, sois o que recebestes. Diz, com efeito, o Apóstolo: ‘Somos muitos, mas somos um só pão e um só corpo’. Assim expus o sacramento da mesa do Senhor: ‘Somos muitos, mas somos um só pão e um só corpo’. Com este pão se vos mostra quanto deveis prezar e amar a unidade<sup>115</sup>”.

Ao dizer “sois o que recebestes” e, imediatamente passar ao “somos um só pão e um só corpo”, o bispo de Hipona representa a grande tradição patrística, que compreende a eucaristia e o efeito de graça que causa em cada fiel em profunda relação com a unidade eclesial. Ao celebrar e consumir em comum o corpo sacramental de Cristo, os crentes são assimilados ao Salvador, constituem seu corpo eclesial e integram-se no perfeito oferecimento que Cristo faz de si mesmo ao Pai. Consequentemente, os frutos espirituais colhidos pelos fieis na participação destes mistérios, segundo Agostinho, ligam-se diretamente à vivência

<sup>112</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, “Carta 55”. In: AL, p. 826.

<sup>113</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, “Catequese IV. Aos neófitos”. In: AL, p. 600.

<sup>114</sup> “O bispo, impondo-lhes a mão, dirá a invocação (...). Em seguida, rezarão juntamente com todo o povo, não rezando com os fieis antes de terem obtido tudo isso. Depois de rezar, darão o ósculo da paz” (HIPÓLITO DE ROMA, op. cit., p. 236).

<sup>115</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, “Sermão 227”. In: AL, p. 918.

da comunhão eclesial, como seu reforço ou fruição: concórdia, justiça, saciedade, misericórdia e paz<sup>116</sup>.

A assembleia eucarística é, deste modo, duplamente ratificada em sua sacramentalidade: pela própria união que lhe dá origem e pelo pão eucarístico que comunga na ação de graças. Se a união dos fieis já é sacramento do desígnio salvífico, quando vem corroborada pela comunhão sacramental, torna-se sinal inequívoco da Igreja e da salvação.

Para Hilário de Poitiers, eucaristia e assembleia são como que dois pontos de partida para a contemplação do mesmo mistério salvífico e sacramental: a presença de Cristo na humanidade<sup>117</sup>. Expliquemos: na assembleia, vem sinalizada a realidade do nosso “ser em Cristo”, uma vez que, pela Encarnação, ele nos veio reunir entre nós e com o Pai, como ele mesmo está unido ao Pai. Na eucaristia, por sua parte, é sinalizado o seu “ser em nós”, isto é, a realização particular e atual do gesto encarnatório em cada fiel específico que se reúne naquela determinada comunidade para a celebração. A assembleia, pois, aponta para a liberdade divina, que na Encarnação do Verbo assume a “carne humana” para fazer a convocação definitiva da humanidade. A comunhão na eucaristia aponta para a liberdade humana, que assume a “carne do Senhor” para responder à convocação divina<sup>118</sup>.

A força destes princípios de eclesiologia sacramental sobre a consciência e a prática cristã nos primeiros séculos explica-se pela tensão entre fé e experiência de que são constituídos. De fato, estas não são doutrinas que se propõem especulativamente, assimiláveis somente pela inteligência, mas a partir dos ritos e sinais litúrgicos e das experiências que a comunidade celebrante é capaz de aviar. O catecúmeno que recebe as catequeses sobre os mistérios cristãos terá, nas

<sup>116</sup> PINHEIRO, L. A., “Signum unitatis: um aspecto essencial da doutrina eucarística de Santo Agostinho”. In: *Cadernos Patrísticos* 1 (2006), p.122.

<sup>117</sup> Cf. NARVAJA, J. L., “El ‘cuerpo de miséria’ transformado en un ‘cuerpo glorioso semejante ao de Cristo’: acerca de la Eucaristía en Hilario”. In: *Cadernos Patrísticos* 1 (2006), p. 91-93.

<sup>118</sup> “Se, com efeito, o Verbo se fez carne, e se na Ceia do Senhor nós tomamos verdadeiramente esse Verbo-carne, como não há de permanecer ele em nós fisicamente? Nascido homem, não assumiu, de modo inseparável, a natureza mesma de nossa carne? E no mistério do seu corpo, dado a nós em comunhão, não juntou ele à natureza de sua carne sua divindade eterna? Logo, todos são um só, porque no Cristo está o Pai e em nós, o Cristo” (HILÁRIO DE POITIERS, “Sobre a Santíssima Trindade”. In: GOMES, C. F. (org.), *Antologia dos Santos Padres. Páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 217).

assembleias a que se unirá após o batismo, uma verdadeira vivência de comunhão mística e comunitária pela maneira como eles – os mistérios – são celebrados.

Unidade, portanto, não será, na Patrística, um conceito puramente teológico, atributo exclusivo de Deus, mas esforço envidado e dom acolhido na experiência comunitária, assembleal e litúrgica. Assim também se dará com os outros atributos da vida em Cristo: caridade, reconciliação, esperança, salvação etc. O empenho dos Padres concentra-se em garantir a autenticidade dos ritos e no dispor adequadamente os cristãos para o exercício entusiasmado de sua vocação celebrativa. As demais implicações – eclesiológicas, pastorais, morais, apologéticas, missionárias, sociais – advêm como condição e decorrência do que se celebra e de como se celebra, como ilustra esta homilia do Crisóstomo:

“São muitas as coisas que nos unem: uma mesa posta para todos, gerou-nos um mesmo Pai, nascemos todos do mesmo parto, a todos nos é dada a mesma bebida; mais ainda, não só nos é dada a mesma bebida, mas bebemos do mesmo cálice. De fato, querendo o nosso Pai convidar-nos a um amor mútuo, decidiu que todos bebêssemos do mesmo cálice. (...) Participamos da mesa espiritual; participemos também da caridade espiritual<sup>119</sup>”.

A preocupação de que a celebração plasme a vida cristã e corresponda a ela, especialmente no que tange à unidade da Igreja, leva Inácio de Antioquia, mestre de uma verdadeira “mística da unidade<sup>120</sup>”, por exemplo, a reforçar o costume das primeiras comunidades de celebrar uma única assembleia dominical. Assim, a verdade sacramental deste momento fica mais evidenciada: “Procurai, portanto, ter uma só eucaristia: porque uma só é a carne de Nosso Senhor Jesus Cristo, e um só é o cálice na unidade do seu Sangue, um o altar e um o bispo com o presbitério<sup>121</sup>”. Além da dimensão sacramental, visibilizada nesta reunião única, acorrer à mesma assembleia e compartilhar a mesmas mesas da palavra e do pão fortalece muito concretamente os laços de unidade e comunhão que a comunidade professa na fé, com implicações diversas para além do momento celebrativo. Assembleia e eucaristia sustentam-se mutuamente no acontecer da obra da reunião antecipada pela Igreja local.

<sup>119</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, “Homilias sobre São Mateus: homilia 32”. In: AL, p. 626.

<sup>120</sup> Cf. BENTO XVI, *Os Padres da Igreja: de Clemente de Roma a Santo Agostinho*. São Paulo: Pensamento, 2010, p. 20.

<sup>121</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, “Cartas: Inácio aos Filadelfos”. In: AL, p. 110.

Tamanha identidade entre comunidade reunida para a liturgia e sacramento da ceia, da paixão e da ressurreição resultará num compartilhamento terminológico muito sugestivo: os nomes gregos *synaxis*, *synagogé*, *ekklesía* e os latinos *coetus*, *convocatio*, *conventus*, *collecta*, *congregatio*, referidos, originalmente, à assembleia como tal, serão estendidos à celebração eucarística. No século V, o termo “sinaxe” indicará tanto assembleia como celebração eucarística, assinalando, pois, a maturidade deste processo eclesial de conscientização sobre as duas realidades afins<sup>122</sup>.

Outra identificação, também fundada sobre importantes pressupostos teológicos, ocupará a mente, a voz e a pena dos Santos Padres. Trata-se do domingo como dia de assembleia e de eucaristia, configurando, assim, a “assembleia eucarística dominical”, ou simplesmente a “assembleia”, a “eucaristia”, ou o “domingo”, cada um com o mesmo conteúdo significativo.

Justino é o autor de uma célebre descrição da assembleia dominical dos primeiros séculos, sempre citada por teólogos da liturgia e da eclesiologia:

“E, no chamado dia do Sol, reúnem-se num mesmo lugar todos os que moram nas cidades ou nos campos, e leem-se, na medida em que o tempo permite, as memórias dos apóstolos e os escritos dos profetas. Quando o leitor termina, o presidente toma a palavra para fazer uma exortação, convidando os presentes a imitar tão belos ensinamentos. A seguir, pomo-nos todos de pé e elevamos nossas preces e, como já dissemos, logo que as preces terminam, apresenta-se pão, vinho e água. Então, aquele que preside, eleva, com todo o fervor, preces e ações de graças, e o povo aclama: ‘Amém’. Depois, procede-se a distribuição dos dons sobre os quais foi pronunciada a ação de graças; cada um dos presentes participa deles, e os diáconos levam-nos também aos ausentes. (...) Reunimo-nos todos precisamente no dia do Sol, não só porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas em matéria, criou o mundo, mas também porque Jesus Cristo, nosso Salvador, nesse dia ressuscitou dos mortos<sup>123</sup>”.

Em meio à polêmica com o judaísmo e a perseguição do Império Romano, o primeiro dia da semana desponta como objeto de ensino e consta nas mais célebres apologias patrísticas, como a de Justino, transcrita acima. O domingo torna-se não somente uma bandeira sob a qual se abrigam os cristãos para destacarem-se do contexto cultural pagão, mas compõe o próprio patrimônio de fé da comunidade. Haverá “mártires do domingo<sup>124</sup>” atestando que a assembleia e a

<sup>122</sup> ROSSO, S., op. cit., p. 392.

<sup>123</sup> JUSTINO, op. cit., p. 140.

<sup>124</sup> “Presos sob a acusação de reunião ilícita, eles [os mártires de Abitena] compareceram diante do procônsul, que os censurou por terem violado os editos imperiais e celebrado a Eucaristia na casa

eucaristia neste dia são questão vital para a Igreja. O legado imperial Plínio, o Moço (século II), em relatório sobre os cristãos do Ponto e da Bitínia, sintetiza a “culpa” dos cristãos no fato de “se reunirem, num dia determinado, antes do nascer do sol, para cantarem entre si, alternadamente, um hino a Cristo como a um deus<sup>125</sup>”.

A assembleia dominical reveste-se, para os Padres, de um caráter notadamente escatológico. Como “oitavo dia”, ele “transcende a semana e com isto representa uma janela aberta sobre a eternidade<sup>126</sup>”. O tom da celebração é, por isso, festivo e grave, agradável e austero: “Ouviste os hinos sagrados? Viste as bodas espirituais? Foste admitido à mesa real? (...) Então, não percas tamanha alegria, não derrames o tesouro, não caias na embriaguez...<sup>127</sup>”. Ao lado do júbilo pascal, a presença de Cristo na assembleia provoca um vivo sentido de responsabilidade. Como pastores da Igreja, os Padres exortarão à pureza de consciência e à conciliação entre os irmãos de fé como condição para bem viver o domingo.

O repouso é outro elemento que, pouco a pouco, ganha importância nas exortações patrísticas sobre o dia do Senhor. Inicialmente, era um tema pouco comum nos Padres, visto que o domingo era dia laboral para as três matrizes culturais – judaica, grega e romana – onde se inserem os cristãos. Uma lei sobre a obrigatoriedade do descanso dominical só surgirá no século IV, após a oficialização do Cristianismo como religião do império. Então, pela necessidade de se propor uma teologia do descanso dominical, os Santos Padres recorrerão à espiritualidade bíblica do *shabbat*. O domingo assumirá a herança que fora confiada ao sábado<sup>128</sup>, inclusive com os riscos da retomada do formalismo e legalismo asfixiantes da experiência judaica, já condenada por Cristo.

---

de um deles. Saturnino lhe respondeu: ‘Devemos celebrar o dia do Senhor; é uma lei nossa’. Chegou a vez de Emérito. ‘Houve assembleias proibidas em tua casa?, perguntou-lhe o procônsul. ‘Sim, nós celebramos o dia do Senhor’ (...); não podemos viver sem celebrar a refeição do Senhor’” (HAMMAN, A. G., *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-157)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 178).

<sup>125</sup> PLÍNIO, O MOÇO, “Cartas a Trajano: carta 96”. In: AL, p. 116.

<sup>126</sup> RORDORF, W., “Domingo”. In: DI BERARDINO, A. (org.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 425.

<sup>127</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, “Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios: homilia 27”. In: AL, p. 629.

<sup>128</sup> Cf. AUGÉ, M., *Domingo: festa primordial dos cristãos*. São Paulo: Ave Maria, 2000, p. 39; EFRÉM, DIÁCONO. “Sermão para o ofício noturno da ressurreição do Senhor”. In: AL, p. 397.

O que se repete em quase todas as abordagens do repouso dominical na patrística é sua íntima relação com a participação na assembleia eucarística. João Crisóstomo fará advertências – com a contundência que lhe é característica – aos cristãos que mal utilizam o tempo sagrado de repouso e trocam as sinaxes pelos espetáculos e corridas de cavalo<sup>129</sup>. Por detrás destas exortações de cunho mais prático, está aquela convicção que os Padres colherão das Escrituras veterotestamentárias: o homem não se define pelo fazer inconsciente e escravizante, mas pelo seu configurar-se ao Criador. No descanso sabático, o judeu cultivava a nostalgia da relação de pura gratuidade e profunda sintonia com Deus Criador. O descanso dominical atualiza estes elementos, propondo uma configuração eucarística ao Ressuscitado e uma antecipação do repouso definitivo. Mais uma vez, é Santo Agostinho quem arremata esses pensamentos com sua genial capacidade de síntese:

“Esta sétima idade será o nosso sábado, cujo termo não será a tarde, mas o dia do Senhor, como oitavo dia eterno, que foi consagrado pela ressurreição de Cristo e que prefigura o repouso eterno, não só do espírito, mas também do corpo. Ali (no repouso do oitavo dia), descansaremos e contemplaremos, contemplaremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Vede o que faremos no fim sem fim; na verdade, qual é o nosso fim, senão chegar ao reino que não têm fim?”<sup>130</sup>.

A assembleia dominical pressupõe, em estreita relação com seu tônus eucarístico, a proclamação e a meditação das Sagradas Escrituras. Com efeito, a ação de graças se dá sobre a memória dos gestos salvíficos de Deus, que culminam com a entrega pascal de seu Filho. Na celebração da palavra, o anúncio da salvação é atualizado, aprofundado e transformado em vida por meio de sua proclamação assembleal.

Os Santos Padres dedicar-se-ão intensamente à interpretação bíblica para o anúncio dominical, em diversas modalidades: aplicação dos temas escriturísticos ao itinerário catecumenal e à vida comunitária; alegoria, em suas ramificações espiritual e moral; e apologética. A homilia, assim, é o meio mais comum de expressão do espírito patrístico, assumindo um espaço muito importante na vivência cultural da assembleia dos fieis e, desde aí para fora dela. Os Padres farão

<sup>129</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, “Catequese VI. Censura aos que abandonam a sinaxe e exortação aos neófitos”. In: AL, p. 603.

<sup>130</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, “A cidade de Deus”. In: AL, p. 807.

entender, inclusive, que a assembleia litúrgica é o lugar privilegiado para a interpretação das Escrituras, em virtude da assistência do Espírito de que goza a reunião dos fieis: “Se houver instrução da palavra, prefiram ir escutar a palavra de Deus, para conforto da sua alma. Apressem-se a ir à igreja, onde floresce o Espírito<sup>131</sup>”.

Uma oração para o início da assembleia dominical, recolhida por Serapião de Themuis, Padre egípcio do século IV, confirma a convicção de que, no Espírito Santo, a assembleia é instruída de maneira excepcional: “Peço-te que envies o teu Espírito Santo às nossas almas e nos faças compreender as Escrituras, inspiradas por ele; dá-nos a graça de as interpretar com pureza e dignidade, para que todos os fieis aqui reunidos tirem proveito delas<sup>132</sup>”.

Os Padres concebem a reunião litúrgica dos fieis como o lugar do diálogo entre Cristo e a Igreja. Aproximam-se dela com atitude reverente e sensibilidade coletiva. Sabem do lastro bíblico que subjaz a reunião e o lugar eminente que coube à assembleia na execução do desígnio salvífico divino. Não que Cristo não se dirija também aos fieis individualmente, em colóquio pessoal e comunicação da graça. Mas, na linha da “piedade objetiva” e do “senso comunitário” que caracterizam a vida litúrgica da Patrística<sup>133</sup>, a palavra de Deus é acolhida eclesialmente, como convocação do povo santo para a aliança e o louvor. A resposta da Igreja se dá pela própria reunião e pela participação nos mistérios, com os frutos que se colherão na própria vida eclesial e social. Santo Agostinho fala deste diálogo Cristo-Igreja como a vida do corpo de Cristo, uma vez que ele se dá entre a cabeça e os membros:

“Reconheçamos nele a nossa voz, e em nós a sua voz. (...) oramos a Ele, por ele e nele; falamos com ele e ele fala conosco; recitamos nele e ele recita em nós a oração deste salmo. (...) se reconhece que está no corpo de Cristo, diga ambas as coisas: Cristo fala e eu falo. Não queiras dizer algo sem ele, e ele nada dirá sem ti<sup>134</sup>”.

<sup>131</sup> HIPÓLITO DE ROMA, op. cit., p. 239.

<sup>132</sup> SERAPIÃO DE THEMUIS, “Eucolégio”. In: AL, p. 371.

<sup>133</sup> Estas duas características da piedade litúrgica dos Padres acentuam a ênfase que davam ao mistério revelado, mais que aos sentimentos religiosos, e ao aspecto comunitário da fé, mais que aos interesses individualistas dos fieis. Isto não significa que sua pregação e oração fossem desvinculadas da vida ou generalizantes; pelo contrário. Consideram toda a pessoa humana, em suas necessidades pessoais e interiores, mas em profunda relação a Cristo e seu Corpo (cf. PELLEGRINO, M., op. cit., p. 880).

<sup>134</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, “Comentários aos Salmos: Salmo 85”. In: AL, p. 765.



Além do aspecto eclesiológico e pneumatológico, algumas questões práticas também favoreciam e recomendavam a recepção comunitária das Escrituras. A leitura e a meditação pessoal da Bíblia, ainda que aconselhadas, esbarravam no impedimento da difícil divulgação dos textos, ou da presença, entre o povo, de variadas versões<sup>135</sup>. A recomendada assiduidade à assembleia permitia que muitos textos fossem aprendidos de memória, além de explicados autorizadamente. Deste modo, por motivos teológicos e até práticos, as assembleias na Patrística reconhecem-se como audiências convocadas pela palavra de Deus, reservando-lhe centralidade e tempo suficiente para a proclamação e meditação aprofundada. Tertuliano identifica o anúncio das Escrituras como a motivação mesma da reunião:

“Reunimo-nos para a leitura das Sagradas Escrituras, pois aquilo que se passa neste tempo leva-nos a buscar nelas luz para entender o futuro e compreender o passado. Além disso, com essas santas palavras, alimentamos a nossa fé, elevamos a nossa esperança, fortalecemos a nossa confiança, estreitamos também a nossa disciplina e inculcamos os mandamentos. Em tais assembleias realizam-se também exortações, avisos e repreensões em nome de Deus<sup>136</sup>”.

Ao falar de repreensões, o escritor africano conecta-nos com a prática penitencial da Igreja antiga, que também ocupou os Santos Padres. O “problema” da penitência, de fato, exigia autoridade intelectual e discernimento teológico para ser enfrentado nas comunidades dos primeiros séculos. Vivia-se uma espiritualidade batismal muito intensa, que acentuava a conversão da vida pecaminosa pelo “banho da regeneração” (cf. Tt 3,5), um dos nomes do batismo. A rigor, a reconciliação primeira e única é aquela recebida na Vigília Pascal, por ocasião do batismo. Entretanto, a práxis pastoral das comunidades logo precisa lidar com cristãos que recaem no pecado<sup>137</sup>. Nos períodos de intensificação das perseguições surgiam, ainda, os *lapsi* ou apóstatas, que para salvarem-se das torturas e da morte, ou, simplesmente, para não perderem seus bens em confisco imperial, negavam a fé.

<sup>135</sup> Cf. GRIBOMONT, J., “Escritura (Sagrada)”. In: DI BERARDINO, A. (org.), op. cit., p. 497.

<sup>136</sup> TERTULIANO, op. cit., p. 190.

<sup>137</sup> Houve tentativas de enumerar os pecados mais graves, para que não se usasse a penitência para qualquer falta cometida. A tríade “idolatria, adultério ou fornicação e homicídio” foi comumente aceita para a penitência formal e pública (cf. TRAPÈ, A., “Pecado”. In: DI BERARDINO, A. (org.), op. cit., p. 1120).

Um dos primeiros escritos relativos à penitência, ainda no século I, indica a emenda e uma confissão pública das faltas, durante a assembleia: “No dia do Senhor reuni-vos para a fração do pão e a ação de graças, depois de terdes confessado os vossos pecados, para que o vosso sacrifício seja puro. Quem tiver alguma desavença com o irmão, não se reúna convosco antes de se reconciliar<sup>138</sup>”. Tertuliano, no século III, apresenta a “exomologese” como caminho penitencial. Ela compreende a confissão do pecado, exercícios exteriores de arrependimento e ascese e, finalmente, a reconciliação<sup>139</sup>.

A partir do século IV reconhece-se um esquema penitencial mais institucionalizado, em três tempos bem demarcados: o ingresso no percurso penitencial, em celebração comunitária; a permanência na ordem dos penitentes, com duração mais ou menos longa; e a readmissão na comunhão eclesial e eucarística no início do tríduo pascal. Para os *lapsi*, Cipriano, no século III, propõe uma penitência equivalente à resistência em apostatar – menor para os que resistiram mais tempo; maior para os que cederam logo. A comunidade não deve ser nem indulgente demais, para não enfraquecer a seriedade de seus compromissos e não ofender a memória dos mártires, nem deve ser excessivamente rigorosa, para não pecar por falta de caridade<sup>140</sup>.

Todo o processo, com a exceção da confissão das culpas, que será depois reservada, é público e acompanhado de perto pela comunidade cristã. Os penitentes ocupam lugar especial na assembleia e esta intercede por eles. A primeira “punição” do pecador é, justamente, afastar-se da vida ordinária da Igreja, privando-se da eucaristia e da plena vivência assembleal. Ambrósio de Milão ilustra a relação entre a assembleia e o penitente desta forma:

“A Igreja nossa mãe orará por ti, lavará as tuas faltas pelas suas lágrimas... Cristo deseja que muitos orem por um só... Ajoelhas-te diante dos teus semelhantes, abraças os seus pés, mostras os teus filhos ainda inocentes, para que eles intercedam em teu favor, tu que és pai (...) para suplicares a Deus e procurares o patrocínio do povo santo, a fim de que ele interceda em teu favor? Nada, pois, te afaste da penitência<sup>141</sup>”.

<sup>138</sup> DIDAQUÉ, op. cit., p. 98.

<sup>139</sup> Cf. TERTULIANO, “A Penitência”. In: AL, p. 210.

<sup>140</sup> Cf. DROBNER, H. R., op. cit., p. 177; CIPRIANO, “Os apóstatas”. In: AL, 273-277.

<sup>141</sup> AMBRÓSIO DE MILÃO, “Sobre a penitência”. In: AL, p. 541.

A questão, porém, não se deu por resolvida simplesmente com a adoção de um itinerário penitencial universalmente compartilhado. Em algumas consciências e em determinadas circunstâncias, o escândalo provocado pelo pecado de um cristão soia clamar maiores satisfações.

Houve, entre o século IV e o século V, um cisma, baseado sobre a disciplina e a penitência, que marcou profundamente a Igreja norte-africana e levou Agostinho de Hipona a um posicionamento firme sobre a identidade da comunidade cristã e suas assembleias. A questão tem início com a não resistência de ministros eclesiásticos à perseguição de Diocleciano. Estes teriam entregado às autoridades imperiais os livros das Sagradas Escrituras. Quando um destes *traditores* consagra o novo bispo de Cartago, instala-se a crise.

O presbítero africano Donato reúne, então, uma “igreja dos santos”, que seria a verdadeira igreja cristã. Esta não se teria deixado corromper pela pouca virtude dos membros de suas assembleias. O rigor de sua organização previa a exclusão automática dos membros pecadores, principalmente se fossem ministros. Os sacramentos celebrados por estes clérigos indignos não eram reconhecidos, de modo que os donatistas defendiam até um novo batismo em muitas situações<sup>142</sup>.

Santo Agostinho rebate as doutrinas cismáticas com uma visão eclesiológica abrangente e aberta. A santidade da Igreja, para ele, não é comprometida pelo pendor pecaminoso de seus membros porque não depende deles; a santidade é prerrogativa do corpo de Cristo. Pela presença e ação do Filho na Igreja, dá-se a *communio sacramentorum* ou *communio sanctorum*, que visa inserir os fieis na *communio iustorum* (comunhão de todos os justos, desde Abel) e na *communio praedestinatorium* (comunhão escatológica). A presente convivência entre “maus e bons” não inviabiliza a permanência de uma união santa dos cristãos entre si e com Deus. Ele, Cristo, é o mediador, o sacerdote e o sacrifício. Os que se oferecem nele como “hóstia viva” já exercitam essa cidadania celeste – santidade – no tempo<sup>143</sup>. Mesmo que, ainda, convivam com os impiedosos e inconstantes.

A assembleia, portanto, não é lugar de interdições irrevogáveis e discriminações excludentes, desde que sejam preenchidos os requisitos essenciais:

<sup>142</sup> Tem aqui início a controvérsia sobre a validade e a eficácia dos sacramentos, que encontrará desenvolvimento máximo na teologia escolástica (cf. DROBNER, H. R., op. cit., p. 411).

<sup>143</sup> Cf. TRAPÈ, A., “Agostinho de Hipona”. In: DI BERARDINO, A. (org.), op. cit., Petrópolis: Vozes, 2002, p. 58.

a profissão da verdadeira fé e o batismo. O pecado como “ferida perigosa, mortal, que põe a salvação em perigo” é tratado pela penitência, diz o bispo de Hipona: “Não há pecados nenhuns que façam perder à santa Igreja as suas entranhas de mãe. (...) Se eliminas o porto da penitência, com o desespero aumentarão os pecados<sup>144</sup>”. Como sinal da intervenção salvífica de Deus em Cristo, a assembleia da Igreja é, ainda, “massa mista” segundo o pensamento agostiniano: reúne bons e maus; é antecipação da realidade redimida e, também, seu pálido anúncio; já é louvor, mas, ainda, é súplica.

Não obstante a idade patrística sediar a grande ruptura entre o período pré-constantiniano, também chamado “era dos mártires”, e a Igreja imperial, com consequências incalculáveis para a vivência da fé cristã, percebe-se, até o século IX, alguma continuidade no que se refere à consciência sobre a dimensão sacerdotal de todo o corpo eclesial. É bem verdade que, desde a oficialização imperial da Igreja, o declínio do protagonismo celebrativo da assembleia é constante e sempre mais evidente. Entretanto, as nuances da experiência litúrgica das comunidades antigas – com seu embasamento patrístico, conforme procuramos demonstrar –, estão eivados de um espírito sacerdotal e comunitário tão intenso, capaz de legar para mais alguns séculos, pelo menos, a memória de um culto verdadeiramente eclesial.

A capacidade sacerdotal da assembleia cristã, defendida pelos Padres, assenta-se sobre dois princípios fundamentais, de natureza escriturística: a conversão-inserção em Jesus Cristo e na Igreja como sacrifício vital (cf. Rm 12,1 e 15,16, por exemplo) e o reconhecimento nos cristãos da realização da promessa veterotestamentária do futuro “reino de sacerdotes” (cf. Ex 19,6). Entre ambos, circula a espiritualidade batismal, compreendida tanto como o início de uma vida entregue à soberania do Cristo, com suas consequências e exigências, como também a consagração a Deus e inserção no seu povo definitivo<sup>145</sup>.

Zenão de Verona refere-se ao “sacrifício” dos cristãos como aquele que “não se oferece com as mãos ensanguentadas, mas com sentimentos puros<sup>146</sup>”. Tertuliano, um século antes, reconhece-se juntamente com seus irmãos cristãos no sacerdócio deste culto espiritual: “Nós somos os verdadeiros adoradores e os

<sup>144</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, “Sermão 352”. In: AL, p. 964.

<sup>145</sup> Cf. GROSSI, V., “Sacerdócio dos fieis”. In: DI BERARDINO, A. (org.), op. cit., p. 1240.

<sup>146</sup> ZENÃO DE VERONA, “Tratados: tratado 15”. In: AL, p. 383.

verdadeiros sacerdotes, nós que, orando em espírito, em espírito oferecemos o sacrifício da oração<sup>147</sup>”.

É, sobretudo, na eucaristia que esta atitude sacerdotal-existencial do povo cristão encontra expressão máxima e torna-se sacramento. Todo o povo batizado, reunido com seu bispo, oferece a oblação espiritual, cujo princípio é a unidade profunda e efetiva da Igreja. Unida internamente e a Cristo-cabeça, a Igreja oferece a si mesma no sacramento do corpo do Senhor, recebendo dele mesmo – Cristo – a capacidade sacerdotal.

Y. Congar adverte, porém, que esta concepção patrística – mormente agostiniana – não representa um menosprezo ao papel dos ministros ordenados e qualquer tipo de minimização da eficácia de sua ação ministerial em Cristo. Ela somente adverte que não se pode isolar o ministério dos bispos, presbíteros e diáconos do sacerdócio comum dos fieis. É desta participação ampla e eclesial no sacerdócio de Cristo que cada ministro haverá de partir para aprofundar e evidenciar sua inserção no múnus sacerdotal ministerial<sup>148</sup>.

Todo este patrimônio conceitual-existencial vivido na liturgia dos primeiros séculos começa a desgastar-se com o gradativo “sequestro” da celebração litúrgica cristã pelo cerimonial da corte imperial, a partir do século IV. O triunfalismo da liturgia basilical, que contrasta com a sadia e solene espontaneidade dos séculos anteriores, testemunha a mudança de paradigma. A assembleia celebrante, cada vez mais distanciada do altar, menos motivada pela fé que por razões civis, massificada e preterida, ver-se-á confundida em seu papel sacerdotal. Assumirá o lugar de plateia expectante, até cair em um profundo alheamento da ação celebrativa. É a quanto nos dedicaremos a seguir.

<sup>147</sup> TERTULIANO, “A oração”. In: AL, p. 203. J. Ratzinger apresenta essa evolução espiritual do cristianismo, assumida integralmente pelos Padres da Igreja, como o “lugar do culto cristão” no panorama religioso da antiguidade. A equiparação entre oração e sacrifício, apenas aludida no Antigo Testamento, cumpre-se no regime cultural cristão. O *logos*, de fato, não é somente o sentido escondido das coisas, como era para os gregos, mas é *Logos Incarnatus*; “recolhe nosso sofrimentos e nossas esperanças e a esperança da criação, e condu-las a Deus (RATZINGER, J., *Introdução ao espírito da liturgia*. Prior Velho: Paulinas, 2001, p. 35).

<sup>148</sup> Cf. CONGAR, Y. M. J., “La Iglesia, pueblo sacerdotal”. In: *Phase* 147 (2004), p. 10.

### 3.2

#### A assembleia sob o impacto do paradigma “Cristandade”

A série de mudanças estruturais que se dá entre o declínio do Império Romano e o advento da época moderna, apesar de muito variada nos fatos, tece uma trama resistente e uniforme, capaz de perdurar por mil anos (século V ao século XV). Tempo em que a fé cristã, elevada por Constantino à condição de protagonista nesta construção, se, por um lado, consegue organizar as forças sociais e imprimir-lhes um espírito, por outro, paga um preço elevado.

Quem denuncia, com propriedade, as tensões, fracassos e conquistas deste processo é a liturgia. E nem poderia ser diferente: a liturgia, em suas assembleias de cada tempo, é sinal sacramental e escatológico do mistério da Igreja, mas, também, seu rosto concreto, atual, histórico e contingente.

A constatação que fazia Santo Agostinho em seu século V: “Tal é agora a Igreja, cheia de bons e maus. É grande a multidão que a enche, e esta multidão faz não raro muito peso e leva-a quase à beira do naufrágio<sup>149</sup>”, será reforçada nos séculos que seguem. O cristianismo estende-se sobre vastas regiões do continente europeu, absorvendo desde as populações urbanas mediterrâneas às massas “bárbaras” que adentraram os confins do domínio romano. Logra criar um substrato unitário e religioso para a consciência coletiva, dando coesão às diferenças étnicas e políticas reafirmadas com a queda do império. Do ponto de vista da fé e do testemunho, porém, experimenta importantes fracassos.

Deste modo, as assembleias cristãs recolhem a população imperial, acostumada à ênfase e ao ritual da corte dos césores, como também os povos indo-europeus que avançam rumo ao ocidente, trazendo consigo o espírito guerreiro, a intensidade dos sentimentos e a religiosidade animista. Dialeticamente atingida pela nova carga de sensibilidades e exigências, a Igreja haverá de, tanto instalar seus bispos nas basílicas para ocupar o lugar dos magistrados romanos, quanto intensificar o culto dos mártires e suas relíquias, além de recorrer a bênçãos e outros sacramentais para corresponder à índole sacral dos bárbaros. Em ambos os

---

<sup>149</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, “Sermão 250”. In: AL, p. 939.

contextos, porém, o Evangelho representará uma meta excessivamente exigente, que será trocada com facilidade por uma vida cultural exterior e estanque<sup>150</sup>.

Paradoxalmente, enriquecida pelas etnias e culturas destas nações, a assembleia cristã cresce em sua capacidade de sinalizar a reunião de toda a humanidade em Cristo. Com novas línguas, mas, no mesmo Espírito, a Igreja dirige-se às gentes com um ardor missionário vibrante. Novos “apóstolos” são enviados para as ilhas britânicas, para as florestas do norte europeu, para as estepes eslavas. Enfraquece-se, em contrapartida, a qualidade “martirial” da vivência cristã onde a fé já havia alcançado. Instala-se o regime de “Cristandade”, marcado pela acomodação e pela fé impessoal, que engole, em certa medida, a própria assembleia. J. Gelineau descreve-o da seguinte forma:

“Nos primeiros séculos, assembleias dos cristãos e assembleia litúrgica se identificam naturalmente. Em regime cristão [quer dizer, de Cristandade], sempre se está entre batizados, mesmo na vida civil. A assembleia se diferencia, pois, doravante, por seu caráter ritual. Distingue-se a assembleia litúrgica da comunidade cristã pelo fato de que é o lugar do culto realizado segundo os ritos da Igreja. Corre-se, então, o risco de separar a assembleia litúrgica da vida de fé e da caridade entre os cristãos<sup>151</sup>”.

Uma fixação tão veemente nos ritos trará consequências importantes à assembleia litúrgica. Considerando que a identidade cristã dissolve-se no contexto social, agora “convertido”, a experiência nominal da fé será reduzida ao conjunto das celebrações litúrgicas, cujo centro transporta-se da própria comunidade celebrante para o oficiante de tais ritos: o ministro ordenado. A este fenômeno dá-se o nome de “especialização clerical da vida litúrgica”, ou, com mais impacto, o “sequestro corporativo da liturgia cristã<sup>152</sup>”. Se o ser cristão é uma condição universalmente compartilhada, o culto nada mais é que a extensão da convivência ordinária. Só deixa de sê-lo por causa de determinados ritos, confiados ao estrato sacerdotal da sociedade. O quadro mais amplo da celebração enfraquece-se pelo restrito foco ritual e ministerial: estes passam a ser os elementos diferenciados e mais valorizados.

<sup>150</sup> Cf. ZANCHI, G., “L’assemblea liturgica: tipologie e topografie”. In: BUSANI, G. et al., *Assemblea santa. Forme, presenza, presidenza*. Magnano: Qiqajon, 2009, p. 63.

<sup>151</sup> GELINEAU, J., op. cit., p. 54.

<sup>152</sup> Cf. ZANCHI, G., op. cit., p. 61.

As reverberações deste novo estado de coisas na teologia dos sacramentos permitem-nos falar da passagem de uma economia celebrativo-sacramental, vinculada e vinculante ao todo eclesial, para um automatismo sacramental e um personalismo clerical, estranhos à experiência original cristã. No entender de Y. Congar deu-se a transposição da “eclesiologia vital”, enquadrada no marco cristológico do mistério da salvação, que oferecia, por isso, irrestrita participação dos batizados na *unitas* e na *caritas* do corpo de Cristo, para a “eclesiologia de poderes”, que tornou a *communio* e os sacramentos realidades em si mesmas, tributáveis ao mandato hierárquico ou às ordens sacras<sup>153</sup>. Não é mais a pertença ao corpo de Cristo o princípio essencial da autoridade sacerdotal-ministerial, mas a “ordem” em si mesma, como participação direta – sem a mediação do corpo – na *potestas* do Cristo-cabeça.

Ora, este deslocamento categorial eclesiológico manifesta-se, no concreto das assembleias reunidas, através mudanças muito marcantes do papel e da participação dos fieis não ordenados<sup>154</sup>. A título de exemplo, poderíamos começar constatando que não estavam previstas orações secretas, nem para o presidente da assembleia, nem para os demais participantes. Tudo era cantado, aclamado e ouvido por todos. Antes do século V, o sentido deste amplo “coro sacerdotal” equilibra os primeiros ensaios de teologias que privilegiam o sacerdócio ministerial, sobretudo para evidenciar o papel do bispo. Cipriano de Cartago é exemplo eminente desta tendência, que amadurece sobremaneira com João Crisóstomo e os Padres latinos do século IV. Até então não se encontravam fortes expressões litúrgicas do exercício de uma função vicária ou representativa do ministro, mas somente da função presidencial e parenética para toda a comunidade.

Algumas práticas que se vão inserindo pouco a pouco revelam, no entanto, o enfraquecimento desta noção equilibrada do ministério ordenado. Ao presidente da assembleia, por exemplo, tende-se sempre mais a confiar a responsabilidade da

<sup>153</sup> Cf. CONGAR, Y. M. J., “La Iglesia, pueblo sacerdotal”, p. 36. Para o teólogo, o esforço de Agostinho em ligar a validade dos sacramentos diretamente a Cristo, independentemente das disposições do ministro, uma vez retirado do contexto intrinsecamente comunitário da Igreja antiga, produz uma espécie de “coisificação” da economia sacramental. Ela torna-se, pois, sujeita ao manejo personalizado e exclusivamente clerical, desde que se garanta o princípio cristológico da autoridade do clero.

<sup>154</sup> Cf. VAGAGGINI, C., op. cit., p. 258-262.



oração “oficial” – pronunciada em voz baixa –, enquanto o povo acompanha com litanias, cantos e responsos o desenrolar da ação cultual. No Oriente, em muitas famílias litúrgicas, começam a ser erguidas as “iconostases<sup>155</sup>” diante do altar. Nos momentos mais solenes da ação de graças, o bispo ou presbítero refugia-se ali para elevar, em nome dos presentes, a oferenda eucarística.

Paralelamente a esta incidência do modelo veterotestamentário na liturgia cristã<sup>156</sup>, vários fatores afetam a psicologia religiosa popular. A permanente sensação de insegurança trazida pela derrocada do império, somada ao ritualismo mágico dos povos bárbaros, cria a demanda de um culto suplicante, que traga aos indivíduos conforto e garantias de salvação. É este o contexto favorável para o passo seguinte da “especialização sacerdotal” da liturgia eucarística, já iniciada com as orações secretas do bispo ou do presbítero. Os sacerdotes passam a ser procurados para invocar, por meio da celebração eucarística, as graças almejadas pelos fieis individuais. Inevitavelmente, a fragmentação da assembleia litúrgica atinge uma expressão radical: estas missas são participadas somente pelos solicitantes e, em alguns casos, nem mesmo por eles<sup>157</sup>.

Tal demanda por “missas privadas” é acolhida pela instituição monástica, que oferece, desde fins do século VI, ministros e altares abundantes para as necessidades individuais. Este serviço especializado de celebrações litúrgicas cria a figura do presbítero desvinculado de uma assembleia específica: ele pode viver no claustro, distante da evolução ordinária de uma determinada comunidade de fieis e ser requisitado, mais ou menos frequentemente, para o serviço sacramental.

Mas, não se resume a isso a influência monástica na liturgia destes tempos. A obra de reforma e organização de Gregório Magno na liturgia da Igreja de Roma que, por meio de Carlos Magno e outros reis francos, estendeu-se por todo

<sup>155</sup> Ou “iconostásios”: biombo que separa ou relaciona o altar com a nave da assembleia, expondo grande quantidade e variedade de ícones (cf. ALDAZÁBAL, J., “Ícone”. In: ALDAZÁBAL, J., *Dicionário elementar de liturgia*. Prior Velho: Paulinas, 2007, p. 137). A. Schmemmann adverte que a iconostase, inicialmente, pretendia unir assembleia e santuário, “traduzindo” nos ícones o mistério celebrado no altar. Eram os ícones que necessitavam de um apoio, e não a parede que pedia uma decoração. O próprio autor admite, porém, que o aspecto segregacionista prevaleceu (cf. SCHMEMMANN, A., *L'Eucarestia: sacramento del regno*. Magnano: Qiqajon, 2005, p. 22).

<sup>156</sup> Reminiscências dos rituais sacrificais no “Santo dos Santos”, próprios da tradição judaica, despontam na celebração cristã, que será, também, explicada por mais numerosas referências ao Antigo Testamento. Veja-se, por exemplo, Cesário de Arles (século V) e Isidoro de Sevilha (século VII) (cf. BASURKO, X., op. cit. p. 92).

<sup>157</sup> Cf. JUNGSMANN, J. A., *Missarum sollemnia. Origens, liturgia, história e teologia da missa romana*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 235.

o ocidente, começa a estabelecer o modelo monástico como o referencial para a assembleia cristã. De fato, os mosteiros querem ser “a realização ideal da Igreja na sua função salvífica no mundo<sup>158</sup>”. A liturgia abacial é, pois, esplendorosa – tanto quanto se imagina ser a liturgia celeste –, tecnicamente executada, culta e completa. O coro dos monges desponta como assembleia exemplar da Igreja peregrina, inserido num projeto amplo de perfeição cristã que tem na liturgia – *opus Dei* – seu centro absoluto<sup>159</sup>.

Por meio da *schola cantorum*, Gregório Magno visa cultivar, entre o povo fiel, a mesma beleza musical, profundidade espiritual e erudição litúrgica buscadas nas comunidades de monges, entre os quais ele mesmo, Gregório, se havia inserido antes do episcopado. Sua “liturgia estacional”, celebrada nos *titoli* romanos dedicados aos mártires, é a síntese entre a exterioridade do cerimonial da corte, que já havia adentrado as casas da Igreja desde o século IV, e o conteúdo espiritual da celebração monástica<sup>160</sup>.

A participação da assembleia, entretanto, é cada vez mais interior e passiva. Justamente a inacessibilidade à técnica musical e cerimonial, além do isolamento da *schola cantorum*, do coro dos monges e do presbitério, afastam as assembleias reais do envolvimento na ação litúrgica, tornando-as somente audiências piedosas. J. Gelineau fala até de um desaparecimento do termo assembleia, visto que a celebração do culto é garantida pelos clérigos que, praticamente, monopolizam a voz da Igreja em oração<sup>161</sup>.

Outro aspecto que merece atenta consideração ao se delinear o perfil das assembleias da Igreja imperial em contraste com as assembleias antigas é a preocupação que estas últimas nutriam com a escolha da língua usada na celebração. Preferencialmente, é a língua entendida por todos. A não ser que o idioma vernáculo não fosse, ainda, literário e, por isso, impedisse a preparação de textos ou livros litúrgicos, usava-se preferentemente a língua da assembleia,

<sup>158</sup> ROSSO, S., op. cit., p. 217.

<sup>159</sup> “À hora do ofício divino, tanto que se ouvir o sinal, deixem imediatamente tudo quanto tiverem entre mãos e acorram com toda a presteza, com gravidade, porém, não vá encontrar nisso alimento a dissipação. Assim que nada se anteponha à obra de Deus” (BENTO DE NÚRCIA, “Regra dos monges”. In: AL, p. 1216).

<sup>160</sup> Veja-se a estupenda e detalhada descrição de uma destas liturgias que faz J. Jungmann (JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 83-90).

<sup>161</sup> Cf. GELINEAU, J., op. cit., p. 55.

visando o envolvimento de todos na oração<sup>162</sup>. A este objetivo perseguia-se, também, pela estrutura dialogal da celebração: mesmo proclamando sozinho a ação de graças em nome de todos, o presidente interpela a assembleia para que se disponha à anáfora e, ao final da oração, assinta com seu solene “amém”<sup>163</sup>.

Da lenta e gradativa definição do latim como língua litúrgica do ocidente, principalmente quando os francos decidem estreitar seus laços com a Igreja romana, depressa se passa à ideia de que os textos usados na ação litúrgica competem unicamente a especialistas que dominam o ferramental linguístico requerido – mais especificamente, os clérigos. No espírito da “renascença carolíngia”, eles são instados ao estudo e aprofundamento do latim, tornando-se capazes de novas produções litúrgicas em idioma clássico<sup>164</sup>. Não se trata, portanto, de somente conservar os textos antigos. As línguas nascentes, vivas nas relações cotidianas, são excluídas dos novos hinos, ofícios, sequências e tropos. O latim é confirmado como língua litúrgica e à participação do povo batizado é suprimido o fator mais direto e aproximativo.

Nesta língua sempre mais desconhecida, as respostas e aclamações assembleais, ainda que insistentemente previstas, na prática, são assumidas pela *schola cantorum* e pelo numeroso clero. Nas missas privadas e em outras celebrações menos solenes, um acólito substituíra o conjunto da assembleia recitando as respostas prescritas, muito provavelmente desconhecendo o sentido das palavras<sup>165</sup>. Assim, o recurso que deveria evidenciar o caráter comunitário das anáforas é desvirtuado.

Prosseguindo na comparação entre o paradigma apostólico das assembleias e o padrão estabelecido pela oficialização do cristianismo por parte do império, convém, ainda, considerar o lugar físico ocupado pela assembleia cristã em cada um dos contextos. Nas assembleias antigas, os fieis estão ao redor do altar, tão

<sup>162</sup> Comprova-o a mudança que se faz em Roma, pela metade do século IV, do grego para o latim, depois de alguns anos de bi-lingüismo. A tendência posterior, no entanto, será de perenizar o latim como língua litúrgica única para o Ocidente. O Oriente acolhe tradições litúrgicas variadas que se organizam sobre línguas próprias: a sírio-oriental, a egípcia e a bizantina (cf. BASURKO, X., op. cit., p. 72).

<sup>163</sup> Este “amém” precisa ser compreendido na esteira da tradição bíblica veterotestamentária – o “amém” de ratificação da aliança, como na teologia apocalíptica neotestamentária – o “amém” expressivo do anelo pela vinda de Cristo (cf. FRANQUESA, A., op. cit., p. 16).

<sup>164</sup> Cf. GY, P. M., “História da liturgia no Ocidente até o Concílio de Trento”. In: MARTMORT, A. G. (org.), op. cit., p. 69.

<sup>165</sup> Cf. JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 245.

próximos a ele quanto permita a casa, e não dispostos em auditório. A “topografia” do cenáculo eucarístico é plana, além de, dentro do possível, suficientemente ampla, para que se instale o altar no centro do edifício e não se interponham muitas distâncias entre os ritos e cada membro do povo de Deus reunido<sup>166</sup>. De fato, esta proximidade do altar favorece gestos muito significativos da assembleia: o povo mesmo oferece a matéria a ser “eucaristizada”, levando-a ao altar, e todos se aproximam e comungam, de maneira a coroar a intensa participação assembleal de toda a ação litúrgica por este “tomar parte” no convívio.

A metamorfose do lugar da celebração merece especial atenção porque traduz as novas necessidades da Igreja constantiniana. A rápida evolução entre os modestos salões anexos às casas familiares e as majestosas basílicas acompanha o ritmo das mudanças políticas<sup>167</sup>. Eleita para acolher o número sempre maior de pessoas, a basílica cristã é expressão da assembleia entusiasta e confiante da Igreja imperial. Com efeito, o novo edifício cristão é monumental, primeiramente porque precisa recolher e abrigar a massa dos fieis. À diferença dos templos pagãos, onde só os sacerdotes ingressam no templo para exercer a mediação sacrificial em nome de todo o povo, que fica diante do santuário (o *prophanum*), a casa da Igreja abriga em seu interior todo um povo sacerdotal, cuja assembleia é chamada a postar-se diante do único altar para a oferenda comum. Em segundo lugar, a grandiosidade da basílica cristã é como um troféu: visibiliza o triunfo do cristianismo sobre o paganismo<sup>168</sup>.

Normalmente atribui-se à basílica a perda do “calor” original da assembleia cristã. G. Zanchi, entretanto, pondera alguns elementos para que não simplifiquemos excessivamente o significado da basílica na construção de uma identidade arquitetônica do cristianismo:

O critério que guia a basílica é ainda regulado pelas exigências de uma assembleia protagonista, única, compacta, que se mantém distante dos modelos de arquitetura

<sup>166</sup> Cf. ZANCHI, G., op. cit., p. 61.

<sup>167</sup> A basílica, originalmente, não é edifício para o culto e, muito menos, invenção cristã. É edifício público, com função que vai desde ser sala de tribunal, até mercado e bolsa de valores. O bispo é alocado ali, no lugar do magistrado, entre outros motivos, para indicar a nova posição ocupada pela Igreja na estratégia política imperial.

<sup>168</sup> Cf. ROSSO, S., op. cit., p. 190. O autor dá muita importância a esta ideia originalmente cristã: a basílica não é “casa” somente da divindade, podendo, por isso, ser pequena; mas, também, casa do povo de Deus, da assembleia celebrante.

sacra do seu tempo e que aconselha, ao contrário, a adoção da basílica como matéria prima de invenção cristã. A basílica garante o essencial para que uma assembleia possa estar confortavelmente unida, como nos velhos tempos das casas. Neste meio tempo, a dimensão da assembleia cristã mudou radicalmente de proporção. Não somente de número. A comunidade cristã há muito tempo já se despediu da imaginação ingênua de uma *parousía* iminente. Aprendeu a perceber-se como presença que atravessa a história. De fato, o espaço litúrgico da basílica que se orienta, de preferência, longitudinalmente, imprime à assembleia uma cadência itinerante, a ideia de um caminho, a cena de um percurso<sup>169</sup>.

Não resta dúvida, no entanto, que o aumento das proporções do edifício, acentua as mudanças que já estavam em processo, tais como a polarização da celebração eucarística entre o rito da palavra e o banquete sacrificial, com maior atenção sobre o segundo, e a estratificação da assembleia entre clero e leigos, com evidente protagonismo clerical na ação litúrgica. Na basílica, a proeminência da liturgia eucarística posicionará o altar sobre vários degraus, tornando-o acessível somente aos ministros sagrados, e sob um baldaquino ou outras estruturas decorativas, que servirão para sugerir o velamento dos sagrados mistérios<sup>170</sup>.

O amplo edifício que ora serve à assembleia cristã favorece a mobilidade que é característica da liturgia cristã destes tempos, embora isto não se prolongue muito. Um tríptico movimento interno configura a “missa romana clássica” (em vigor do século V ao VIII): entrada solene dos ministros, acompanhada do canto do introito e culminada pela oração da coleta; a procissão das oferendas, acompanhada do canto do ofertório e encerrada pela oração sobre as oblatas; e a procissão para a comunhão dos fieis, acompanhada pelo canto de comunhão e concluída com a oração pós-comunhão<sup>171</sup>.

A tendência de clericalização da liturgia, no entanto, concentra sempre mais no presbitério a dinâmica celebrativa. O altar é, inclusive, deslocado em direção à abside e contornado de estalas de coro e assentos para o clero. Por seu turno, a assembleia será exortada, simplesmente, a mudar alguma postura do corpo

<sup>169</sup> ZANCHI, G., op. cit., p. 62.

<sup>170</sup> Nas primeiras basílicas erguia-se o ambão diante do presbitério e voltado para a “aula magna”, ressaltando o valor da proclamação da Palavra de Deus e da pregação. A primeira parte da celebração eucarística era considerada um “magistério”. A multiplicação de missas privadas, que desequilibravam a celebração com uma ênfase maior na oferta eucarística, quase dispensando a liturgia da Palavra, além das controvérsias eucarísticas a partir do século IX, rodearam o altar de muita reverência, enquanto o ambão era reduzido a um púlpito lateral.

<sup>171</sup> Cf. BASURKO, X., op. cit., p. 88.

dependendo do momento ritual: inclinar a cabeça, ajoelhar-se e até sentar-se<sup>172</sup>. Isto não significa, porém, participação efetiva da assembleia, já que estes gestos são motivados por uma piedade interiorizante, mais subjetiva que propriamente consciente do acontecer de uma celebração comunitária.

A virada do primeiro para o segundo milênio acolhe estas transformações já um tanto solidificadas e devidamente registradas em sacramentários, lecionários, antifonários e pontificais, garantindo relativa unidade litúrgica em todo o ocidente<sup>173</sup>. O papa Gregório VII encetará uma nova reforma litúrgica visando ampliar este sentido de unidade como instrumento para enfrentar a indisciplina clerical. Reunidos em comunidades monásticas, capitulares ou canônicas, os presbíteros deverão seguir única forma celebrativa e cultivar uma espiritualidade própria, litúrgica, adequada ao seu estado. Para os leigos, são disponibilizadas devoções, que fazem, inclusive, uma leitura pietista da liturgia.

Oficializa-se, deste modo, além da evidente separação entre o papel do clero e o envolvimento do restante da assembleia, uma dúlice maneira de viver a liturgia. Para os ministros ordenados, a liturgia é obrigação de seu ofício específico e fonte de sua espiritualidade; para os demais batizados, é pio “espetáculo no qual se mesclam misteriosamente representação e realidade<sup>174</sup>”. De fato, a missa é popularmente compreendida como *memoria passionis*, isto é, sacrifício atualizado e dramatizado em detalhes, segundo o gestual do rito: a fração do pão simboliza a paixão; a entrega do cálice, o derramamento de sangue; o recuo dos clérigos durante o prefácio lembra a fuga dos discípulos etc. Explicações alegóricas, que denotam a perda do sentido sacramental fundamental da eucaristia; esta, agora, precisa de uma simbologia estranha, forçada e nada sutil para remeter à páscoa do Senhor.

Sob este clima de excessivo realismo – quase físico – dão-se, entre os séculos IX e XII, as primeiras controvérsias eucarísticas. Distanciados intelectualmente e liturgicamente dos Santos Padres, teólogos debatem sobre a identidade entre o “corpo eucarístico” e o “corpo nascido de Maria”. Pascásio

<sup>172</sup> Cf. JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 247-252. A convicção patrística de que não se deve ajoelhar no dia do Senhor, pois o estar de pé é sinal da ressurreição, dá lugar à expressividade teatral dos francos.

<sup>173</sup> Cf. NOCENT, A., “História dos livros litúrgicos romanos”. In: AAVV, *Panorama histórico geral da liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 148.

<sup>174</sup> Cf. JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 193.

Radberto e, mais tarde, Lanfranco defendem a presença eucarística de Cristo na linha de um materialismo sacramental. Ratramno e Berengário de Tours tendem a interpretá-la simbolicamente, quer dizer, em sentido espiritual e indicativo<sup>175</sup>.

No cerne destas divergências, que terminam por decompor os sacramentos em partes (matéria e forma; virtude e expressão), segundo categorias especulativas, divisa-se a perda da concepção simbólico-sacramental da Patrística. Desde o século II, com efeito, o *mysterion* grego, traduzido por *sacramentum* na latinidade cristã, é uma realidade complexa, integradora, que associa a realidade espiritual significada com o próprio significante. Segundo Orígenes, não há mútua exclusão entre o sinal e a realidade sinalizada, mas, ao contrário, uma profunda identificação sacramental<sup>176</sup>. Agostinho reconhece a palavra como instância potente – porque tomada pela palavra divina – que garante a “sacramentalização” dos elementos sensíveis, ou seja, sua transmutação em sinais sagrados, efetivos e eficazes das realidades invisíveis: “Se juntamos a palavra ao elemento, há sacramento, que é também ele como uma palavra visível<sup>177</sup>”. A economia salvífica e a fé eclesial unem-se na categoria “palavra” para que o fato sacramental seja assimilado e vivido.

Nos séculos da Escolástica, o mistério eucarístico deixa de ser, para os círculos teológicos, questão existencial e teológico-antropológica para tornar-se enigma intelectual e exercício de abstração. Em decorrência dos debates em voga e da sensibilidade despertada, novas atitudes são introduzidas na vivência eucarística. Elas evidenciam uma decisiva inclinação da Igreja pelo realismo, talvez por se acreditar que esta compreensão condizia melhor com o dado bíblico e explicava melhor para o povo inculto a fé na presença real de Cristo na eucaristia<sup>178</sup>.

Verifica-se um profundo distanciamento entre assembleia e comunhão das espécies eucarísticas. Diante de mistério tão maravilhoso, tremendo e desconcertante, o mero olhar o sacramento já sacia e contenta. Campainhas, velas,

<sup>175</sup> Na verdade, estas controvérsias estendem-se até a Reforma Protestante, recrutando, inclusive, nomes não menos importantes que Pedro Lombardo, Boaventura e Tomás de Aquino. Para nós, vale a menção do início do debate para situar os novos comportamentos celebrativos e assembleais (cf. NOCKE, F. J., “Doutrina específica dos sacramentos”. In: SCHNEIDER, T. (org.), *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001, v. II, p. 257-260).

<sup>176</sup> Cf. VAGAGGINI, C., op. cit., p. 518.

<sup>177</sup> AGOSTINHO, “Tratados sobre o Evangelho de João”. In: AL, p. 794.

<sup>178</sup> Cf. ALDAZÁBAL, J., *A Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 186.

vênias, elevações, incensações, exposições e procissões chamam a atenção para a presença de Cristo na eucaristia, entendida tão somente como “hóstia transubstanciada”.

Aquele consumir comunitariamente a oferta “eucaristizada”, ápice de toda a celebração, tão própria da liturgia antiga, é substituído pela passividade individualista do “ouvir” e “assistir” a missa e “adorar” a espécie consagrada. Ademais, penitências a serem cumpridas interditavam muitos fieis do acesso à comunhão. A disciplina penitencial, desde o século VII confiada aos mosteiros, previa “tarifas” para os pecados confessados e, dentre elas, a encomendação de missas<sup>179</sup>. Presenciar a celebração e não participar do “tomai e comei, tomai e bebei” torna-se, neste contexto, comportamento sempre mais normal. A última plataforma sobre a qual ainda se apoiava a participação dos fieis reunidos no ato litúrgico é retirada.

É neste estado que a era moderna encontrará as assembleias da Cristandade: alheias, emudecidas, segmentadas e entretidas com devoções. Senão pela experiência das peregrinações e romarias<sup>180</sup>, constante em todo o período medieval, e pela pregação itinerante dos frades mendicantes a partir do século XIII, é possível falar de um franco isolamento do fiel comum numa situação de descaso pastoral e escassíssima participação litúrgica.

Ventos de insatisfação não serão contidos a partir do século XV. A reação leiga ao alheamento da vida litúrgica e, conseqüentemente, espiritual dá-se com um novo despertar devocional, feito de contemplação da vida de Jesus, especialmente a paixão, e exercícios piedosos e caritativos para o crescimento na vida espiritual. Esta *devotio moderna*<sup>181</sup>, porém, consegue só parcialmente injetar meditação e interioridade no culto distante, incompreensível e formal de então. Em sua derivação mais heterodoxa, a *devotio* concorre para um cisma – a

<sup>179</sup> J. de Melo alude à prática de “apologias” e “comutações”, isto é, a encomenda de missas para a súplica do perdão dos pecados (cf. MELO, J. R., “A participação dos fieis na celebração eucarística ao longo da história”. In: *Perspectiva Teológica* 32 (2000), p. 201).

<sup>180</sup> Esta experiência eminentemente laical de itinerância garante ainda algum tipo de protagonismo do povo comum na vivência da fé, ainda que sujeita aos exageros e desvios que se possa observar no culto das relíquias, no exercício penitencial e na busca de indulgências. O peregrino, porém, é símbolo da condição cristã no mundo; chegar à meta da peregrinação e tomar parte na celebração litúrgica é penetrar de maneira intensa no sentido escatológico da Eucaristia; partir de volta, regenerado, é assumir as exigências que a fé celebrada deixa no batizado (cf. ROSSO, S., op. cit., p. 236).

<sup>181</sup> Cf. AUGÉ, M., *Liturgia. Historia, celebración, teología e espiritualidad*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1995, p. 40.



Reforma Protestante –, que praticamente abandona o caráter simbólico-ritual da liturgia para dar importância exclusiva ao anúncio da palavra de Deus<sup>182</sup>.

Os reformadores, ainda, reposicionam a assembleia no centro de suas reuniões, repondo o sacerdócio comum de todos os batizados. A língua vernácula e o canto da congregação devolvem a voz aos fieis da nave das igrejas. A comunhão sob as espécies de pão e vinho é disponibilizada frequentemente e para todos os presentes. Se, por um lado, estes elementos sugerem que a comunidade cristã se tenha reapropriado de aspectos importantes e caros à legítima tradição cristã, é preciso reconhecer que vêm ignorados, porém, outros elementos, como a proclamação da grande oração eucarística, o equilíbrio entre palavra e sacramento, o exercício do sacerdócio ministerial e a concepção sacrificial da eucaristia<sup>183</sup>.

Em forma de reação católica, o Concílio de Trento e a Contra-reforma suscitam algumas revisões dos textos e da normativa das celebrações litúrgicas, visando, sobretudo, extirpar abusos e formar assembleias mais esclarecidas sobre os conteúdos da fé. Mas, também aqui não acontece o almejado resgate da matriz cultural cristã antiga, o que exigiria a superação das polarizações inseridas historicamente: sacerdócio ministerial e laicato; palavra e sacramento; eclesiologia da instituição hierárquica e teologia da comunhão vital e sacramental dos fieis na Igreja. Serão precisos, ainda, alguns séculos para que o equilíbrio neotestamentário e patrístico – originalmente cristão – reassuma a centralidade da reflexão teológica e da prática assembleal-litúrgica.

<sup>182</sup> Cf. MELO, J. R., op. cit., p. 204.

<sup>183</sup> Poderíamos falar da abstenção protestante do “culto cristão integral” em nome da crida suficiência da Palavra de Deus (Cf. BASURKO, X., op. cit., p. 115; NEUNHEUSER, B., “História da liturgia”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), op. cit., p. 537).

### 3.3

#### O novo emergir da assembleia no Movimento Litúrgico

Os aspectos sucintamente apresentados no final do item anterior evocam um momento particularmente complexo e dinâmico da história ocidental. A Reforma é somente um dos grandes acontecimentos que abalam as estruturas da ordem medieval, ao lado de outros que se influenciam mutuamente, tais como a consolidação dos estados nacionais e a expansão dos domínios europeus para além do Atlântico.

Na perspectiva eclesial-católica, o século XVI testemunha o esforço institucional de superação rápida dos azares que favoreceram mais uma ruptura da comunhão cristã, depois do cisma oriental de 1054. A liturgia, expressão imediata e fundamental de toda a “fisiologia” do corpo eclesial, está, mais uma vez, no bojo dos grandes debates, que se dão, sobretudo, no Concílio de Trento.

Para uma justa avaliação da incidência do concílio tridentino na reforma litúrgica de seu tempo, recorremos a M. Augé:

A obra reformadora de Trento precisa ser valorizada porque salvou a liturgia da crise do século XVI. Porém foi uma obra limitada: ao mesmo tempo em que fixava a liturgia para superar a situação caótica da época, afastava-a também da vida real e convertia-a quase em uma forma congelada, obrigando a piedade dos fieis a alimentar-se com as formas da piedade popular ou devocional<sup>184</sup>.

Apesar de ser esta uma época de mudanças e haver um desejo quase generalizado nos meios cristãos por transformações na maneira de viver a liturgia, não se avança significativamente rumo à participação efetiva da assembleia cristã. Ao final dos dezoito anos pelos quais se estenderam as sessões conciliares de Trento, não se colherão reformas tão incisivas quanto foram as exposições dogmáticas e as condenações antiprotestantes. O clima predominante é de reafirmação doutrinal e reorganização disciplinar. Somente no último período do concílio, já marcado pelo desgaste da longa maratona de sessões, interrupções e votações, é que as questões litúrgicas serão abordadas, substabelecendo-se, inclusive, a reforma dos livros litúrgicos ao papa, após a conclusão dos trabalhos conciliares.

---

<sup>184</sup> AUGÉ, M., *Liturgia*, p. 42.

Assim, com forte tendência uniformista e fixista<sup>185</sup>, os novos Breviário e Missal romanos são entregues poucos anos após o fim do concílio. Têm a virtude de eliminar as incoerências mais gritantes dos textos em uso, limitar abusos, além de resgatar alguma parte da tradição litúrgica antiga. Pelo limite das fontes patrísticas à disposição, este esforço de resgate não avançou, como seria desejável, até os documentos dos primeiros séculos, detendo-se em releituras tardias presentes em outros livros litúrgicos já compilados<sup>186</sup>.

Mais uma vez, ressentem-se a ausência de menções e acenos à assembleia. O excesso de rubricas, detalhes e minúcias referentes ao ofício do “celebrante” torna os novos livros litúrgicos manuais exclusivamente clericais. O ministro precisa ler com atenção cada orientação para não cometer faltas e desobedecer a rígida legislação canônica. Se, por um lado, estes recursos visam dotar a celebração de dignidade, atenção e devoção – ausentes na liturgia realizada logo antes da crise protestante –, por outro terminam por “clericalizá-la” ao extremo, depositando, novamente, toda a responsabilidade do culto nas mãos do ministro ordenado<sup>187</sup>.

Quase como um dispositivo compensatório e muito por influência da prática reformada, que supervaloriza a dimensão pedagógica do culto, ocorrerá em âmbito católico uma preocupação com a instrução dos fieis. Testemunha desse empenho é o próprio Concílio de Trento, quando reafirma o latim como língua litúrgica, mas prevê um esforço formativo mais constante:

O santo concílio ordena aos pastores e a todos os encarregados da cura das almas que, com frequência, durante a celebração de Missa, por si ou por outros, exponham um dentre os textos lidos na Missa e expliquem, entre outras coisas algum mistério deste santíssimo sacrifício, principalmente nos domingos e dias de festa<sup>188</sup>.

No novo contexto, tenso e fragmentado, a massa dos fieis será convocada pela Igreja a fortalecer sua adesão, interiorizando a doutrina oficial e rechaçando os princípios da teologia protestante. Cresce, pois, em importância a pregação

<sup>185</sup> Cf. JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 156.

<sup>186</sup> Cf. NEUNHEUSER, B., “As reformas litúrgicas do século IV ao Vaticano II”. In: AAVV, *Panorama histórico geral da liturgia*, p. 265.

<sup>187</sup> “As *Rubricae generales Missalis* (RGM), utilizando uma linguagem fria, jurídico-formal e sem nenhuma vida, se interessam pela hierarquia e são atentas ao perfeito cumprimento das mínimas rubricas. Mas desconhecem a assembleia do povo bem como seu papel no interior da ação litúrgica” (MELO, J. R., op. cit., p. 209).

<sup>188</sup> CONCÍLIO DE TRENTO, “Vigésima segunda sessão”. In: DENZINGER, H., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas – Loyola, 2007, p. 449.

durante a liturgia, de caráter apologético e doutrinário, com objetivo de reforçar a pertença eclesial. A assembleia pós-tridentina figura, entre outras características, como conjunto de fieis “escrupulosamente ordenado à escuta, (...) que necessita compactar-se novamente ao redor de seus valores fortes, na exaltação solene e enfática dos próprios pontos de referência<sup>189</sup>”.

Em termos de teologia do culto, mais estritamente no que diz respeito ao sacerdócio de todos os batizados, a Contra-reforma aferra-se na tese de que quem oferece o sacrifício em nome da comunidade é o sacerdote ordenado, enquanto os fieis, através de tal mediação, oferecem-no espiritualmente<sup>190</sup>. Vê-se nesta radicalização – tocada muito mais pelo “calor” dos ânimos que sustentada pelo conjunto da tradição cristã –, uma resposta ao esvaziamento protestante do sacerdócio ministerial.

Como decorrência destas polarizações, perdurará, por mais alguns séculos, uma noção incompleta de “sacerdócio”, tanto no contexto católico, quanto naquele protestante. Para os cristãos em comunhão com a sede romana, sacerdócio identifica-se principalmente como prerrogativa do clero que, por força da ordenação, ensina, dispensa os mistérios, associa-se de maneira particular ao sacrifício eucarístico e governa a Igreja. Aquela fissura que desde alguns séculos já separa membros ordenados dos demais batizados na comunidade eclesial é, portanto, reiterada.

Já para os cristãos persuadidos pelas teses luteranas e calvinistas, sacerdócio é a condição universal dos fieis no mundo, de tal maneira que não se reconhece um ministério sagrado e permanente para o serviço cultural e pastoral, em oposição a quanto testemunham as comunidades neotestamentárias e apostólicas<sup>191</sup>.

O século XVII abre-se, contudo, sob o signo da festa: é o tempo do Barroco. Nos meios eclesiásticos, nos ambientes artísticos e nos espíritos em geral

<sup>189</sup> ZANCHI, G., op. cit., p. 67.

<sup>190</sup> Y. Congar faz menção a um texto de Roberto Belarmino, teólogo da Contra-reforma, que defende que o sacrifício da missa é oferecido por três oferentes: Cristo, o sacerdote e a Igreja. Ora, Cristo fá-lo por meio do sacerdote que, assumindo a representação de Cristo, assume também sua condição de “cabeça” da Igreja. Os fieis, portanto, não exercem um ato sacerdotal senão pelo sacerdócio do ministro e por uma união espiritual, de vontade e de desejo (Cf. CONGAR, Y. M. J., “La Iglesia, pueblo sacerdotal”, p. 43).

<sup>191</sup> Cf. BAROFFIO, B., “Sacerdócio”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), op. cit., p. 1038.

parece prevalecer a certeza da superação da crise. Uma lufada de otimismo e autoestima, simultaneamente acompanhada de um senso apurado da condição humana, tão frágil e ambígua, infla os pulmões da cristandade.

O culto litúrgico, apesar das estreitezas que ainda o perfazem, é tido como festa para os sentidos, com sua música de altíssima erudição e aparato ritual rebuscado. A arquitetura e a decoração do espaço sagrado são pomposas e dramáticas, avessas à linha reta e ao vazio, cheias de contrastes de luz e ostentações. As procissões de *Corpus Christi* traduzem o espírito triunfalista deste momento: são vividas como o “passeio triunfal do Senhor no meio do povo cristão, que o aclama e o homenageia como vitorioso, com todo o esplendor de que a cultura barroca é capaz<sup>192</sup>”.

Contudo, apesar do apelo exterior, o arcabouço teológico-litúrgico herdado, de pouquíssima participação assembleal e extremada fixação no sacramento e no sacerdócio, quase que à revelia da assembleia, é reforçado. Durante a missa, os fieis rezam suas devoções particulares e paralelas à ação litúrgica. Ou então, com ares de grande avanço, meditam temas de “devoção da missa”, encontrados em manuais e livros de oração que pretendiam dirigir corações e mentes para o que era celebrado no presbitério<sup>193</sup>. O mais comum, entretanto, era que a espiritualidade individual corresse paralela à liturgia, alimentada por exercícios piedosos e, em meios mais cultos, por uma direção espiritual de cunho sentimentalista e ascético<sup>194</sup>.

Curiosamente, é no Barroco que floresce a ciência litúrgica, ou seja, o estudo de fontes litúrgicas antigas e a elaboração de tratados sobre grandes temas litúrgicos, colocados ou não em xeque pelos reformadores. Causa interesse como, num momento tão marcado pelo cultivo do estilo e pela supremacia da estética, a liturgia comece a ser aprofundada por estudiosos, primeiro rubricistas, depois analistas e comentadores<sup>195</sup>. É neste contexto que surgem os primeiros debates

<sup>192</sup> BASURKO, X., op. cit., p. 119.

<sup>193</sup> Cf. AUGÉ, M., *Liturgia*, p. 43.

<sup>194</sup> Cf. MONTALVA, E. J., *Santa Teresa por dentro*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1982, p. 98. A experiência da mística espanhola bem ilustra quais as tendências mais influentes na travessia dos dois séculos.

<sup>195</sup> Cf. MARTMORT, A. G., “Estrutura e leis da celebração litúrgica”, p. 118.

sobre a oportunidade de se ler em voz alta a oração eucarística e sobre a conveniência ou não de incrementar as respostas do povo<sup>196</sup>.

O tom destes debates aumenta com o advento do século XVIII, o “século das luzes”. Se no contexto cultural amplo o Iluminismo propunha-se a combater a ignorância, o preconceito e a superstição, no universo da liturgia ele incentiva duros questionamentos sobre a adoção de uma língua e um ritual incompreensíveis, sobre o excesso de elementos periféricos e “estetizantes” e o pouquíssimo envolvimento comunitário com a ação sagrada. No fundo, quer-se “encontrar a essência lógica da liturgia<sup>197</sup>”, para que ela seja capaz de contribuir no esclarecimento e progresso moral dos fieis cristãos.

Entre as propostas destes “liturgos do Iluminismo”, mormente elencadas no célebre Sínodo de Pistoia, estão: reunião de toda a comunidade local para apenas uma missa na igreja paroquial; supressão de altares laterais nos templos; homilia de caráter formativo e exortativo após a proclamação do Evangelho; participação dos fieis através do canto em língua vernácula e oração correspondente à do sacerdote; simplicidade como critério para a ornamentação das igrejas e para a composição de peças musicais litúrgicas; redução do número de procissões e exposições do Santíssimo Sacramento; aumento da frequência da comunhão eucarística dos fieis e concelebração<sup>198</sup>.

Estes elementos, tão familiares à experiência litúrgica atual, permitem afirmar que este é o momento de incubação do Movimento Litúrgico e da reforma operada pelo Concílio Vaticano II. Porém, não estavam ainda amadurecidos na consciência destes liturgos do século XVIII princípios fundamentais sobre a natureza da liturgia. Há neles uma tendência empobrecedora quando evidenciam excessivamente os aspectos racionais, éticos e pedagógicos da celebração; terminam por reduzir o mistério litúrgico a um pragmatismo de alcance meramente histórico. A liturgia não é valorizada enquanto ação salvífica de Cristo, que reúne a humanidade em si para a experiência da comunhão trinitária, mas, somente, como excelente instância educativa do povo de Deus.

<sup>196</sup> J. Jungmann cita as experiências francesas deste período visando alguma participação efetiva da assembleia na grande prece litúrgica. Relata, também, a oposição dos setores mais influentes da hierarquia a estas iniciativas (Cf. JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 166).

<sup>197</sup> AUGÉ, M., *Liturgia*, p. 44.

<sup>198</sup> Cf. NEUNHEUSER, “As reformas litúrgicas do século IV ao Vaticano II”, p. 271.

Alguma reação ao racionalismo destas concepções e ao contexto externo – anticlerical e deslumbrado pela ciência e pela técnica – será produzida no interior da Igreja. Caracteriza-se, no entanto, por uma retomada de elementos da cultura medieval, inclusive a liturgia romana clássica. São os anos 1800, século do romantismo e do sentimentalismo espiritual. As expressões comunitárias da fé e o sentido objetivo da liturgia são preteridos por uma visão nostálgica, intimista e idealizada do culto.

No ensejo do resgate de formas litúrgicas clássicas, recolhem-se válidas intuições que animaram a vida cultural de outros tempos, como se verificará na obra de Prosper Guéranger. Não obstante este abade francês do século XIX, fundador do mosteiro de Solesmes, defender uma liturgia fixista e exclusivamente clerical, ele consegue recolher percepções teológicas cruciais da mais legítima tradição litúrgica, como a compreensão de que a liturgia tem seu fundamento radical na palavra de Deus; é oração da Igreja, que reverbera a voz de Cristo no Espírito; deve usar a linguagem bíblica e patrística e insere-se no mistério da Igreja corpo e esposa de Cristo<sup>199</sup>.

Eis que estão lançadas, a partir do ambiente monástico de Dom Guéranger e de outros influenciados por ele, as bases para o Movimento Litúrgico do século XX. Depois de Solesmes, o mosteiro beneditino alemão de Beuron assume o entusiasmo pela causa de uma reforma litúrgica, não somente por uma questão pastoral ou teológica, mas dentro do mais amplo empenho pela reforma da própria vida monástica. Um terceiro mosteiro, desta vez na Bélgica, Mont César, na pessoa de seu prior, Dom Lambert Beauduin, é o responsável para que um verdadeiro “movimento” tome corpo, extrapolando os muros do claustro até provocar a reflexão de párocos, leigos, teólogos e personalidades de governo eclesiástico, nesta ordem<sup>200</sup>.

<sup>199</sup> Dom Guéranger é apreciado sob este flagrante paradoxo, explicável pela frágil base teológica de seu pouco inspirado século XIX: é radical na defesa de um culto “velado” para o povo de Deus, isto é, restrito ao presbitério e resguardado pelo latim, mas avança na “refontização” da liturgia, com a abolição de textos e rituais que não sejam aqueles da segura tradição, que reúne as Escrituras e os Padres em sua formulação perene. Ele identifica este texto ideal na “liturgia romana pura” do século VII, mas termina apontando para as fontes cristãs mais antigas (cf. BASURKO, X., op. cit., p. 122; ROSSO, S., op. cit., p. 271).

<sup>200</sup> Baseamo-nos nas memórias de B. Botte, monge de Mont César e testemunha destes primeiros passos do Movimento Litúrgico enquanto tal. Ele apresenta-nos uma iniciativa de cunho eminentemente pastoral, que atinge primeiramente os pastores, por meio de semanas de estudo, e, consequentemente os leigos. Os teólogos resistem inicialmente em dar-lhe crédito. Só o farão com vigor após a Segunda Guerra, com o sério trabalho acadêmico da abadia de Maria Laach, na

O Movimento Litúrgico apresenta-se, inicialmente, como um diagnóstico da participação dos fieis nas celebrações, logo evoluindo para reflexões em vista de um “apostolado litúrgico”. Seu intento era superar a compreensão da liturgia como aparato exterior e cerimonial da fé, configurando esta “ciência” a um cristianismo simultaneamente consciente, prático e celebrativo<sup>201</sup>. Seus iniciadores entendiam ser necessário favorecer o encontro com as constantes fundamentais liturgia da Igreja, de tal maneira que, impregnado de seu espírito, o povo de Deus lhe intuísse o valor e experimentasse sua força significativa.

B. Botte explica que “a revalorização da liturgia não era questão de tática pastoral, mas de verdade teológica<sup>202</sup>”. Não se tratava de tornar o culto mais atraente, atualizado, nem mais transparente ou original. O Movimento Litúrgico pretendia resgatar teologicamente a liturgia de seu exílio rubricista, estetizante, clericalista, elitista e pietista, não interferindo, primariamente, no *modus facendi*, mas ativando a consciência bíblico-histórica da Igreja.

Doutra parte, há de se deixar claro que o movimento não defendia a busca de uma “forma pura” do culto, pronta, escondida em algum lugar do passado, para o aprimoramento de seu exercício atual. É, antes, a compreensão do verdadeiro lugar do culto na vida cristã, conforme a tradição neotestamentária e patrística soube elaborar e viver. Lugar tão importante que, certamente, não pode ser ocupado pelo protagonismo de apenas uma parcela especializada da assembleia, enquanto os demais membros contentam-se com uma associação inconsciente e distraída à oração da Igreja e uma recepção passiva de benefícios espirituais.

Assim, o “coração pulsante” de todo o Movimento Litúrgico é a preocupação com a participação dos fieis na celebração, cuja ausência representou, por séculos, o sintoma mais dramático da visão reduitiva e estritamente jurídica do culto<sup>203</sup>. Determinado por inumeráveis rubricas e pela monopolização clerical, ele deixou de ser a fonte primária de vida espiritual para a grande maioria dos batizados, além de enfraquecer-se como expressão significativa da comunhão da Igreja.

---

Alemanha, e a manifestação do Papa Pio XII na Encíclica *Mediator Dei* (cf. BOTTE, B., *O Movimento Litúrgico. Testemunho e recordações*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 30).

<sup>201</sup> Cf. SILVA, J. A., *O Movimento Litúrgico no Brasil: estudo histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 39.

<sup>202</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

<sup>203</sup> Cf. MARTMORT, A. G., “La asamblea litúrgica”. In: *Phase* 107 (2000), p. 29.



Verdadeiro lema do movimento, a “participação ativa”<sup>204</sup> é buscada não enquanto fim em si mesmo, mas como efeito da mudança de atitude eclesial diante da renovada consciência da verdade da liturgia, como se pode colher de suas expressões fontais. Ela não é tanto um objetivo a ser atingido por métodos quaisquer, desde que eficazes, mas é o “termômetro litúrgico” de um trabalho mais profundo: a renovação cristã a partir de seus princípios originais.

Esta sensibilidade pela participação, portanto, garante um foco para todas as reflexões e iniciativas que espocaram ao longo da primeira metade do século XX no contexto do Movimento Litúrgico. Ela demonstra, também, a influência que o movimento recebeu de outras correntes de renovação teológica que lhe são contemporâneas:

(...) o despertar eclesiológico que levava a considerar a Igreja como realidade sacramental; o movimento bíblico, que conduzia à descoberta das Escrituras na vida da Igreja como narrativa da história salvífica em vias de atuação; o renascimento dos estudos patrísticos que faziam apreciar o valor exemplar da praxe eclesial dos primeiros séculos; os inícios do movimento ecumênico, que permitiam conhecer as tradições litúrgicas das outras Igrejas<sup>205</sup>.

Tratava-se, pois, de reconhecer a natureza comunitária da liturgia, em sintonia com as redescobertas que se faziam em campo bíblico e eclesiológico. A assembleia deixa de ser um detalhe prescindível para ser valorizada como coordenada fundamental da celebração, já que esta se pretende continuadora da experiência bíblica e das origens eclesiais.

No vértice de todas as enunciações do Movimento Litúrgico está, pois, a recuperação de uma “nova subjetividade” da ação litúrgica, que não se esgota na piedade individual de cada fiel, nem na capacidade representativa do clérigo celebrante, mas decorre da sinergia entre Cristo e a Igreja, ou Cristo e seu corpo inteiro. A conclusão parece óbvia, mas é fruto de um processo lento e gradual, que começa a mostrar nitidez na obra de P. Guéranger, até exprimir-se com serena

<sup>204</sup> Cf. CONGAR, Y. M. J., “La Iglesia, pueblo sacerdotal”, p. 45.

<sup>205</sup> SORCI, P., “La partecipazione: istanza fondamentale del rinnovamento liturgico”. In: AAVV, *Celebrare per avere parte al mistero di Cristo. La partecipazione alla liturgia*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, 2009, p. 70.

convicção nas primeiras décadas do século XX: a liturgia não pode fragmentar o corpo de Cristo enquanto o sinaliza e celebra<sup>206</sup>.

Entre Cristo e a Igreja-assembleia, durante a ação litúrgica, não é possível nenhuma separação. Aquela legítima identificação reconhecida entre o ministro ordenado e Cristo – agindo *in persona Christi* na celebração – é, de maneira ampla, participada por todo o organismo eclesial, ainda que em modalidades e com implicações diferentes<sup>207</sup>. De fato, o Movimento Litúrgico como um todo é cauteloso em propor definições muito ousadas sobre o sacerdócio comum dos fieis, mas avança significativamente na consciência de que, embora com graduações e formas diversas, fieis e sacerdotes participam juntos da oferta sacrificial de Cristo. Os fieis por meio dos sacerdotes (como membros que se ordenam numa única direção para formarem um corpo) e os sacerdotes diretamente vinculados a Cristo, cabeça da Igreja. Todos, porém, inseridos na mesma e unitária realidade da *persona Christi*<sup>208</sup>.

Tal empenho pela “participação ativa” da assembleia dos fieis é precedido e permeado de importantes pronunciamentos pontifícios, nomeadamente de Pio X e Pio XII. Cada um deles, pode-se dizer, figura como patrono uma etapa do Movimento Litúrgico, que por conta das guerras mundiais, vê interrompido seu curso livre e divide-se em dois grandes momentos.

Pio X, ao promover a reforma da música sacra, a comunhão frequente e a comunhão de crianças em idade mais tenra, dá o impulso inicial para a superação das distâncias entre a liturgia e o povo. No motu próprio *Tra le sollecitudini* sobre a música sacra, de 1903, faz constar, já na introdução, uma preocupação com a participação da assembleia nas funções litúrgicas:

Sendo de fato nosso vivíssimo desejo que o espírito cristão refloresça em tudo e se mantenha em todos os fiéis, é necessário prover antes de mais nada à santidade e dignidade do templo, onde os fiéis se reúnem precisamente para haurirem esse

<sup>206</sup> Cf. GRILLO, A., “L’ars celebrandi e la partecipazione attiva dell’assemblea”. In: AAVV, *Celebrare per avere parte al mistero di Cristo*, p. 104.

<sup>207</sup> Cf. FERNANDEZ, P., “Um culto em espírito e verdade”. In: BOROBIO, D. (org.), op. cit., p. 254.

<sup>208</sup> Cf. VAGAGGINI, C., op. cit., p. 152. Esta elaboração será precisada e eclesiologicamente emoldurada na constituição litúrgica do Concílio Vaticano II, conforme se verá adiante.

espírito da sua primária e indispensável fonte: a participação ativa nos sacrossantos mistérios e na oração pública solene da Igreja<sup>209</sup>.

Se esta “participação ativa nos sacrossantos mistérios e na oração” da Igreja pode ser viabilizada por um novo incremento do canto litúrgico, o que dizer da comunhão na mesa do Senhor? As dúvidas sobre a intenção de Pio X em aproximar o cristão comum dos mistérios celebrados são dissipadas pela suspensão de cláusulas rigoristas, pelo abandono critérios excessivamente escrupulosos e pelo convite oficial à comunhão eucarística.

A obra reformadora de Pio X inspira e fundamenta os passos iniciais do Movimento Litúrgico. Quando submetida a um olhar panorâmico e analítico, esta obra permite reconhecer um itinerário para o envolvimento sempre maior da assembleia com a ação sagrada: começa por uma adequação da música às exigências da liturgia e sua assembleia, passa pelos decretos sobre a comunhão sacramental, favorecendo a vivência mais completa do mistério eucarístico por parte dos fieis, e chega até a reorganização do saltério e do Ano Litúrgico, aumentando a coincidência entre a oração da Igreja e os mistérios centrais da fé<sup>210</sup>.

Papa do pós-guerra, Pio XII é mais associado ao Movimento Litúrgico não somente porque exerce o pontificado numa fase avançada do movimento, mas porque lhe dá reconhecimento oficial e apoio num momento crítico de perseguição e resistência<sup>211</sup>. Na carta encíclica *Mediator Dei*, sobre a liturgia, emite palavras de apreço pelos esforços que, desde fins do século XIX, originaram-se dos mosteiros beneditinos e alcançaram vastas extensões eclesiais,

<sup>209</sup> PIO X, *Motu proprio Tra le sollecitudini sobre a Música Sacra*, 1903. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-x\\_motu-proprio\\_19031122\\_sollecitudini\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini_po.html)>. Acesso em 6 set. 2012.

<sup>210</sup> A execução deste plano de reforma mistura elementos pietistas e subjetivistas, como se pode ver nos decretos sobre a comunhão eucarística. Não resta dúvida, porém, que já significam avanço na consideração da assembleia e sua participação (cf. NEUNHEUSER, B., “As reformas litúrgicas do século IV ao Vaticano II”, p. 275).

<sup>211</sup> Críticas sempre acompanharam a evolução do Movimento Litúrgico, sobretudo pelo desconhecimento do lugar da liturgia na vida cristã e na reflexão teológica. Alguns críticos da fase inicial acreditavam que se dava importância exagerada àquilo que era somente a demonstração cerimonial do conteúdo doutrinal. Nos anos 20, o estudo de Dom Odo Casel sobre influências de cultos místicos da antiguidade na compreensão e vivência litúrgica do mistério de Cristo, provocou pesadas críticas de meios acadêmicos e hierárquicos. Alguma resistência foi criada contra todo o movimento a partir de então. No pós-guerra alemão, reacendem-se polêmicas ao redor de reflexões que sugeriam mudanças no cânon e no momento do ato penitencial (cf. BOTTE, B., op. cit., p. 104).

deixando um rastro de “cerimônias (...) mais conhecidas, compreendidas e estimadas; participação aos sacramentos maior e mais frequente, orações litúrgicas mais suavemente saboreadas e o culto eucarístico tido (...) por centro e fonte de verdadeira piedade cristã<sup>212</sup>”.

Impressiona como nesta encíclica se dê valor à discussão sobre a participação dos fieis, seja para definir uma posição oficial sobre a questão do sacerdócio comum, seja para tratar da natureza da participação e dos meios que a favorecem. A. Grillo observa como o conceito de participação da assembleia na *Mediator Dei* esteja ainda muito ligado ao “estado de ânimo”, não ao rito em si mesmo<sup>213</sup>. A insistência num tomar parte interior, sentimental, contemplativo, vivido como oferecimento espiritual e pessoal em associação à oferta sacerdotal do presbítero, indica uma “teologia inacabada”, que começa apresentando a liturgia como culto público integral do corpo místico de Cristo, mas não aplica todas as suas consequências<sup>214</sup>.

A *Mediator Dei*, entretanto, é ícone significativo de um pontificado que aviou pontos importantes para a reforma da liturgia, seja definindo a criação de uma comissão de estudos para uma reforma ampla, a encargo da Congregação dos Ritos, seja encaminhando questões mais práticas, como a restauração da vigília pascal, simplificação das rubricas e abertura maior para o canto litúrgico em língua vernácula.

Confluindo com estes esforços oficiais e abrindo caminhos para o avanço da reflexão sobre a liturgia, a produção teológica de autores ligados ao Movimento Litúrgico representa um rico patrimônio de síntese e análise de toda a história da liturgia em dois milênios. Na pesquisa mais específica sobre a assembleia litúrgica destaca-se A. Martmort e sua série de artigos para a revista *La Maison-Dieu*, entre 1950 e 1959. Credita-se a ele a elaboração de um verdadeiro “tratado” sobre a assembleia litúrgica, que nos anos seguintes foi sendo enriquecido e preenchido em suas poucas lacunas bíblicas e históricas. O próprio A. Martmort inicia um de seus artigos referindo-se ao esquecimento a que, até os

<sup>212</sup> PIO XII, *Carta encíclica Mediator Dei sobre a Liturgia*, 1947. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_po.html)>. Acesso em 6 set. 2012.

<sup>213</sup> Cf. GRILLO, A., op. cit., p. 107.

<sup>214</sup> Cf. BASURKO, X., op. cit., p. 106.

seus dias, os documentos litúrgicos e as pesquisas dos historiadores relegaram a “nave [dos templos] e o povo que a ocupa”<sup>215</sup>.

Dentre os motivos para que a teologia da assembleia litúrgica fosse tão preterida, A. Martmort analisa a progressiva coincidência entre a reunião da assembleia e a eucaristia na consciência cristã, visto que, ordinariamente, a congregação do povo de Deus efetiva-se numa celebração eucarística. A fixação escolástica na teologia da presença real de Cristo nas sagradas espécies acabou por isolar a matéria sacramentalizada de seu contexto celebrativo. Como consequência, enfraquece a atenção sobre a capacidade sacramental da realidade eucarística integral, estabelecendo-se uma hierarquia entre as diversas formas de presença, em cujo topo estão a hóstia e o vinho consagrados. Por que, então, investigar sobre a presença de Cristo na assembleia quando sua presença eminente já está garantida pelo sacramento do altar? – pergunta, retoricamente, o autor. Em seguida, ele mesmo responde: “Porque a eucaristia supõe a assembleia já reunida como ato prévio, e porque sem o estudo da assembleia não seríamos tão sensíveis ao aspecto comunitário da eucaristia”<sup>216</sup>.

A assembleia é, portanto, a primeira realidade litúrgica. Ela realiza uma necessidade constitutiva do cristianismo, que é ativar o movimento dos seres humanos na direção de um ponto de convergência: Cristo. Na liturgia a comunidade cristã em assembleia manifesta-se crente, reunida da dispersão geográfica, cultural, social e individual ao redor de seu objeto de fé, que não é somente a Verdade que apazigua o intelecto, mas força existencial capaz de estabelecer laços entre os fieis. A. Martmort insiste sobre o fato de que o mistério de Cristo, do qual participamos pela fé na pregação apostólica, não é encaminhado a ser objeto de meditação abstrata e nem se esgota numa perspectiva puramente ideal. Deve, antes, manifestar-se externamente, pelo encontro, pela reunião espacial e pela unanimidade vocal das pessoas e gentes.

Deste modo, configura-se, exercita-se e manifesta-se, na assembleia, a reunião de um povo cuja identidade e cidadania não se dão por categorias étnicas, territoriais e culturais. Seus vínculos – fé, batismo e eucaristia – não são entes autônomos, transferíveis diretamente aos indivíduos que reúnam determinadas

<sup>215</sup> Cf. MARTMORT, A. G., “La asamblea liturgica”, p. 5.

<sup>216</sup> MARTMORT, A. G., “La asamblea liturgia, misterio de Cristo”. In: *Phase* 107 (2000), p. 30.

condições. Eles só são apreensíveis comunitariamente, em uma experiência simultaneamente pessoal e eclesial. Não há pertença efetiva e comunhão com a vocação essencial desse povo sem que, em assembleia, seja refeita sua experiência fundante, através do memorial das intervenções divinas responsáveis por sua reunião.

A. Martmort reitera, ademais, que a condição do povo congregado pela fé não é a de uma elite de escolhidos por sua erudição ou pelo apurado gosto estético. Nem tampouco se trata de uma sociedade de perfeitos, maturados em intensos exercícios ascéticos ou numa vida contemplativa obrigatória e universal. O “escândalo da Igreja” – e, conseqüentemente, da assembleia – é, justamente, ser santa, mas constituída por pecadores. Sua santidade é “capaz de santificar a todos que se apresentam, de transformar em cortejo real e sacerdotal esta inverossímil barafunda de esfarrapados<sup>217</sup>”. A assembleia da Igreja é, assim, uma reunião universal, que rejeita elitismos de qualquer espécie.

Nesta mesma linha, A. Martmort apresenta a assembleia como “estranha reunião”, capaz de unir pela fé, pelo batismo e pela eucaristia pessoas de etnias, situação e formação diversas. Desde os primórdios pentecostais, a Igreja compreendeu que lhe cabia reunir todos os que, segundo meros critérios humanos, seriam segregados e dispersos. A assembleia é, pois, o triunfo, pela fé e pela caridade, sobre as desigualdades e a desagregação. Por uma excepcional capacidade de acolhida, cada assembleia litúrgica concreta é convidada a manifestá-lo e realizá-lo.

Outra contribuição valiosa da obra de A. Martmort, entre tantas que se poderia mencionar, está a sua descrição mistérica da assembleia litúrgica. Uma vez que significa a Igreja em ato, bem como sua atividade mais normal e seu elemento de maior visibilidade, os fieis reunidos traduzem categorias eclesiológicas fundamentais: convocação da humanidade no Filho, corpo e esposa de Cristo, sinal da “Nova Jerusalém”.

A oração da assembleia, portanto, é a “voz da esposa” que, não obstante seus pecados, mas admirada pela beleza do Esposo – o *Kyrios* –, canta simultaneamente um clamor de misericórdia e o alegre canto dos libertados. Ele, por sua parte, reconhece a voz da esposa e alcança-lhe o quanto pede, inclusive a

<sup>217</sup> MARTMORT, A. G., “La asamblea liturgica”, p. 10.

“metade de seu reino”, como promete o rei Assuero à bela Ester (cf. Es 7,2). Este diálogo nupcial se dá pela liturgia: o louvor da Igreja é plenificado por Cristo, que se dirige à assembleia que canta e, em alguns momentos, confunde sua voz com a voz dos membros, na divina harmonia e comunhão de seu corpo<sup>218</sup>. Tudo na alegre espera de seu retorno glorioso, quando a reunião de toda gente, tribo e língua não será somente um sinal litúrgico, clamor e antecipação celebrativa da maturidade pascal, mas realidade única a convergir céu e terra.

Com esta perspectiva escatológica, A. Martmort conclui um de seus artigos sobre a assembleia litúrgica, registrando um passo extremamente significativo que seguirá por ocasião do grande pentecostes conciliar do Vaticano II. Ali, estas intuições serão levadas ao seu amplo alcance:

A assembleia litúrgica é essencial aos cristãos e à Igreja, até o ponto de que, sem ela, não haver cristãos nem Igreja: só há caos, erro, dispersão, falsa mística, deformação da obra de Cristo. Porém, por outro lado, a assembleia apresenta claramente um caráter inacabado. Supõe algo que lhe é anterior, exige algo que terá lugar no mais além. No momento mesmo em que ela se realiza, apesar de seu caráter já celeste, cria no cristianismo uma espécie de (...) mal estar profundo: o cristão adquire a consciência, cada dia mais, de que o Senhor que já possui é um Senhor a quem está buscando, anelando e esperando; de que se já existe a Jerusalém celeste, sem dúvida é preciso edificá-la com dor e lágrimas<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> Cf. MARTMORT, A., “La asamblea liturgica, misterio de Cristo”, p. 32-36.

<sup>219</sup> Ibid., p. 50.

## 4

### A teologia da assembleia litúrgica na perspectiva do Concílio Vaticano II

#### 4.1

##### A vocação do povo de Deus: ser assembleia

Entre o Movimento Litúrgico e a reforma geral da liturgia avançada pelo Concílio Vaticano II existe uma verdadeira “consanguinidade”. Graças ao esforço dos teólogos e liturgistas inspirados pelo movimento, a consciência eclesial-litúrgica que acolhe a convocação para o concílio não é mais uma consciência estático-jurídica<sup>220</sup>. Sua linguagem começava a dividir a cadência monótona dos cânones do direito com as imagens cheias de espírito e vida da Patrística. Sua abordagem já não se restringia ao elenco asfixiante e interminável de rubricas, mas descortinava os horizontes bíblicos e históricos num sério esforço de compreensão teológica.

Confirmam-no a primogenitura da constituição *Sacrosanctum Concilium* e a quase unanimidade de sua aprovação. De fato, na abertura dos trabalhos conciliares, nove temas e seus respectivos esquemas de reflexão eram considerados suficientemente amadurecidos para entrar em discussão. Aquele que melhor acolhida recebeu foi o esquema sobre a sagrada liturgia, pelos motivos assim elencados por um dos padres conciliares: “o assunto era do agrado de muitos; parecia estar suficientemente elaborado; e porque, também, abordava um tema menos difícil que os outros<sup>221</sup>”. Na votação final para aprovação do texto constitucional, somente quatro votos contrários foram registrados, num total de dois mil duzentos e dezoito.

Embora as atas do concílio registrem algumas reações pontuais e renitentes, pode-se afirmar que a vasta maioria dos conciliares já chegou a Roma embebida das grandes intuições do Movimento Litúrgico. Reconhecidas pela

<sup>220</sup> Cf. AUGÉ, M., *Liturgia*, p. 49.

<sup>221</sup> VOLK, H., *A liturgia renovada: fundamentos teológicos*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 11.



*Mediator Dei* de Pio XII, estas intuições já não eram mais premissas para uma reforma a ser, num futuro indefinido, arquitetada e realizada. Elas despontavam como fundamentação consistente de uma verdadeira reforma litúrgica, na expectativa do passo decisivo de sua aplicação<sup>222</sup>.

Assim, na apresentação do esquema e das primeiras redações, houve uma natural identificação entre a assembleia conciliar e aqueles textos de linha sacramental-mistérica, referência histórico-salvífica e perspectiva comunal<sup>223</sup>. A concentração dos debates no primeiro capítulo, que continha o enquadramento teológico, demonstra como os interesses dos participantes dirigiam-se para uma reflexão mais orgânica da liturgia, ao gosto do Movimento Litúrgico<sup>224</sup>. Na formulação final do documento, as inspirações teológicas e pastorais – claramente colhidas das pesquisas de teólogos e liturgos do movimento – prevalecem sobre as tendências excessivamente precavidas e de cunho disciplinante. Referendadas com larga vantagem pela assembleia votante, são, afinal, apresentadas à Igreja universal como as primícias do Espírito no pentecostes conciliar. A nova constituição recebe, por isso, o próprio nome do concílio: *Sacrosanctum Concilium*.

Aquelas mesmas chaves – sacramental, histórico-salvífica, e comunal – usadas para acessar a dimensão celebrativa do mistério de Cristo, serão aplicadas aos outros temas, tecendo mais três constituições: *Lumen Gentium* (sobre a Igreja), *Dei Verbum* (sobre a Revelação Divina) e *Gaudium et Spes* (sobre a Igreja no mundo de hoje), além de nove decretos e três declarações. Não se tratam de documentos rigorosamente dogmáticos, isto é, portadores de novas e solenes definições sobre a fé e sobre os costumes, ou enunciadores de condenações e anátemas. Segundo a intenção de seu convocador, João XXIII, todo o Concílio Vaticano II deveria apresentar-se como um convite aos homens e mulheres dos tempos atuais, tanto para uma vivência renovada e contextualizada da fé, aos que são cristãos e católicos; como para o diálogo e a comunhão, aos que não aderem à

<sup>222</sup> Cf. GRILLO, A., “Verso Sacrosanctum Concilium”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), *La riforma della liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*. Milano: San Paolo, 2009, p. 45.

<sup>223</sup> Cf. OÑATIBIA, I., “La eclesiologia en la Sacrosanctum Concilium”. In: *Phase 22* (1991), p. 41.

<sup>224</sup> Cf. CAVAGNOLI, G., “Il dibattito conciliare su Sacrosanctum Concilium”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), op. cit., p. 62.

Igreja<sup>225</sup>. Um concílio, portanto, com uma evidente índole pastoral e uma serena sensibilidade ecumênica que, nos homens e mulheres de Igreja e em todas as demais pessoas de boa vontade, haveriam de desdobrar-se em atitudes como serviço, atenção, escuta, anúncio, partilha, acolhida e união.

Para abordar a teologia da assembleia litúrgica desenvolvida pelo Concílio Vaticano II e, assim, prosseguir com nossa investigação, precisaremos fazer um pequeno excursus por alguns princípios da eclesiologia conciliar. Apesar de posterior à constituição litúrgica, o documento sobre a Igreja desenvolve elementos importantes para a compreensão do acontecimento assembleal litúrgico dentro do espírito do concílio. Nem poderia ser diferente: se, em termos gerais, é possível falar de uma “osmose” entre Igreja e liturgia, no caso específico do estudo sobre a assembleia de culto situamo-nos, exatamente, num de seus mais explícitos pontos de contato<sup>226</sup>. Invertendo a cronologia conciliar, mas apurando o faro teológico, passemos, então, à busca da visão doutrinal que subsidia o documento litúrgico e suas declarações sobre a assembleia.

Quando se volta sobre a realidade eclesial, o Vaticano II privilegia a categoria bíblica “povo de Deus”. Por ela, a Igreja reconhece-se como a grande comunhão dos batizados mediante a cruz de Cristo, que no “sangue” e na “água” reconciliou os povos e os unificou em si mesmo, por vínculos que perpassam e excedem a natureza humana:

Cristo estabeleceu este novo pacto, isto é, a nova aliança do seu sangue, formando dos judeus e dos gentios, um povo que realizasse a sua própria unidade, não segundo a carne, mas no Espírito, e constituísse o novo povo de Deus. Os que creem em Cristo, renascidos de uma semente não corruptível, mas incorruptível pela palavra do Deus vivo, não da carne, mas da água e do Espírito Santo, constituem uma “raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade... que outrora não o era, mas agora é o povo de Deus”<sup>227</sup>.

<sup>225</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II, “Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001, n. 1 (doravante nos referiremos a este documento pela sigla “SC”); BERTAZZI, L., “Una preziosa opportunità”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), *La riforma della liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*. Milano: San Paolo, 2009, p. 9.

<sup>226</sup> Cf. OÑATIBIA, I., op. cit., p. 41

<sup>227</sup> CONCÍLIO VATICANO II, “Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja”. In: COSTA, L. (org.), op. cit., n. 9 (daqui em diante, faremos referência a este documento usando a sigla “LG”).

Em que pese o acento emancipatório e descontinuista destas palavras, a Igreja conciliar identifica-se como “novo povo de Deus”, o novo Israel. Não pretende e não pode, porém, ignorar os vínculos e a dependência que nutre com o povo da antiga aliança. Considerando o aspecto contínuo e progressivo da automanifestação de Deus, manter os ligames históricos e teológicos fundamentais é garantia de permanência nos referenciais interpretativos para a acolhida do próprio acontecimento salvífico<sup>228</sup>.

Afinal, historicamente falando, como é que a Igreja poderia reconhecer tão nitidamente este seu “lugar” na nova e definitiva aliança, sem que ele já tivesse sido assumido por alguém nas primeiras aproximações de Deus? Como poderia amadurecer esta vocação sem que ela lhe fosse anunciada pela experiência e pela esperança dos filhos de Abraão, Isaac e Jacó? Das veias do judaísmo é que a Igreja recebeu a revelação veterotestamentária; nos patriarcas e nos profetas de Israel aprendeu a reconhecer as premissas de sua fé e eleição<sup>229</sup>. Enraizado na história da salvação, o novo povo de Deus está comprometido com todo o desenrolar da economia divina, a começar de suas etapas iniciais.

Ao mesmo tempo, porém, a Igreja confessa-se como aquela realidade nova que rompe com o pecado, historicamente consumado em Israel, da rejeição ao convite divino. Cumpre, em sua iniludível abertura à comunhão universal, o desígnio salvífico-reunidor de Deus, em grande medida engolido pela radicalização do exclusivismo judaico. Como reunião do novo povo de Deus, a Igreja recolhe os dispositivos do Antigo Testamento – escolha, aliança, revelação, santificação – e ativa-os nos novos parâmetros abertos por Cristo – universalidade, liberdade, caridade e verdade<sup>230</sup>.

O concílio declara, desta forma, que no povo da nova aliança concretizam-se as linhas de maior alcance do livre e insondável projeto do Pai: elevar toda a humanidade à vida divina por meio da convergência em Cristo, o que se consuma, em via ordinária, no mistério da Igreja. Cabe, pois, ao instrumento eclesial, na força do Espírito Santo, anunciar e instaurar o reino de Deus entre todas as gentes,

<sup>228</sup> Cf. LIBÂNIO, J. B., op. cit., p. 295-297.

<sup>229</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II, “Declaração Nostra Aetate sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001, n. 4.

<sup>230</sup> Cf. KLOPPENBURG, B., *A eclesiologia do Vaticano II*, Petrópolis: Vozes, 1971, p. 41-44.

constituindo, para tanto, assembleias que se conectem e reportem à única assembleia salvífica dos regenerados em Cristo<sup>231</sup>.

Mesmo que ainda não abrace todos os seres humanos, reunindo-os ao redor do sacrifício da cruz celebrado na eucaristia, e assim antecipe, ideal e historicamente, sua genuína vocação, a Igreja não se exime de anunciar sua natureza plena, acabada, de tensão escatológica e caráter mistérico<sup>232</sup>. Ela crê e proclama que o que foi prefigurado na origem do mundo, preparado na história de Israel, instituído na plenitude dos tempos e nela manifestado quando da efusão do Espírito, será consumado no fim dos séculos. Todos os justos, então, serão congregados ao redor do Pai e realizarão, sem quaisquer reservas ou divisões, o mistério profundo da *ekklesia*<sup>233</sup>.

O concílio repropõe, assim, a identidade mistérica da Igreja, em sintonia com o pensamento patrístico: “a Igreja é uma realidade divina, transcendente e salvífica, visivelmente presente entre os homens, que na parte externa e visível (...) esconde e revela sua realidade divina e invisível<sup>234</sup>”.

Logo, no acontecimento eclesial, dois princípios de realização encontram-se e afinam-se: o princípio histórico, gradual e limitado; e o princípio definitivo, transcendental e escatológico<sup>235</sup>. Alinhavados pela ação do Espírito, terminam por constituir uma realidade única e complexa, tocada pelos condicionamentos humanos e históricos, mas capaz de comunicar aos homens os frutos da salvação<sup>236</sup>.

Ora, este gênio reunidor divino, que tão radicalmente se inscreve na obra salvífica, estabelece a Igreja numa dinâmica incessante, até que o mistério da redenção se desvele escatologicamente. É a tensão vital que a possui e impulsiona. Assim como o “povo de Deus” do Antigo Testamento experimenta a permanente travessia do “não ser” para “ser” povo, da escravidão para a liberdade, da idolatria para a fidelidade, o novo povo de Deus não é uma grandeza finalizada, em sentido conclusivo. Antes, é finalizada, ou seja, direcionada a realizar-se sempre de novo,

<sup>231</sup> Cf. LG, n. 5.

<sup>232</sup> Cf. LG, n. 3.

<sup>233</sup> Cf. LG, n. 2.

<sup>234</sup> KLOPPENBURG, B., op. cit., p. 21.

<sup>235</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II, “Constituição dogmática Dei Verbum sobre a revelação divina”. In: COSTA, L. (org.), op. cit., n. 2.

<sup>236</sup> Cf. LG, n. 8.

na acolhida à convocação do Pai, na identificação com a verdade do Filho e na docilidade à ação do Espírito<sup>237</sup>. As assembleias do povo de Deus são, destarte, o repouso provisório desta dinâmica, quando, de algum modo, ela realiza seu escopo integrador. Contemporaneamente, elas são seu relançamento, para que, reforçada pela experiência e pela memória dos gestos salvíficos, a mesma dinâmica prossiga na perseguição da meta escatológica.

Feitas as considerações acima, já é possível reconhecer que a categoria “povo de Deus” abre fecundas perspectivas para o acesso à riqueza simbólica e conceitual do mistério da Igreja. Não por outro motivo foi eleita como eixo eclesiológico ao redor do qual gira toda a evolução conciliar<sup>238</sup>. Para nossa pesquisa, essa categoria abriga dois enunciados que interessam especialmente: o princípio comunitário da salvação e a original isonomia entre todos os batizados.

O primeiro enunciado tem natureza abrangente. Aponta para uma identificação de conteúdo teológico entre a Igreja e a experiência comunitária<sup>239</sup>. Sem uma profunda interpenetração destas grandezas, uma e outra se frustram e não se realizam plenamente: a Igreja não visita o mundo das relações e experiências humanas, e vagueia na abstração; a comunidade, por seu turno, não qualifica transcendental e teologicamente seu encontro, e arrisca-se a decepcionar-se pelas lacunas inerentes às circunstâncias que a ajuntaram, sempre tão contraditórias e frágeis, porque humanas.

Não é, portanto, opcional e isento de consequências para a Igreja reconhecer-se “povo de Deus”: provoca uma “transposição de acentos<sup>240</sup>” na vivência das relações eclesiais, tanto *ad intra*, quanto *ad extra*.

*Ad intra*, por exemplo, o reconhecimento do princípio comunitário da salvação afeta desde o exercício da autoridade pastoral – compreendida em relação ao ordenamento e progresso da comunidade dos fieis e não somente à

<sup>237</sup> Cf. KLOPPENBURG, B., op. cit., p. 29-35.

<sup>238</sup> Cf. ZANCHI, G., op. cit., p. 69. Chamando-se “povo de Deus”, a Igreja do Vaticano II redimensiona seu conceito de Revelação e reassume a Palavra de Deus com a veemência que a memória veterotestamentária do “povo” evoca (*Dei Verbum*); apresenta-se prioritariamente como sujeito comunitário e orgânico, ao invés de uma sobreposição de poderes (*Lumen Gentium*); dispõe-se a novos relacionamentos com as sociedades e culturas (*Gaudium et spes*); além de retomar a índole necessariamente concelebrativa de sua ritualidade e vivência cultural (*Sacrosanctum Concilium*).

<sup>239</sup> Cf. BOROBIO, D., *Los ministerios en la comunidad*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999, p. 99.

<sup>240</sup> Cf. KLOPPENBURG, B., op. cit., p. 17.

transmissão de poderes individuais –, passando pela moldagem de uma sensibilidade participativa em toda a atividade eclesial – *leitourgía, martyria e diakonía* –, e chegando, *ad extra*, à substituição de atitudes de reserva e desconfiança pelo interesse em valores compartilhados – vide a tarefa ecumênica e do diálogo inter-religioso, bem como a exigência de interlocução com os mais variados setores da sociedade e da cultura.

Em outras palavras, a consciência de que a centralidade bíblica do “povo de Deus” revela um princípio essencial da dinâmica salvífica<sup>241</sup>, leva o concílio a propor linhas de aplicação da dimensão comunitária na disciplina eclesiástica, na práxis celebrativa e no posicionamento da Igreja frente ao mundo<sup>242</sup>.

A liturgia e as demais expressões eclesiais voltam, assim, a manifestar com vigor a própria razão bíblico-teológica de ser da Igreja: reunir para salvar. Enquanto manifestação mais imediata, frequente e universal desta condição da Igreja, a assembleia litúrgica volta a merecer no concílio a atenção e o destaque que já teve nos estágios iniciais da história cristã. A *Lumen Gentium*, no parágrafo vigésimo sexto, reconhece que nas assembleias locais estão presentes Cristo e a Igreja universal; no parágrafo vigésimo oitavo, adverte que o ministério presbiteral é exercido em Cristo “pastor e cabeça”, já que é sua a missão de congregar a família de Deus, como ocorre nas assembleias dos fieis.

A reunião cultural, no entanto, não é somente o sinal demonstrativo da condição comunitária da Igreja. Ela é a oportunidade celebrativa de aperfeiçoar suas relações horizontais e verticais. É o *locus* de uma renovada síntese da diversidade do corpo de Cristo e a rememoração permanente de sua vocação à comunhão e à missão. O artigo trinta e três da *Lumen Gentium* evoca esta realidade.

Na mesma linha, mas com um foco específico, o segundo enunciado implícito à concepção da Igreja como povo de Deus aborda o estado das interações entre as categorias de fieis que compõem a unidade eclesial. Reconhece que a “condição básica, a matéria prima, o elemento comum, o mais importante, a própria razão de ser do plano divino com relação à criatura humana<sup>243</sup>” é o seu ser membro do povo de Deus. Reside aí o fundamento compartilhado, a grandeza e a

<sup>241</sup> Cf. VAGAGGINI, C., op. cit., p. 251.

<sup>242</sup> Cf. ALMEIDA, A. J., *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 83.

<sup>243</sup> KLOPPENBURG, B., op. cit., p. 238.

novidade trazidas por Cristo, que elevam todos os batizados à mesma dignidade. Sem isso, mesmo que revestidos de todas as honrarias e encarregados dos ofícios sagrados da maior responsabilidade, os seres humanos nada seriam diante da salvação. A variedade dos ministérios hierárquico-pastorais e o reconhecimento obediente que estes merecem estão vinculados, antes de tudo, à pertença eclesial. Depois, ao crescimento e à edificação da comunidade, e não às prerrogativas ou privilégios pessoais<sup>244</sup>.

Dentro desta perspectiva, as interações entre todos os fieis deixam de ser unidirecionais, com partida do “vértice da pirâmide<sup>245</sup>”, para tornarem-se mais recíprocas<sup>246</sup>. De rígidas, estáticas e institucionais, mais estabelecidas sobre as diferenças hierárquicas que sobre a solidariedade batismal, elas transmutam-se em carismático compartilhamento da mesma missão. Sem deixar de resguardar as competências e responsabilidades individuais, as novas relações plasmam um só corpo integrado, equilibrado, mais dinâmico e flexível.

Sob este paradigma, a assembleia é chamada a exprimir durante a liturgia a harmoniosa integração de todos os membros do povo de Deus, no exercício de um mesmo culto e na participação equânime da mesma santificação. Quaisquer particularidades ministeriais observadas no arranjo assembleal devem ser expressão da provisão divina com que a comunhão dos fieis é dotada para sua edificação, conforme a recomendação paulina da primeira Carta aos Coríntios<sup>247</sup>. Mais adiante teremos a ocasião de reconsiderar este aspecto com maior atenção.

Retomando a investigação em esfera predominantemente litúrgica, convém ressaltar que os princípios eclesiológicos acima considerados não se encontram plenamente desenvolvidos na *Sacrosanctum Concilium*. Antes, aparecem em forma de intuições e esboços que esperam, ainda, o devido enfoque e sistematização. Mas, em se tratando de um documento que aborda a vida litúrgica da Igreja, e não diretamente a questão eclesiológica, a *Sacrosanctum Concilium*

<sup>244</sup> Cf. LG, n. 18.

<sup>245</sup> A concepção da Igreja amadurecida desde o início do segundo milênio até o Concílio Vaticano II remontava a um triângulo, em cujo vértice estava o papa, imediatamente seguido pelos bispos e presbíteros, que, por sua vez, apoiavam-se sobre a densa camada dos cristãos leigos. A vida religiosa ocupava um lugar “híbrido” entre a hierarquia e a “massa” dos batizados. As relações estabelecidas neste esquema regiam-se pela acentuada autoridade concentrada nas mãos dos membros da hierarquia e uma obediência resignada por parte dos religiosos e leigos.

<sup>246</sup> Cf. LG, n. 32; ALMEIDA, A. J., op. cit., p. 94.

<sup>247</sup> Cf. 1Cor 14,12.

alcança bom resultado. Mantém uma significativa coerência interna, bem aplicando às orientações pastorais os frutos de suas reflexões teológicas, além de adiantar as grandes linhas que formarão a madura imagem da Igreja do Vaticano II.

Algum autor observará a lacuna da impostação trinitária nos primeiros parágrafos da constituição litúrgica<sup>248</sup>. Outros, mais numerosos, lamentam a ausência de uma explícita referência pneumatológica no documento<sup>249</sup>. Não obstante, já se respira uma consistente eclesiologia de ruptura com o esquema monárquico e de reapropriação da noção de Igreja como comunhão. Assimilada previamente pelo Movimento Litúrgico e, assim, pela maioria dos padres convocados, esta grande intuição eclesiológica constituirá a plataforma doutrinal do texto conciliar litúrgico. G. Ruggieri defende ainda que foi graças à boa inspiração da *Sacrosanctum Concilium* que a duríssima tarefa operada pela *Lumen Gentium* de superar a velha “teologia do laicato” alcançou bom termo. Tudo parece improvável e teria sido inútil “se o horizonte litúrgico anterior fosse mantido<sup>250</sup>”.

Logo no capítulo primeiro da *Sacrosanctum Concilium*, ao tratar da “natureza da Sagrada Liturgia e sua importância na vida da Igreja”, o concílio inscreve o exercício do culto cristão no ordenamento histórico da salvação, mais precisamente no contexto da missão da Igreja. Isso significa que a liturgia decorre do querer salvífico de Deus, que se dá a conhecer e estabelece relações com o povo escolhido por meio de palavras e gestos. Na maturidade da história, do seio da Trindade, envia seu Filho, que associando em si a humanidade, revela-se o “Cristo de Deus”.

Eis que o detentor das esperanças coletivas de salvação, capaz de estabelecer a reconciliação definitiva, insere-se pessoalmente no curso dos acontecimentos de Israel, chamando-o à nova aliança. Ele mesmo, Cristo, realiza a perfeita síntese entre a liberdade e a fé-obediência do povo de Deus. Torna-se

<sup>248</sup> Cf. OÑATIBIA, I., op. cit., p. 44.

<sup>249</sup> Cf. MILITELLO, C., “Presenza ed azione dello Spirito Santo nell’assemblea liturgica: all’origine della ministerialità”. In: AAVV, *Per opera dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo nella liturgia*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, 1999, p. 148.

<sup>250</sup> RUGGIERI, G., “Cosa fu il Concilio e cosa può diventare”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), op. cit., p. 24.



agradável ao Pai e, finalmente, rende-lhe o culto perfeito: culto da fidelidade extrema, até a entrega da vida<sup>251</sup>.

A partir de então, rompe-se o véu da insuficiência dos meios salvíficos – lei e sacrifícios – e caduca a “máquina” que os fazia funcionar. Toda a assembleia do povo de Deus agora tem acesso ao “Santo dos Santos” no templo destruído do corpo do Filho encarnado. Dormente e transpassado, este santuário parece não ter resistido à profanação da cruz. A secreta pulsação do Mistério Pascal na sexta-feira santa, entretanto, já compõe as novas sinfonias e providencia as luzes que cantarão e alumiarão o novo culto. O regime dos sinais figurativos esgotou-se e cede lugar ao dia do sinal-acontecimento.

Com o olhar voltado para este devir e inspirado pelo lirismo teológico dos Santos Padres, o concílio fala do nascimento da Igreja do lado aberto de Cristo, como “sacramento admirável” para os novos tempos<sup>252</sup>. Quer dizer: do “sacramento primordial” – a humanidade de Cristo – transplanta-se na humanidade redimida a possibilidade de um real encontro com a salvação de Cristo: a Igreja<sup>253</sup>.

Esta identificação visceral entre Cristo e a Igreja não é neutra e teórica. Comporta desdobramentos de ordem prática e pastoral. Assim, a *Sacrosanctum Concilium* encadeia o envio de Cristo para o cumprimento da obra da redenção e o envio dos apóstolos. Por meio deles, núcleo original e magisterial do novo Israel, o povo de Deus recebe a missão de anunciar e levar a efeito a salvação, celebrando os sacramentos<sup>254</sup>.

Constituir assembleias para o memorial celebrativo da Páscoa de Cristo tornou-se, então, o núcleo vital de toda a atividade eclesial, a meta do anúncio missionário e do serviço pastoral. Em sentido reverso, é também destas assembleias pascais que a Igreja parte, revigorada, para prosseguir no empenho evangelizador, ordenado a “conseguir que todos os que se tornaram filhos de Deus pela fé e pelo batismo, se reúnam em assembleia, louvem a Deus na Igreja, participem no sacrifício e comam a ceia do Senhor<sup>255</sup>”.

<sup>251</sup> Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento do nosso encontro com Deus. Estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 37.

<sup>252</sup> Cf. SC, n. 5.

<sup>253</sup> Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento do encontro com Deus*, p. 51.

<sup>254</sup> Cf. SC, n. 6.

<sup>255</sup> SC, n. 10.

Com efeito, no *coetus*<sup>256</sup> eucarístico dá-se o dom e o triunfo de Cristo. Em outras palavras, consuma-se a salvação. Por isso mesmo, a *Sacrosanctum Concilium* evidencia uma presença densa e multiforme de Cristo nos elementos constituintes da ação litúrgica: o sacrifício, a pessoa do ministro ordenado, as espécies eucarísticas, os sacramentos, a palavra das Escrituras e a assembleia reunida que ora e salmodia<sup>257</sup>. Mesmo não sendo uma formulação inédita, pois já comparece na *Mediator Dei*, ela conserva uma relevância ímpar por insistir na perspectiva integral da presença crística nos sinais e sinaxes litúrgicas. Concorre, assim, para desmontar aquela histórica fixação na “presença real” de Cristo somente nos fragmentos eucarísticos, que conduz a uma série de desequilíbrios, entre os quais, a altíssima valorização dos sinais sacramentais e o insuficiente reconhecimento da sacramentalidade da palavra de Deus proclamada. Com o peso de uma declaração conciliar, a Igreja vê seu foco detector da presença de Cristo ampliado sobre todo o acontecimento celebrativo.

Em vista de nosso objeto de estudo, merecem destaque duas afirmações contidas na exposição acima: a efetividade com que se dá a salvação na ação litúrgica e o caráter comunitário que a contextualiza. Para a abordagem da primeira afirmação, é preciso constatar, de partida, que a teologia do concílio não dá margem para qualquer concepção gnóstica<sup>258</sup> ou de fundo “intelectualístico” da realização da salvação na liturgia e da participação da Igreja neste acontecimento. Tudo vem apresentado de forma muito concreta, como, em última análise, é também a própria obra da redenção: “não um objeto, nem um conceito, mas uma pessoa – Jesus Cristo<sup>259</sup>”.

Em decorrência, a inteira comunidade eclesial, enquanto a expressão palpável da reunião salvífica<sup>260</sup>, é qualificada soteriologicamente pela ação de Cristo na liturgia. Suas assembleias são visitadas pessoalmente pela salvação, que se difunde, também, nas relações humano-eclesiais que a fé estabelece durante o

<sup>256</sup> Termo usado originalmente por Tertuliano que acentua a dimensão salvificamente penetrante da assembleia litúrgica: Cristo “possui” a Igreja reunida, gerando mártires e testemunhas (cf. BASURKO, X., op. cit., p. 163).

<sup>257</sup> Cf. SC, n. 7.

<sup>258</sup> Referimo-nos aqui tão somente à ênfase cognoscitiva da doutrina gnóstica.

<sup>259</sup> MARINI, P., “Primum, celebrare”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), op. cit., p. 37.

<sup>260</sup> Cf. CONGAR, Y. M. J., “La Iglesia, pueblo sacerdotal”, p. 54.

culto<sup>261</sup>. Trata-se, pois, de uma “graça encarnada”, à qual se acede nos horários marcados das reuniões assembleais, nos espaços dedicados a esta finalidade e nas expressões humanas que preenchem estes encontros<sup>262</sup>.

O corpo de Cristo, portanto, continua necessário para que a salvação atinja nossa humanidade. Afinal, a Encarnação não foi uma opção transitória ou de caráter meramente funcional. Ela expressa o ser-agir de Deus no Filho, o estabelecimento de uma comunicação definitiva<sup>263</sup>. Mas, nestes tempos pós-Ascensão, quando sua corporeidade histórica não é mais tangível, cabe à assembleia litúrgica manifestar e viabilizar o encontro com a salvação segundo nossas categorias espaço-temporais, pois não nos resta outra forma de experimentá-la senão através da nossa extensão física. J. Corbon exprime assim o entendimento da questão:

O movimento de fundo da liturgia vai do corpo de Jesus, crucificado e ressuscitado, para o corpo “total” de Cristo glorificado. Com efeito, o impulso da compaixão divina não pode apoderar-se da nossa morte e comunicar-nos o seu amor a não ser que tome corpo em nós. É sempre no seu corpo que o Verbo “vem” para salvar os homens. Não apenas por ocasião da sua primeira vinda na carne e da sua segunda vinda na glória, mas também no tempo da *kenose* em que vivemos. A liturgia eterna, que Jesus celebra na sua Ascensão e que se concretiza na sua Igreja, penetra o nosso mundo de morte para lhe dar vida; mas o lugar desse encontro e o seu eixo de luz são sempre o corpo de Cristo<sup>264</sup>.

De fato, é na liturgia que a corporeidade salvífica atinge sua expressão mais imediata nos tempos da Igreja. O povo de Deus reunido para o culto é a primeira e mais elementar contrapartida humana para a iniciativa divina de, simultaneamente, convocar e salvar. Ademais, toda a teologia da Igreja como corpo de Cristo condensa-se no acontecimento de cada assembleia litúrgica, quando a unidade e a multiplicidade integram-se efetivamente. E mesmo as

<sup>261</sup> Valemo-nos da autoridade da clássica obra de E. Schillebeeckx para endossar o quanto afirmamos: “A corporeidade de Jesus deixou nossa vida terrestre como meio direto de comunicação [com a salvação]. (...) Cristo torna sua presença ativa de graça visível e palpável entre nós, não diretamente por sua própria corporeidade, mas prologando, por assim dizer, sua corporeidade celeste sobre a terra, em formas de manifestação visíveis, que exercem entre nós a ação de seu corpo celeste. São, precisamente, os sacramentos prolongamento terrestre do ‘corpo do Senhor’. É concretamente a Igreja” (SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento do encontro com Deus*, p. 45).

<sup>262</sup> Cf. GRILLO, A., “La liturgia cristiana dal Movimento Liturgico ai giorni nostri”. In: GRILLO, A. – VALENZIANO, C., *L'uomo della liturgia*. Assisi: Cittadella, 2007, p. 58; Cf. VAGAGGINI, C., op. cit., p. 272.

<sup>263</sup> Cf. GRESHAKE, G., op. cit., p. 381.

<sup>264</sup> CORBON, J., *A fonte da liturgia*. Lisboa: Paulinas, 1999, p. 65.

contingências experimentadas por essas assembleias, quais os desencontros, a rudeza e a mediocridade de seus membros, sua pouca capacidade testemunhal ou o entrelaçamento deficiente dos elementos litúrgicos e comunicativos não inviabilizam a realização da salvação. Antes, fazem-na triunfar com mais força naquela liturgia excessivamente concreta e escandalosamente pascal<sup>265</sup>.

A segunda afirmação que nos interessa no parágrafo sétimo da *Sacrosanctum Concilium* diz respeito à presença de Cristo na reunião dos cristãos. Não é somente o sacrifício ritualizado que supõe uma aproximação extraordinária de Cristo, mas todo o seu contexto celebrativo. O fator comunitário, deste modo, não pode ser separado do acontecimento salvífico celebrado. Ele é quem assegura que a Igreja está presente à ação sagrada. A evidência de tal fator conecta a obra litúrgica da Igreja com toda a obra redentora que, insistimos, consiste numa grande convocação divina em Jesus Cristo para a nova aliança.

É à comunhão dos fieis que se diz: “tomai e comei; tomai e bebei”. Por mais que cada indivíduo represente toda a comunidade eclesial, não deixará de ser anômalo que alguém venha a celebrar em solidão a salvação que o atinge, necessariamente, pela via comunitária. Aliás, é este o contexto para que o documento litúrgico faça sua mais explícita declaração sobre a natureza comunitária da celebração cristã. Diz assim o parágrafo vinte e seis:

As ações litúrgicas não são ações privadas, mas celebrações da Igreja, que é “sacramento de unidade”, povo santo reunido e ordenado sob a direção dos bispos. Por isso, estas celebrações pertencem a todo o corpo da Igreja, manifestam-no e implicam-no; mas atingem a cada um dos membros de modo diferente, conforme a diversidade de ordens, dos ofícios e da atual participação<sup>266</sup>.

O parágrafo seguinte aplica a constatação:

Sempre que os ritos implicam, segundo a natureza particular de cada um, uma celebração comunitária, com a presença e ativa participação dos fieis, inculque-se que esta deve preferir-se, à medida do possível, à celebração individual e quase particular<sup>267</sup>.

<sup>265</sup> Cf. MARTMORT, A. G., “Estrutura e leis da celebração litúrgica”, p. 100.

<sup>266</sup> SC, n. 26.

<sup>267</sup> SC, n. 27.

Estamos diante de uma articulação muito característica do Vaticano II. Afeito às noções de sacramento e comunhão, ele reconhece na estrutura essencial da liturgia o atributo comunitário que perpassa tudo o que diz respeito ao povo de Deus<sup>268</sup>. É justamente este o culto que corresponde a uma Igreja-comunhão, identificada com o Israel da maturidade dos tempos. Seria incompreensível, além de teologicamente incoerente que, reconhecendo-se salva como “povo”, em aliança coletiva, a Igreja celebrasse tal salvação por cada fiel, em separado<sup>269</sup>. O sujeito integral das ações litúrgicas não pode ser outro que toda a Igreja, na sublime vocação que lhe corresponde de sinalizar e realizar o Reino de Deus, a começar da convivência fraterna e solidária de sua práxis celebrativa.

Ao longo de toda a *Sacrosanctum Concilium* reverbera o pronunciamento do parágrafo vinte e seis, sob a forma de insistentes apelos e recomendações à participação de todo o povo de Deus na ação sagrada. A propósito, esta é a “preocupação suprema do concílio no tocante à questão litúrgica<sup>270</sup>”, como teremos ocasião de desenvolver adiante.

Mas não é somente se referindo à participação dos fieis que a natureza comunitária da liturgia é reproposta. O parágrafo noventa e nove da constituição litúrgica, por exemplo, exorta sobre a necessidade de um esforço sempre renovado para a recitação coral do Ofício Divino. Em se tratando da “voz de todo o corpo místico a louvar publicamente”, não se deve deixar desaparecer a índole comunitária da “oração oficial” da Igreja, em especial se as razões resumem-se ao conformismo e ao comodismo<sup>271</sup>.

O concílio ainda adverte sobre as justas responsabilidades no estabelecimento e na aprovação do culto litúrgico. Dirá que tais ações competem à autoridade da Igreja<sup>272</sup>, no intuito de prevenir que a liturgia seja tirada do contexto verdadeiramente eclesial. A liturgia, por sua natureza comunitária e por ser ação salvífica de Cristo, não pode restringir-se a oração de indivíduos, de suas

<sup>268</sup> Cf. VOLK, H., op. cit., p. 42.

<sup>269</sup> A. Beckhäuser anota em comentário ao parágrafo 27 da *Sacrosanctum Concilium* que não se questiona tanto a validade da ação litúrgica celebrada sozinho, mas seu sentido. É difícil não reconhecer que desta forma o sinal sensível e significativo da celebração fica prejudicado (cf. BECKHÄUSER, A., *Sacrosanctum Concilium: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 50).

<sup>270</sup> OÑATIBIA, I., op. cit., p. 49.

<sup>271</sup> Cf. VOLK, H., op. cit., p. 45.

<sup>272</sup> Cf. SC, n. 22.

inspirações particulares, seus sentimentos e suas necessidades pessoais. Ela os abraça, mas inserindo-os no amplo panorama da oração eclesial e da história salvífica.

Esta observação nos dá ocasião para uma reflexão conclusiva. As duas grandes linhas que predominam nesta introdução à teologia da assembleia litúrgica na *Sacrosanctum Concilium* convergem para um mesmo sentido: a objetividade da ação divina na liturgia. A convicção de que é Cristo quem, no sacramento do seu corpo e nos sacramentos – portanto, em realismo sacramental e comunitário –, preside a ação salvífico-litúrgica, imuniza o culto cristão de qualquer pretensão subjetivista<sup>273</sup>. A liturgia não é domínio de indivíduos e nem mesmo da soma dos indivíduos, como poderia ser, muito superficialmente, compreendida a Igreja. É dom e delegação deliberada do Senhor à comunhão dos fieis identificados com a proposta de salvação em Cristo.

A liturgia exige não uma “assembleia qualquer”, como um amontoado de pessoas que se crê investido de plena autonomia para determinar os rumos do culto, de acordo com suas opções e interesses, não raro imediatistas e individualistas. Menos ainda se esta presumida arbitrariedade provém do indivíduo e do seu juízo particular, crendo-se representante do bem comunitário. A liturgia ativa outra tipologia de assembleia, que foge a ideias fáceis e fracas de participação, envolvimento e livre-arbítrio. F. Taborda, referindo-se aos sacramentos, mas abrangendo toda a vida litúrgica, afirma:

Se os sacramentos radicam em Cristo, a Igreja não é senhora, mas servidora dos sacramentos. Essa verdade é expressa pelo Concílio de Trento ao declarar que a Igreja não pode mudar a “substância dos sacramentos”. A “substância dos sacramentos” não é o gesto simbólico (rito; matéria e forma), mas sua significação, seu sentido que é o sentido mesmo da práxis de Jesus. (...) Significa a impossibilidade de a Igreja se estruturar ou modificar por si mesma, pelas veleidades dos homens que a constituem. Ela tem que ser fiel ao Caminho instituído por Cristo, do qual os sacramentos são a celebração<sup>274</sup>.

A assembleia que acolhe o evento salvífico na liturgia é a comunidade associada a Cristo, que se submete a suas escolhas essenciais e intenciona celebrar exatamente aquilo que a Igreja inteira, enviada por ele, faz quando celebra.

<sup>273</sup> Cf. VAGAGGINI, C., op. cit., p. 109.

<sup>274</sup> TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 120.

O discernimento sobre as modalidades e expressões simbólicas convenientes à celebração do mistério de Cristo deve, portanto, ser cercado de responsabilidade, sentido eclesial e consciência teológica. Mas, também não pode ser excessivamente lento e apegado aos acidentes culturais. A dinâmica missionária da Igreja requer que a liturgia acompanhe sua inserção nas culturas, como dirá o parágrafo trinta e sete da constituição litúrgica.

A articulação entre o objetivo e o subjetivo interessa à assembleia para que ela não arrogue direitos que não têm, assim como não retroceda no caminho legítimo e original que o concílio lhe abriu. A assembleia é a instância necessária para que o mistério de Cristo nos alcance pela liturgia. Entretanto, não se pode fazer de cada assembleia uma mônada auto-gestora e independente do contexto histórico-salvífico que se prolonga na vida e na comunhão da Igreja universal. Para ser sinal local de unidade e salvação, a assembleia não pode descuidar de sua responsabilidade maior: ser sinal da Igreja inteira, “sinal e instrumento da união íntima com Deus e de todo o gênero humano<sup>275</sup>”. União decerto consagrada pelo exercício do sacerdócio de Cristo na comunhão dos fieis, como veremos a seguir.

## 4.2

### Vida e culto na assembleia do povo sacerdotal

Conforme já pudemos evidenciar, dentre os pressupostos teológicos que atravessam todo o “organismo” das constituições, decretos e declarações conciliares, conferindo-lhes integridade e coesão, sobressai-se a categoria “povo de Deus”. Ela estabelece um novo marco referencial para a compreensão da Igreja, ao lado de outras imagens bíblicas<sup>276</sup> e da impostação sacramental-mistérica assumida pelo Vaticano II.

---

<sup>275</sup> LG, n. 1.

<sup>276</sup> Redil, rebanho, lavoura, campo, vinha, edifício, casa, família, tenda, templo, cidade, Jerusalém celeste e esposa, por exemplo (cf. LG, n. 6).

Desta forma, o concílio opta pela superação da noção de “sociedade desigual”, caracterizada pela supervalorização das diferenças entre os membros do corpo de Cristo quanto ao grau de participação nas funções de governo e ensino<sup>277</sup>. Em seu lugar, com a eclesiologia do povo de Deus, é reconhecida a precedência das relações de solidariedade na vocação cristã e de compartilhamento da missão evangelizadora, radicadas na inserção batismal. O próprio arranjo textual da *Lumen Gentium* sugere esta sensibilidade teológica integradora: o capítulo que trata da hierarquia é precedido pelo capítulo sobre a Igreja como povo de Deus.

Intrínseca à compreensão bíblico-teológica de “povo de Deus” é a ideia de “povo sacerdotal”. O livro do Êxodo (19,6) insere, no contexto da paradigmática assembleia do Sinai, este componente sacerdotal coletivo. Assim como em Israel configurou-se uma porção sacral e separada do resto do povo – o clã sacerdotal –, com a finalidade de amplificar a voz de Deus e oferecer sacrifícios de renovação da aliança, o conjunto do povo de Deus haveria de assumir, perante toda a humanidade, esta mesma função, no âmbito do universal desígnio de salvação<sup>278</sup>.

No entanto, a irrupção do evento Cristo elevou estas realidades salvíficas à condição de um desvelamento e uma realização extraordinários, um verdadeiro salto de qualidade. Todo o sacerdócio da antiga aliança, tanto o exercido pelos quadros ministeriais do templo, como aquele vasto do povo de Deus, converge para ele, o Messias, em caráter pleno, definitivo e irrepetível. O quarto Evangelho (cf. Jo 17,9.17-19) e a Carta aos Hebreus (cf. Hb 9,11-28) elaboram esta síntese cristológico-sacerdotal ainda na aurora do cristianismo<sup>279</sup>.

No Mistério Pascal, Cristo consuma o sacerdócio oferente e reconciliador que exerceu no arco completo de sua trajetória histórica, integrando perfeitamente a opção fundamental e as opções intermediárias que se lhe impuseram. Com

<sup>277</sup> Cf. ALMEIDA, A. J., op. cit., p. 81.

<sup>278</sup> Cf. BAROFFIO, B., op. cit., p. 1030.

<sup>279</sup> O capítulo dezessete de João pressupõe uma concepção sacerdotal do “sim” de Jesus, na medida em que evoca a entrega do “servo de Iahweh” por aqueles que o Pai lhe deu. Com efeito, os sacerdotes do Antigo Testamento reconciliam o povo com Deus por meio de sacrifícios de expiação. O “servo” assume esta tarefa, mas outorga uma novidade absoluta aos cânones cultuais: entrega sua própria vida. A Carta aos Hebreus lê a entrega de vida e morte do Cristo como o sacrifício insuperável, perfeito. Ele é, portanto, o sacerdote definitivo, que faz re-partir toda a história da comunhão com Deus (cf. MALNATI, E., *I ministeri nella Chiesa*. Milano: Paoline, 2008, p. 46-51; VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Santuário, 2001, p. 146-153).



feito, vida, morte e ressurreição harmonizam-se na resoluta decisão de Jesus em levar a fé-obediência ao Pai às últimas consequências, abrindo um caminho de salvação. É o que se pode reconhecer nesta brevíssima apresentação da cristologia sacerdotal do Novo Testamento: “o Filho, sumo sacerdote, vem ao mundo para cumprir a vontade do Pai e com a ressurreição entra no santuário celeste para realizar, de uma vez por todas, o solene rito da expiação mediante seu sangue<sup>280</sup>”.

Assim sendo, na entrega total de Jesus, confessado como Cristo, o ofício sacrificial do templo e o serviço santificador da comunidade de Israel encontram pleno desempenho. Tal transição é percebida pela identificação do gesto oblato do Crucificado com a moldura arquetípica do “Servo de Iaweh” (cf. Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12), ainda no contexto da comunidade primitiva. Neste personagem enigmático, considerado por muitos exegetas a representação da assembleia ideal de Israel, constituída por profetas, pobres piedosos e fiéis zelosos, o povo eleito é instado a exercer seu sacerdócio nacional, sacrificando-se pela salvação dos ímpios. As diversas releituras dos cânticos do “Servo de Iaweh” no curso da história fizeram com que a expectativa pelo cumprimento deste culto expiatório adquirisse contornos escatológicos e messiânicos, compatíveis somente com o advento do representante santo da raça de Israel – o Cristo<sup>281</sup>.

Entre a ação salvífica de Cristo e a vocação-missão do povo de Deus, portanto, há uma imbricação altamente simbólica e significativa, que já nos ocupou no item anterior. Tanto que o desenrolar do plano salvífico em Cristo é perpassado de um nítido filão comunitário-assembleal, em conexão com toda a revelação veterotestamentária. Interessa-nos, por ora, demonstrar a quadratura sacerdotal desta relação, em vista do exercício sacerdotal da inteira assembleia cristã.

Temos, assim, de reconhecer que, ao abraçar a missão do “Servo de Iaweh”, Cristo não isenta Israel de sua responsabilidade. Antes, inaugura o tempo graciosamente favorável em que o novo povo de Deus, estendido a todas as nações, dá forma a um verdadeiro “reino de sacerdotes” (cf. Ap 1,6). Cabe-lhe,

<sup>280</sup> AMATO, A., *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*. Bologna: EDB, 1999, p. 204. Sobre o sentido do “sangue”, para não recairmos numa teologia de satisfação expiatória “jurídica”, convém conferir o texto de F. Varone: “o ‘sangue’ é a vida de Jesus mergulhada em todo o absurdo dramático da dimensão humana” (VARONE, F., op. cit., p. 148).

<sup>281</sup> Cf. AMATO, A., op. cit., p. 132.

portanto, realizar, por sinais sensíveis, a “santificação dos homens” e prestar a Deus o “culto público e integral”<sup>282</sup>.

A Primeira Carta de Pedro é o texto do Novo Testamento que estabelece com maior clareza este vínculo entre a Igreja, chamada pelo autor da carta de “povo de Deus”, e o sacerdócio de Cristo (cf. 1Pd 2,4-10). Sua lógica é simples: aqueles que acolheram o anúncio do Evangelho e foram, pelo batismo, “mortos e ressuscitados” com Cristo, para constituírem uma assembleia santa, são os encarregados de perpetuar os efeitos da redenção na história, através de um culto espiritual<sup>283</sup>. Não se trata, decerto, de oferecer rituais mais ou menos elaborados, continuadores dos sacrifícios antigos, que se justifiquem em si mesmos. Trata-se, antes, da assimilação de uma atitude sacerdotal vital e comunitária.

A participação do povo reunido pela convocação pascal na obra de Cristo-Sacerdote é tão importante para a teologia do Vaticano II, que as mesmas citações da Primeira Carta de Pedro relativas ao sacerdócio dos cristãos comparecem, pelo menos, em quatro documentos distintos – *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Apostolicam Actuositatem* e *Presbyterorum Ordinis*. Isto demonstra, sem dúvida, a preocupação dos padres conciliares em estabelecer nexos fecundos entre os temas refletidos pelo concílio. Mas, no caso específico das repetidas citações da Carta de Pedro, percebe-se um empenho particular em superar o reducionismo eclesiológico então vigente, com a restrição da ideia de sacerdócio à hierarquia. Diz o solicitado texto neotestamentário:

Chegai-vos a ele, a pedra viva, rejeitada, é verdade, pelos homens, mas diante de Deus eleita e preciosa. Do mesmo modo, também vós, como pedras vivas, prestai-vos à construção de um edifício espiritual, para um sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais agradáveis a Deus por Jesus Cristo. (...) Mas vós sois uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade, a fim de que proclameis as excelências daquele que vos chamou das trevas pra sua luz maravilhosa, vós que outrora não éreis povo, mas agora sois povo de Deus, que não tínheis alcançado misericórdia, mas agora alcançastes misericórdia<sup>284</sup>.

<sup>282</sup> SC, n. 7.

<sup>283</sup> Cf. MALNATI, E., op. cit., p. 26.

<sup>284</sup> 1Pd 2,5-6;9-10.

O autor inspirado afirma que a inteira assembleia do povo de Deus é quem constitui o “edifício” pneumatológico<sup>285</sup> em vista de um sacerdócio santo, cuja tarefa é dedicar sacrifícios espirituais a Deus. Já associada a Cristo, que a fez passar das “trevas” para a “luz maravilhosa”, esta assembleia é convidada a desdobrar a graça recebida em um serviço cultual unânime e compartilhado, oferecido no Espírito, por Jesus Cristo. Sem dúvida, é um culto parcial e relativo, marcado pela transitoriedade da condição histórica dos batizados, realizado à semelhança daquele perfeito, de Cristo. Mas, uma semelhança sacramental e ontológica, possível pela incorporação de todo o povo redimido nele<sup>286</sup>.

Sob esta ótica, qual seria o lugar do sacerdócio hierárquico? Legítimo desde a eleição e envio dos apóstolos pelo próprio Verbo encarnado, o múnus sacerdotal da hierarquia insere-se na relação direta com as necessidades do inteiro povo de sacerdotes, sem, contudo, substituir-lhe<sup>287</sup>. De forma sutil, mas essencial – a ponto de imprimir caráter<sup>288</sup> –, a configuração com Cristo do sacerdote ordenado diferencia-se daquela de todos os outros batizados por uma especificação de missão, de serviço e de espiritualidade<sup>289</sup>.

O parágrafo décimo da *Lumen Gentium* fala em “modos diversos de participação no único sacerdócio de Cristo”. Um dos modos corresponde ao tornar visível a “cabeça do corpo”, isto é, seu princípio santificador e orientador. É o caso do ministério ordenado. O outro modo corresponde ao integrar o corpo vivo de Cristo, essencialmente associado à sua ação cultual na Igreja para louvar ao Pai. É o caso da ampla assembleia dos fieis. Em outras palavras: a vocação-missão do ministro ordenado é exercício do pastoreio do Senhor na organização e na presidência do povo sacerdotal, enquanto o sacerdócio de todos os fieis é o cultivo da união com o corpo eclesial e do testemunho de vida cristã.

Ordenados um para o outro, como diz o mesmo parágrafo décimo da *Lumen Gentium*, ministério hierárquico e sacerdócio régio encontram-se e

<sup>285</sup> O reconhecimento da ação própria do Espírito Santo na sucessão dos acontecimentos salvíficos faz com que o Novo Testamento identifique o adjetivo “espiritual” não mais em sentido lato, mas sempre em referência ao Pneuma divino (Cf. MILITELLO, op. cit., p. 145).

<sup>286</sup> Cf. MARTÍN, J. L., *No Espírito e na verdade*, v. I, p. 68.

<sup>287</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II, “Decreto Presbyterorum Ordinis sobre o ministério e a vida dos presbíteros”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001, n. 2 (a partir deste ponto, a referência a este documento será feita pela sigla “PO”).

<sup>288</sup> Cf. BOROBIO, D., op. cit., p. 185.

<sup>289</sup> Cf. MALNATI, E., op. cit., p. 191.

interagem na reunião da assembleia litúrgica. Neste acontecimento privilegiado, o corpo de Cristo manifesta que sua constitutiva e compartilhada condição sacerdotal não é estática, estanque, justaposta ou anuladora das particularidades. Pelo contrário, é dinâmica, interativa, dialógica, orgânica, capaz de transcender a pura consciência da fé para compor uma imagem viva e efetiva do “edifício espiritual”.

Em assembleia, exercendo o serviço litúrgico da presidência, o ministro ordenado corresponde a uma precisa necessidade do povo de Deus reunido, que sendo inteiramente sacerdotal, não é, porém, auto-referenciado, anárquico e autônomo. O presidente “está ‘à cabeça’ da assembleia como Cristo é a cabeça da Igreja<sup>290</sup>”. A assembleia celebrante não pode perder de vista a “lógica do dom” que permeia toda a história da sua redenção, nem pode prescindir da consciência de que é Deus quem toma a iniciativa para a convocação salvífica da humanidade<sup>291</sup>. Assim, no cristão batizado e, por isso, investido do sacerdócio comum, que, pelo sacramento da ordem, identifica-se com Cristo para congregar o novo povo de Deus e oferecer, em seu nome, o sacrifício da nova aliança, resplandece um valioso sinal da economia da salvação, cujo princípio é a primazia e a gratuidade de Deus.

De sua parte, contudo, toca ao ministro ordenado reconhecer o estatuto teológico, eclesial e litúrgico da assembleia à qual preside. Os fieis reunidos para a ação de graças no memorial da Páscoa constituem mais que uma massa inerte que assiste o atuar da graça salvífica. Esta assembleia é expressão sacramental de um inteiro povo sacerdotal, que no testemunho de vida e no louvor traduz o carisma recebido de participar da santificação do mundo. Mesmo o sacerdócio ordenado está tão vinculado à comunhão do povo de Deus e sua compartilhada natureza sacerdotal que, em desconsiderá-los, desfigura-se a feição ministerial específica construída pelo sacramento da ordem<sup>292</sup>.

Logo, é na assembleia e pela assembleia que as interações entre sacerdócio régio e sacerdócio ministerial são reconhecidas, desenvolvidas e manifestas. Se o corpo de Cristo não se reúne, não dimensiona espaço-temporalmente toda a

<sup>290</sup> AAVV, “Presidir la asamblea: un ministerio fundamental”. In: *Dossiers* 69 (1996), p. 96.

<sup>291</sup> Cf. BOROBIO, D., op. cit., p. 242.

<sup>292</sup> AAVV, “Presidir: por que? Cómo?”. In: *Dossiers* 69 (1996), p. 85.

riqueza de sua vocação salvífica, sacramental e sacerdotal<sup>293</sup>. Compete, pois, à Igreja fazer tangível sua condição de “raça eleita”, “sacerdócio real”, “nação santa” e “povo de particular propriedade” (cf. 1Pd 2,9) ao mesmo tempo em que, na assembleia litúrgica, realiza-se na comunhão e dispõe-se à missão. É congregada em sagrada assembleia que a Igreja resplandece como o “estandarte erguido diante das nações, sob o qual os filhos de Deus dispersos possam reunir-se, para que haja um só rebanho e um só pastor<sup>294</sup>”.

Convém novamente ressaltar que o ponto de partida da ampla solidariedade sacerdotal do povo de Deus é a inserção em Cristo pelos sacramentos de iniciação. Estes não tomam de *per si* cada um dos iluminados para estabelecê-los em relação solitária com a redenção, mas inserem os cristãos na comunhão salvífica e habilitam-nos para a assembleia litúrgica. M. Campatelli exprime esta convicção de maneira lapidar: “Não existe nenhuma participação no mistério de Cristo que seja individual: depois de Pentecostes, Cristo é inseparável de seu corpo eclesial, cuja salvação não é individual nem coletiva, mas em comunhão<sup>295</sup>”.

Em cada indivíduo alcançado pela iluminação do batismo e agregado ao povo sacerdotal, inscreve-se uma forma existencial comunal. Viver a unidade com o corpo de Cristo não é um *optional*, mas se torna condição para a eficácia sacerdotal de sua vocação ou, ainda mais profundamente, uma necessidade vital, como diz Santo Agostinho: “separado do corpo, cada membro conserva sua forma, mas não tem vida<sup>296</sup>”.

Através da iniciação cristã, ademais, vem estabelecida a decisiva e promissora sinergia entre iniciativa divina e acolhida humana. Impossível pensar em qualquer capacidade sacerdotal do povo de Deus senão neste encontro entre a liberdade em si mesma, a divina, e a liberdade doada, mas real, do espírito humano. Tal processo sinérgico acontece gradualmente, nas etapas do itinerário de iniciação e no amadurecimento de fé exigido pelo discipulado cristão.

<sup>293</sup> Cf. TRIACCA, A. M., “Presenza ed azione dello Spirito Santo nell’assemblea liturgica”. In: MAQUEDA, A. L. (org.), *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011, p. 94.

<sup>294</sup> SC, n. 2.

<sup>295</sup> CAMPATELLI, M., *O Batismo: cada dia às fontes da vida nova*. Bauru: Edusc, 2008, p. 33.

<sup>296</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, “Sermão 268”. In: AL, p. 952.

Assim é que o Espírito Santo, encontrando a abertura da fé no coração do catecúmeno – ou dos pais da criança a ser batizada –, enxerta-o em Cristo. Além de comunicar ao próprio indivíduo a existência nova e redimida compartilhada por todos os membros do povo de Deus, o *Pneuma* faz crescer a energia espiritual de todo o corpo eclesial, na medida em que lhe acrescenta um novo membro espiritualmente capacitado.

A seguir, o neófito, confirmado com uma especial unção do Espírito, é cumulado de todos os dons e carismas necessários para seu crescimento na vida de fé. É este, de fato, o específico do sacramento da crisma: unir o espírito do batizado ao Espírito de Cristo para uma relação sempre nova com o Pai. Nesta relação, as duas vontades – a divina e a humana –, livres e conscientes, interpenetram-se e forjam uma cooperação fecunda, transformadora, cheia de compromissos salvíficos compartilhados. “E o primeiro de todos é a energia sacerdotal; por ela o confirmado poderá, desde agora, celebrar a divina liturgia e tornar-se cooperador das energias sacramentais que vão animar o seu êxodo em direção ao Reino<sup>297</sup>”.

A assembleia dos batizados já nasce, por isso, qualificada pelo efetivo perfil sinérgico e sacerdotal de cada um de seus membros. Ao reunirem-se, no entanto, eles manifestam de maneira insuperável o sacerdócio do inteiro corpo de Cristo, que agora se identifica com a viva comunhão da Igreja. O exercício sacerdotal de cada cristão, através da vivência quotidiana do Evangelho do amor e da paz, do culto interior e do testemunho perseverante, não é consumado senão na assembleia do povo sacerdotal, que faz a solene ação de graças pelo Mistério Pascal do sumo e eterno sacerdote.

A assembleia celebrante revela-se, deste modo, paradoxal: por um lado, é a expressão mais alta e necessária do acontecimento salvífico, e por isso é “comunidade de salvação”, com uma indispensável vocação sacerdotal; por outro lado, é “comunidade provisória”, reenviada ao serviço sacerdotal nas realidades terrenas e humanas onde os cristãos se inserem<sup>298</sup>. Sua reunião constante edifica a Igreja e franqueia a toda a humanidade a possibilidade de atender à convocação salvífica do Senhor<sup>299</sup>. Ao mesmo tempo, porém, rege-se pelo signo da dispersão

<sup>297</sup> CORBON, J., op. cit., p. 127.

<sup>298</sup> Cf. TRIACCA, A. M., op. cit., p. 91.

<sup>299</sup> Cf. SC, n. 2.

missionária, do empenho caritativo e da necessidade contínua de fazer estrada no seguimento de Cristo<sup>300</sup>.

Ora, na fonte e no desenvolvimento de todo este dinamismo sacerdotal da assembleia cristã está a ação vivificadora do Espírito Santo. De fato, é Ele quem consagra os sacerdotes e impinge-lhes a inesperada sinergia com as intenções divinas. É ele quem dá pureza e eficácia ao coração e às mãos sacerdotais, para que tenham um sacrifício agradável à divindade. É ele, ainda, o fogo, que, ao ser invocado, consome e transforma toda oferta dirigida a Deus, além de santificar os que a oferecem<sup>301</sup>.

Tão intensa e versátil participação do Espírito no exercício sacerdotal do povo de Deus explica-se pela tarefa que é confiada ao *Pneuma* para a execução do desígnio salvífico: fazer o dom contínuo da vida divina, conformando cada pessoa humana à plenitude do mistério de Cristo<sup>302</sup>. Isto quer dizer: ao Espírito toca conduzir uma obra ininterrupta, que tem início nos sacramentos iniciáticos, mas só verá conclusão quando da inserção de toda a humanidade no Cristo total do fim da história. Sua ação não é pontual, restrita ou categorizada, mas ampla e envolvente.

É o que se verifica na constituição da assembleia do povo sacerdotal. Antes que venha a exercer suas capacidades cúlticas, através de ofertas e invocações epicléticas<sup>303</sup>, a assembleia cristã descobre-se já visitada pelo Espírito numa “epíclese fontal”. Tanto pelo batismo-crisma, que constitui um povo apto à reunião, quanto pela fé, atualizada no coração de cada fiel que acorre à assembleia, como pela graça concedida aos ministros instituídos e ordenados em favor da comunidade, resultam evidentes as manifestações do Espírito. Se, depois, a assembleia celebrante chega a fazer suas *epicleses*, é porque primordialmente já foi visitada pelo Espírito Santo, constituindo-se em fruto de suas ações já realizadas, mas também, em novo âmbito de sua renovada ação. O endereço final deste vivíssimo circuito entre o *Pneuma* e a Igreja é o alvorecer da manhã definitiva. Espírito e esposa dirão, então, seu derradeiro: “vem!” (cf. Ap 22,17).

<sup>300</sup> Cf. MARTMORT, A. G., “La asamblea litúrgica, misterio de Cristo, p. 47.

<sup>301</sup> Cf. CAMPATELLI, M., op. cit., p. 163.

<sup>302</sup> Cf. TRIACCA, A. M., op. cit., p. 82.

<sup>303</sup> A. M. Triacca sugere a atividade sacerdotal da assembleia como um contínuo clamor ao Espírito, para que as epicleses já consumadas na história da salvação atualizem-se no hoje da humanidade (cf. TRIACCA, A. M., op. cit., p. 90).

Há, finalmente, um aspecto da teologia do sacerdócio comum dos fieis que precisa ser considerado: é sua articulação com o mistério eucarístico. Sem que seja explicitada a relação íntima e fecunda entre o sacerdócio do inteiro povo de Deus e a vivência da eucaristia como ponto de convergência e partida de toda a prática cristã, pode-se criar a falsa ideia de que a celebração do memorial da Páscoa de Cristo seja prerrogativa exclusiva do sacerdócio ordenado. Ou, ainda pior: que o culto existencial corresponda aos leigos, enquanto a celebração do mistério eucarístico seja tarefa clerical, numa acentuação contemporânea da trágica mentalidade despertada na Igreja pelos inícios do segundo milênio.

Sobre o exercício do sacerdócio comum nos sacramentos, especificamente na eucaristia, diz a *Lumen Gentium*:

Participando no sacrifício eucarístico, fonte e ponto culminante de toda a vida cristã, [os fieis] oferecem a Deus a Vítima divina e a si mesmos com ela; e assim, tanto pela oblação como pela sagrada comunhão, todos realizam a sua própria parte na ação litúrgica, não de maneira indistinta, mas cada qual a seu modo. Alimentando-se do corpo de Cristo na santa assembleia, manifestam concretamente a unidade do povo de Deus, por este augustíssimo sacramento felizmente expressa e admiravelmente produzida<sup>304</sup>.

Aos fieis leigos não se pede mais que “assistam ao sacrifício de Cristo<sup>305</sup>” na missa, mas que ofereçam “a Vítima divina e a si mesmos” e realizem “a sua própria parte na ação litúrgica”. Antecipando esta formulação, a *Sacrosanctum Concilium* já dispunha que todos os cristãos deveriam aprender a “oferecer-se a si mesmos” e a “oferecer juntamente com o sacerdote, não só pelas mãos dele, a hóstia imaculada<sup>306</sup>”.

No contexto da “volta às fontes” conciliar, vemos ressurgir a compreensão da eucaristia como “sacrifício da Igreja”, conforme as primeiras comunidades sustentaram e viveram. Em tais circunstâncias, a assembleia dos fieis, sabendo-se corpo de Cristo e povo sacerdotal, não considerava a eucaristia um serviço exclusivo do bispo ou do presbítero, mas uma ação compartilhada por todos os batizados. J. Jungmann observa que esta convicção estava tão impregnada na

<sup>304</sup> LG, n. 11.

<sup>305</sup> Cf. FALSINI, R., *Celebrare e vivere il mistero eucarístico*. Bologna: EDB, 2009, p. 87.

<sup>306</sup> SC, n. 48.



consciência cristã dos primeiros séculos que é muito comum encontrá-la sugerida ou subentendida nas orações, cânones e textos espirituais antigos<sup>307</sup>.

Chega-se mesmo à conclusão de que a Igreja, ao oferecer o sacrifício de Cristo na eucaristia, realiza um “auto-oferecimento”. Isto quer dizer: é tão intensa a identificação com o Senhor e tão vívida a inserção na dinâmica pascal que tudo o que a Igreja é (povo de Deus) e tudo o que faz (anúncio, serviço e louvor) decorre da ação de Cristo. Que fruto, portanto, seria mais apropriado para a Igreja unir ao sacrifício eucarístico que seu inteiro ser, sua própria vida, pelas mãos de todos que a compõem<sup>308</sup>?

O sacerdócio régio do povo de Deus contempla, com efeito, esta dimensão vivencial do sacrifício cristão. Ele recolhe “toda a dinâmica de vida na presença de Deus e na comunhão dos irmãos<sup>309</sup>”, assim como a cruz de Cristo condensou sua inteira existência doada e suas opções descentradas de si mesmo em oferta ao Pai. A assembleia que se põe a celebrar a liturgia eucarística, portanto, não realiza um culto desencarnado, sem um lastro de vida que se identifique com a vida e com a entrega de Jesus. Pelo contrário: seu culto é espiritual porque se dá no Espírito de Cristo, que fez do seu “estar no mundo” um compromisso histórico e libertador<sup>310</sup>.

C. Vagaggini lembra, ainda, que “sacrifício” indica o “ato interior de colocar [algo] à disposição completa [de um sujeito], até a destruição total, se for o caso, em reconhecimento de sua superioridade<sup>311</sup>”. Nos contextos religiosos mais evoluídos, isso significa colocar a si mesmo ao dispor da divindade, através de uma incoercível disposição em viver a ética transmitida por determinado corpo doutrinal, como exercício de fidelidade religiosa.

O sacerdócio comum vivido pela assembleia cristã aplica esta compreensão desenvolvida de sacrifício religioso na medida em que traz ao altar da eucaristia a vivência fiel e obediente dos cristãos, não obstante os desconfortos, perseguições e sofrimentos que lhes tenham custado. Através do sacrifício eucarístico, tudo se afina na sintonia de Cristo que, sacerdote essencialmente

<sup>307</sup> Cf. JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 204.

<sup>308</sup> Cf. ALDAZÁBAL, J., *A Eucaristia*, p. 358.

<sup>309</sup> BAROFFIO, B., op. cit., p. 1032.

<sup>310</sup> Cf. TABORDA, F., op. cit., p. 174.

<sup>311</sup> VAGAGGINI, C., op. cit., p. 148.

sobre o Gólgota, não fez outra coisa que reunir todo o fardo humano em suas próprias dores, para transmutar-lhe em salvação pela obediência.

O sacrifício dos cristãos, pois, “perde-se” no sacrifício de Cristo, cuja memória é celebrada na ceia. Estabelecem-se, assim, duas particularidades que fazem da celebração eucarística um acontecimento original no panorama geral das religiões e cultos. O primeiro é o vínculo absolutamente necessário entre os méritos de Cristo na sua entrega de vida e a nossa associação a eles, através dos gestos, empenhos e orações trazidos à assembleia eucarística. Tudo o que fazemos e oferecemos só alcança valor salvífico enquanto se identifica com o único e bastante sacrifício de Cristo e exprime nossa adesão de fé ao que ele já realizou definitivamente. Não acrescentamos, por nós mesmos, nada à eficácia da oferta de Cristo. Unimos, somente, nossa fé, expressa em tais obras, ao culto perfeito já consumado na vida do Messias doada até a cruz.

Em consequência, a assembleia dos fieis, ao compartilhar na reunião litúrgica a vida santa, a consagração, a virgindade, a paixão missionária ou o martírio de seus membros, não os transforma em “crédito” ou “resíduo benéfico”, à moda dos cultos pagãos, que devem repetir alucinadamente suas ofertas porque se sabem essencialmente devedores de suas divindades<sup>312</sup>. A oferta do povo sacerdotal da nova aliança significa, tão somente, sua própria parcela de adesão salvífica, para que o mundo se abra sempre mais à graça que já foi disponibilizada em Cristo para todos.

O outro aspecto particular do mistério eucarístico, que influencia diretamente a atitude de toda a assembleia sacerdotal que o oferece, é a sua identificação voluntária com uma “ceia”. Não vamos descer a todos os detalhes implicados neste enunciado, mas somente explicitar que, pelo conceito de ceia, a assembleia cristã é mais reconhecida no exercício do sacerdócio comum<sup>313</sup>. A forma e o sentido da ceia – comunhão, igualdade essencial, partilha e participação – devem dar o enquadramento cristão ao sacrifício celebrado pela Igreja, que não se compreende, definitivamente, a partir dos referenciais pagãos.

Na eucaristia, de fato, a ênfase não está no ato sacrificial ou na vítima imolada, mas no contexto pascal que os abrigam. A assembleia sacerdotal é

---

<sup>312</sup> Cf. BOROBIO, D., op. cit., p. 138-141.

<sup>313</sup> Cf. FALSINI, R., op. cit., p. 87.

elemento fundamental a compor tal contexto, na medida em que é o povo atraído e reunido por aquele que foi elevado.

Em banquete festivo<sup>314</sup>, a comunidade reunida expressa-se como fruto da Páscoa e expressa o significado para si daquele único e perfeito sacrifício: o estabelecimento da paz entre “os que estavam longe e os que estavam perto; pois, por meio dele, judeus e gentios, num só Espírito, têm acesso ao Pai” (Ef 2,17s).

### 4.3

#### Assembleia ministerial e participativa

A assembleia reunida para a liturgia constitui, sem dúvida, a expressão privilegiada da Igreja, que é “povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo<sup>315</sup>”, para que, como sinal e agente dilatador do Reino, todos os seres humanos sejam “participantes da redenção salvadora e por meio deles todo o mundo seja efetivamente ordenado para Cristo<sup>316</sup>”. No fundamento desta feliz e comprometedora vocação está a consagração do povo santo com o sacerdócio real pelos sacramentos de iniciação. Assim, toda a Igreja reunida para a ação sagrada de prestar “culto ao eterno Pai” e realizar a “santificação dos homens<sup>317</sup>” – liturgia – participa verdadeiramente deste serviço, que é de Cristo.

Não basta, entretanto, reconhecer que no sacerdócio hierárquico a Igreja participa da função “capital” de Cristo, enquanto no sacerdócio comum os batizados constituem a comunhão do corpo do Senhor. A reunião litúrgica abriga uma gama variada de formas e graus pelas quais estes dois modos de participação

<sup>314</sup> D. Smith desenvolve uma interessante comparação entre o banquete greco-romano e o banquete judaico para concluir que a Eucaristia dos primeiros cristãos conjugava com naturalidade características de ambos, tais como o caráter festivo, convivial e comunicativo do banquete helenista e o tom celebrativo e memorial das solenes refeições judias (cf. SMITH, D. E., *Del simposio a la Eucaristía: el banquete en el mundo cristiano antiguo*. Villatuerta: EVD, 2009, p. 421-431).

<sup>315</sup> LG, n. 4.

<sup>316</sup> CONCÍLIO VATICANO II, “Decreto Apostolicam Actuositatem sobre o apostolado dos leigos”. In: COSTA, L. (org.), op. cit., n. 2.

<sup>317</sup> SC, n. 7.

no sacerdócio de Cristo se organizam, tendo em vista a própria edificação da Igreja-assembleia e o cumprimento da missão que lhe é confiada.

Cabe ao Espírito, enviado para vivificar a comunhão dos fieis à medida da Trindade e transformar sempre mais o corpo eclesial em corpo crístico, despertar ministérios, carismas, dons e serviços no meio do povo de Deus, relacionando-os entre si. O Espírito Santo é, pois, o artífice da multiplicidade de inspirações carismáticas e da pluralidade de expressões concretas de serviço, sem que, com isso, se desintegre a unidade essencial do povo fiel e de sua índole sacerdotal. Como um “selo”, o *Pneuma* promove e garante a necessária comunhão sem, porém, restringir o espaço específico no qual cada uma das particularidades pode ser ela mesma. Afinal, são todas suscitadas pelo Espírito para atender às demandas do único corpo eclesial em seu crescimento rumo à plenitude de Cristo.

A vitalidade ministerial que ocorre na comunhão dos fieis e manifesta-se em cada reunião assembleal é, portanto, mais um aspecto da marca trinitária impressa na Igreja pelo Mistério Pascal. Além do princípio essencial de comunhão, a operosidade do Pai, a diaconia do Filho e a gratuidade do Espírito Santo foram decisivamente reveladas e entregues à comunidade apostólica no acontecimento Páscoa-Pentecostes<sup>318</sup>. A partir de então, todas as gerações cristãs, pela contínua transmissão batismal, eucarística e de mandato apostólico, são visitadas pelo mesmo influxo, constituindo-se em expressões do mistério comunal e serviçal da Trindade.

Consequentemente, na celebração litúrgica a Igreja exprime, reforça e exerce sua natureza ministerial, derivada da participação na comunhão trinitária e da configuração a Cristo. Ele, de fato, diz de si mesmo: “Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve” (Lc 22,27). E aos seus discípulos: “Dei-vos o exemplo para que, como eu fiz, também vós o façais” (Jo 13,15).

A ministerialidade da Igreja-assembleia não significa, deste modo, a mera execução de uma estratégia organizativa, ou a provisão de recursos humanos para as funções indispensáveis ao funcionamento de um grupo. Tampouco é acréscimo cultural ou complexo burocrático. Ela decorre da identificação com o messianismo serviçal de Cristo e é fator essencial da “eclesiologia de comunhão”

<sup>318</sup> Cf. MILITELLO, C., op. cit., p. 151.

reproposta pelo Concílio Vaticano II<sup>319</sup>. Neste sentido, teremos que falar de ministerialidade “da” Igreja, ou seja, sua essencial disposição ao serviço da humanidade<sup>320</sup>, e ministerialidade “na” Igreja, quando, no interior da comunidade eclesial, em determinadas pessoas, ministérios, diaconias, serviços ou funções concretizam-se as tarefas que cabem à inteira comunidade eclesial.

Ainda mais particularmente, com características próprias ao acontecimento litúrgico, a assembleia celebrante exhibe uma conjuntura ministerial muito sólida, complexa e articulada, que merecerá nossa atenção nestas páginas. Nela também reconhecemos uma ministerialidade básica, extensa, abarcante e aberta à universalidade, que se associa dialeticamente a uma ministerialidade interna, orgânica, participativa e operosa. Ambas são, na verdade, duas faces do mesmo elemento constitutivo da comunhão dos fieis. Em vista de uma melhor apreensão de sua riqueza significativa, vamos considerá-las em separado.

Se o sacerdócio comum diz respeito mais à condição consagrada e à atitude existencialmente oferente do novo povo messiânico<sup>321</sup>, a geral ministerialidade da assembleia corresponde à dimensão mais prática e funcional da missão da Igreja. Deposita-se, portanto, no coração da assembleia litúrgica, não somente a identidade sacerdotal do povo de Deus, mas também as decorrências práticas que a perseguem. Mais uma vez podemos afirmar que na assembleia fazem síntese a perspectiva teológica e a experiência direta, acessível aos sentidos humanos.

A constituição litúrgica do Vaticano II, ao reconhecer a interpenetração entre o mistério da Igreja universal e o fato da Igreja local reunida em assembleia, é quem torna as transferências das categorias mistéricas para as realidades eclesiais concretas um procedimento simples e natural:

Por isso, todos devem dar a maior importância à vida litúrgica da diocese que gravita em torno do bispo, sobretudo na igreja catedral: convencidos de que a

<sup>319</sup> Cf. OÑATIBIA, I., op. cit., p. 49.

<sup>320</sup> Diz Paulo VI na homilia de conclusão do Concílio Vaticano II: “Toda esta riqueza doutrinal orienta-se apenas a isto: servir o homem, em todas as circunstâncias de sua vida, em todas as suas fraquezas, em todas as suas necessidades. A Igreja declarou-se como que a escrava da humanidade, precisamente no momento em que tanto o seu magistério eclesiástico como seu governo pastoral adquiriram maior esplendor e vigor devido à solenidade conciliar; a ideia de serviço ocupou o lugar central” (PAULO VI, “Homilia na conclusão solene do Concílio Vaticano II”. In: COSTA, L. (org.), op. cit., p. 671).

<sup>321</sup> Cf. MALNATI, E., op. cit., p. 23; FERRARIS, F., *Dalla parte dell’assemblea: come educare i fedeli alla liturgia*. Milano: Paoline, 2010, p. 21.

principal manifestação da Igreja se faz numa participação perfeita e ativa de todo o povo santo de Deus na mesma celebração litúrgica, especialmente na mesma eucaristia, numa única oração, num só altar a que preside o bispo rodeado pelo seu presbitério e pelos seus ministros<sup>322</sup>.

Na teologia de viés sacramental e pastoral dos padres conciliares, a assembleia eucarística episcopal identifica-se, a pleno título e com inequívocos sinais, com o próprio sacramento eclesial universal. Nesta assembleia típica de uma Igreja local, naturalmente condicionada por inúmeras contingências, o mistério da Igreja completa-se e mostra-se, não obstante sua incapacidade de reunir a integralidade de seus diocesanos e, o que seria ainda mais impensável, todos os batizados da terra.

O acontecimento eclesial é definido, pois, pela eficácia sacramental e comunal de sua reunião, ou seja, por sua capacidade de agregar as diferenças pessoais e socioculturais ao redor da única confissão de fé, dos sacramentos e da autoridade apostólica<sup>323</sup>. Ele exprime-se, também, pela eloquência dos sinais que celebram e indicam sua comunhão fundante, tais como o exercício interdependente dos ministérios e a própria reunião das pessoas em assembleia – “povo santo de Deus”.

A Igreja não esmaece seu brilho testemunhal por não corresponder a critérios matemáticos e censitários absolutos, ainda que sua meta seja atingir o inteiro universo humano. Ela é Igreja porque, “pequeno rebanho” (cf. Lc 12,32) reunido, sob a presidência do sucessor dos apóstolos ou um de seus auxiliares presbíteros, antecipa a salvação que anuncia e oferece. É este, efetivamente, o primeiro e imprescindível serviço que lhe cabe: na pequenez de suas assembleias reunidas, mas na intensa e visível comunhão que as estreita, ser signo da redenção para a inteira humanidade<sup>324</sup>.

Ora, resulta que a assembleia litúrgica seja, em si mesma e naquilo que faz, anúncio e oferta de salvação, serviço sacerdotal compartilhado para a santificação do mundo, refúgio revigorante de uma existência humana fiducial e obediente, testemunha perseverante da esperança e foco de resistência à supremacia histórica do egoísmo, do conflito e da dispersão. Tudo o que a Igreja é

<sup>322</sup> SC, n. 41.

<sup>323</sup> Cf. LG, n. 14.

<sup>324</sup> Cf. TEPE, V., *Pequeno rebanho, grande sinal: Igreja hoje*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 55-60.

chamada a indicar e construir pela via do diálogo cooperativo e do serviço desinteressado<sup>325</sup> já está, de algum modo, presente na assembleia, seu sinal maior.

Constituir-se em assembleia litúrgica representa, portanto, o serviço ministerial que resume e evoca todos os outros já exercidos ou a serem desenvolvidos pela Igreja. Ele é o eixo que concentra e distribui a força apostólica do povo de Deus, no contínuo movimento de partida e regresso, além de ser a “mediação humana querida por Deus para a automanifestação de sua vontade salvífica e para o acesso do homem à comunhão de vida com Cristo no Espírito<sup>326</sup>”.

D. Borobio chega a elaborar uma espécie de axioma sobre a importância da ministerialidade para a vida eclesial, que podemos, sem hesitar, aplicar à realidade assembleal: ou a Igreja expressa e realiza em suas assembleias a ontologia ministerial que lhe estrutura, ou desvirtua seu próprio ser eclesial e cai em interna contradição<sup>327</sup>. Definitivamente, a salvação é o grande serviço divino prestado à humanidade. Como sacramento de salvação, a Igreja não pode tirar por menos a exigência de efetivá-lo e demonstrá-lo.

Mas, não é suficiente que a assembleia cristã receba e reconheça ministros para que este eventual impasse dissolva-se. Não era, de fato, esta a situação pré-conciliar? Podia-se, por certo, falar de uma “Igreja de ministros”, isto é, estabelecida sobre um corpo muito consistente de homens ordenados, que dispunha do saber religioso e monopolizava praticamente todas as funções e serviços. A Igreja, porém, só é realmente “ministerial” quando compartilha com cada membro do corpo de Cristo sua grande tarefa e responsabilidade, de modo a comprometer e fazer sentir como próprio o bem de toda a comunidade.

É esta a mudança que o Vaticano II empreendeu, não obstante seus documentos ainda se mostrassem tímidos na aplicação mais ampla do termo “ministro” ou “ministério”. O concílio fez o trabalho magisterial de assentamento das bases para uma mudança semântica e interpretativa, que prosseguiria nos anos pós-conciliares. Não promoveu, neste processo, uma indistinta participação de

<sup>325</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II, “Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje”. In: COSTA, L. (org.), op. cit., n. 3.

<sup>326</sup> MARTÍN, J. L., *No espírito e na verdade*, v. II, p. 104.

<sup>327</sup> Cf. BOROBIO, D., op. cit., p. 53.

todos em todas as competências<sup>328</sup>, nem diluiu a importância dos ministérios ordenados, instituídos ou confiados. Mas acentuou a comunhão ministerial de toda a Igreja e sua corresponsabilidade missionária.

Viu-se, em consequência, um novo e variado despertar de expressões de serviço, algumas resgatadas da antiga tradição, outras identificadas com as “exigências pastorais emergentes<sup>329</sup>”. No campo da liturgia, por sua parte, rompeu-se com o mecanismo clerical que o condicionava, para recriar o clima assembleal e o contexto de uma ministerialidade difusa, distribuída e partilhada, que já predominaram nas eras iniciais da história da Igreja.

Por tudo o que foi exposto, podemos reconhecer que a assembleia é perpassada pela ministerialidade em diversas direções e por várias camadas, desde as mais amplas e conceituais, às mais práticas. A título de recapitulação, procuramos identificar estas dimensões e camadas: a assembleia litúrgica é sinal maior da Igreja, que se identifica com o messianismo serviçal de Jesus; ela é anúncio e dispensadora da salvação, pois antecipa o que será a plenitude da obra trinitária de reunião da humanidade; ela é agregação do povo sacerdotal, que recolhe na *sinaxe* eucarística o culto espiritual da vida cristã; ela é comunhão visível de uma comunidade toda ministerial, que compartilha, sob a marca da corresponsabilidade, a única missão; ela é articulação da riqueza exuberante de ministérios suscitada pelo Espírito; e ela é espaço concreto do exercício solidário dos carismas e capacidades pessoais.

Assentada sobre estes pilares, a ministerialidade da Igreja-assembleia dá vazão a uma exuberante diversidade de concretos ministérios. É o que nos propomos a perscrutar a partir de agora. Cada serviço, dom, carisma, ministério ou tarefa desenvolvido por um ou mais fieis corresponde a uma dimensão da missão de Cristo encomendada à Igreja. Com efeito, a diaconia messiânica consumada no Mistério Pascal abrangeu todo universo humano e todo o cosmo, inaugurando a salvação integral que há de se mostrar na plenitude da história.

Quando a Igreja se dispõe à continuação do serviço de Cristo em vista do advento das “últimas coisas”, percebe-se confrontada com a pluridimensionalidade do real e suas variadas necessidades à espera de redenção.

<sup>328</sup> Cf. SC, n. 28.

<sup>329</sup> LODI, E., “Ministério”. In: SARTORE, D. – TRIACCA (orgs.), A. M., op. cit., p. 745.



Ao mesmo tempo, porém, percebe-se visitada pelo Espírito e sua inesgotável energia criadora. Assim, o largo e versátil alcance da solicitude de Cristo é enxertado na Igreja através de carismas, dons e ministérios diversos, mas complementares entre si para a execução do único desígnio salvífico-reunidor da Trindade.

No contexto mais estrito da assembleia litúrgica, vemos esta diversidade organizar-se ao redor de “centros ministeriais” ligados ao culto – *leitourgía* –, mas necessariamente relacionados aos outros aspectos da missão – *martyría* e *diakonía*. Tais centros correspondem às aplicações e desenvolvimentos que a Igreja tem feito, desde as suas origens, do mandato de Cristo “fazei isto em minha memória” (Lc 22,19). O Novo Testamento indica-os com clareza: “serviço da palavra”, “serviço da comunhão” e “serviço do culto”<sup>330</sup> propriamente dito.

O centro ministerial prioritário é o serviço da palavra. Desde os evangelhos, atravessando as cartas paulinas, ressoa insistentemente o apelo divino ao anúncio da salvação. Por exemplo, as recomendações de Paulo aos coríntios sobre o ordenamento das assembleias, estabelecem os ministros ligados à palavra – apóstolos, profetas, doutores – como aqueles que devem prevalecer na condução da vida comunitária (cf. 1Cor 12,28). As assembleias da Igreja são, a partir de sua organização, agentes e destinatárias do serviço da palavra, abrigando ministérios de alta responsabilidade predicativa e magisterial.

Confirmando e exemplificando o altíssimo valor do binômio “palavra e ministério”, C. Giraudo destaca a dinâmica sacramental decisiva que é mediada pelo serviço litúrgico do leitor. Ao proclamar as Escrituras, ele não faz, simplesmente, a transposição sonora e fonética dos signos escritos. Ele faz mediação de um acontecimento de salvação:

No momento em que o leitor abre a boca, põe-se em ato uma dupla presença dinâmica. Através da eficácia do sinal, Deus é representado no nosso hoje, recebendo um rosto humano, nosso rosto, de modo que todo o peso teológico da sua palavra recaia sobre aquele instante (...). Por isto dizemos que tal palavra de fato não existe, se não em relação aos nossos ouvidos que a escutam sair da boca de Deus. Ao mesmo tempo, nós somos representados na eterna palavra que “era no princípio” (Jo 1,1) e que disse: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o princípio e o fim” (Ap 22,13; cf 1,8; 21,6)<sup>331</sup>.

<sup>330</sup> Cf. BOROBIO, D., op. cit., p. 78.

<sup>331</sup> GIRAUDO, C., *Ascolta, Israele! Ascoltaci, Signore! Teologia e spiritualità della liturgia della Parola*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008, p. 90.

O que se diz do ministério do leitor há de ser ampliado em relação aos outros ministérios ligados à palavra, sobretudo os ordenados. É recorrente nos documentos conciliares a apresentação dos bispos como mestres e doutores da fé, encarregados da pregação do Evangelho<sup>332</sup>; dos presbíteros como cooperadores dos bispos, que têm por dever primeiro o anúncio evangélico<sup>333</sup>; e dos diáconos como ministros ordenados não para o sacerdócio, mas para a palavra e a caridade<sup>334</sup>. Ao serviço da palavra celebrada estão, ainda, o salmista, verdadeira “harpa do Espírito”<sup>335</sup> inspirador das Escrituras, e a inteira comunidade reunida na escuta atenta e no diálogo aclamativo, suplicante e laudatório.

Na assembleia litúrgica acontece, portanto, uma importante evolução da dimensão profética do inteiro povo de Deus. Ao celebrar a palavra, nos graus e modos ministeriais particulares, mas, sobretudo, pelo direito-dever comum da escuta e do anúncio, a assembleia redescobre-se profética e enviada aos ambientes humanos não atingidos pela convocação pascal<sup>336</sup>. Lá, a palavra dispensada no culto faz-se dispensadora de fé e verdade, conduzindo novamente a Igreja ao *coetus* sacramental e salvífico.

O segundo “centro” que desdobra dons e atitudes ministeriais no interior da assembleia litúrgica é o “serviço da comunhão”. Ele interpela a cada um para que dê sua contribuição à construção da unidade profunda da assembleia, até o ponto de o corpo eclesial de Cristo ser capaz de um testemunho límpido e autêntico da unanimidade na caridade.

Originalmente, é do Espírito a tarefa de criar a rede “pneumatófora” – o tecido conectivo e transmissor do mesmo *Pneuma* – requerida para a celebração da salvação<sup>337</sup>. Entretanto, sua ação é sempre sinérgica e mediada, quer dizer, assimilada pela liberdade humana e, só então, efetivada. Para que a causa da unidade seja finalmente absorvida por toda a assembleia, como é seu propósito, o

<sup>332</sup> Cf. LG, n. 25; CONCÍLIO VATICANO II, “Decreto Christus Dominus sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja”. In: COSTA, L. (org.), op. cit., n. 12; CONCÍLIO VATICANO II, “Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja”. In: COSTA, L. (org.), op. cit., n. 6.

<sup>333</sup> Cf. LG, n. 28; PO, n. 4.

<sup>334</sup> SC, n. 35; LG, n. 29.

<sup>335</sup> TRIACCA, A. M., op. cit., p. 89.

<sup>336</sup> Cf. MILITELLO, “L’assemblea liturgica gerarchicamente ordinata: soggetto celebrante”. In: CAVAGNOLI, G. (org.), op. cit., p. 113.

<sup>337</sup> Cf. TRIACCA, A. M., op. cit., p. 76.

Espírito Santo constitui ministérios particulares de ordenamento e favorecimento da comunhão. Trata-se dos ministérios que visam à coesão da assembleia, como os ministérios laicais de canto e regência, os emergentes ministérios para o incremento da acolhida comunitária e, principalmente, o ministério ordenado para a presidência da assembleia.

Na Igreja antiga, o serviço da presidência litúrgica correspondia ordinariamente ao bispo e constituía-se em chave para outros aspectos da vida eclesial, como a garantia de ortodoxia e sinal de adesão à Igreja perseguida, mas fiel<sup>338</sup>. Nas comunidades da época de supremacia cristã, ele aparecia como testemunho de uma instituição sólida, estruturada, representada em toda parte por um embaixador-ministro sagrado – o presbítero. O contexto ministerial em que transitamos, porém, convida-nos a reconhecer o presidente como o articulador dos ministérios componentes da assembleia e como o sacramento pessoal e privilegiado do ministério de Cristo exercido na Igreja. Nele torna-se visível o serviço da cruz e ressurreição que uniu a nova assembleia sacerdotal para os tempos definitivos.

Todos os ministérios, articulados ao redor do carisma-serviço-sacramento da presidência, encaminham-se para a constituição da coesão assembleal, que é sinal maior da Igreja. Não há, de fato, comunhão pelo querer ou fazer de um só, por mais capacitado e espiritualmente investido que seja. É despertando e respeitando a especificidade de cada ministério doado pelo Espírito à comunhão dos fieis que o ministro presidente logrará conduzir um povo congregado pela fé a constituir verdadeiramente uma assembleia profética e sacerdotal.

Temos, finalmente, o centro ministerial “serviço do culto”. Ele liga-se à consciência da Igreja acerca de seu dever de louvar ao Pai “em espírito e verdade” (cf. Jo 4,23), reunir-se para a memória do Ressuscitado e dispensar os frutos do Espírito que lhe foram confiados nos sacramentos, bênçãos, consagrações e exorcismos.

Superada a concepção dualista e sacral, que reservava as ocupações flagrantemente religiosas ao clero e às pessoas de especial consagração<sup>339</sup>, compreende-se hoje que toda a assembleia é responsável pelo acontecimento

<sup>338</sup> Cf. FONTBONA, J., *Ministerio de comunión*. Barcelona: Centre de Pastoral Liturgica, 1999, p. 56.

<sup>339</sup> Cf. FERRARIS, F., *Dalla parte dell'assemblea*, p. 25.

celebrativo, seja por assumir os ministérios que coadunam com a natureza laical da maior parte dos batizados, seja por constituir o povo santo reunido que é sujeito da ação litúrgica.

Mesmo passados cinquenta anos da realização do concílio, esta é uma verdade que precisa ser acentuada: a assembleia é o primeiro e fundamental sinal litúrgico da celebração cristã. Convergir, pois, para o espaço litúrgico e aderir, de mente, afeto e senso de fé à ação cultual da inteira assembleia representa, efetivamente, um ministério imprescindível. Mais ainda: é o reflexo litúrgico de um povo que se descobre consagrado pelo batismo para o exercício sacerdotal da vida e da eucaristia, cume e fonte.

Quando assumido com maturidade cristã, tal serviço não tem nada de passivo, aleatório, imprevisto e subordinado a improvisações. Ele é produto do esforço generoso dos batizados, conforme orienta a Instrução Geral do Missal Romano:

Formem [os fieis] um único corpo, seja ouvindo a palavra de Deus, seja tomando parte nas orações e no canto ou, sobretudo, na oblação comum do sacrifício e na comum participação da mesa do Senhor. Tal unidade se manifesta muito bem quando todos os fieis realizam em comum os mesmos gestos e assumem as mesmas atitudes externas<sup>340</sup>.

A positividade dos verbos “formar”, “tomar”, “realizar” e “assumir” indica que se trata de uma ação deliberada e procurada pelos sujeitos da assembleia. A afluência de cada um à reunião litúrgica requer a disposição para uma presença mais que física: presença de espírito comunitário e sacerdotal. Contudo, é o fato de “ser” assembleia que fundamenta este sublime serviço, mais que o ativismo puro e simples. Todos, em todos os momentos da celebração, inclusive no silêncio coletivo de acolhida ou de elevação a Deus, são sempre atores agindo no Espírito, nunca espectadores<sup>341</sup>.

Por outro lado, a legítima distribuição dos ministérios ordenados (episcopado, presbiterado e diaconato), instituídos oficialmente (leitorato e acolitato), e daqueles confiados à generosidade de fieis particulares (a preparação

<sup>340</sup> INSTRUÇÃO Geral sobre o Missal Romano. São Paulo: Paulinas, 2007, n. 96.

<sup>341</sup> Cf. ZANCHI, G., “Luoghi della liturgia e senso umano dello spazio”. In: AAVV, *Celebrare per avere parte al mistero di Cristo*, p. 125-127.

do ambiente, o cuidado com os objetos de culto, o canto litúrgico, o acolhimento dos fieis, a provisão dos recursos amplificadores de som etc.) exprime, também, uma viva ministerialidade que modula a assembleia e arrasta-a da inércia, da acomodação e do alheamento para o coração da ação sagrada. Entre o serviço de todos e o serviço a todos ou em nome de todos, vai se construindo a celebração e realizando-se o perfil de uma assembleia que se faz sempre mais ministerial, para prestar o serviço do louvor e do culto em sintonia com a diversidade que o Espírito suscita na Igreja.

Profundamente entrelaçada com a temática ministerial está a questão da participação do povo de Deus em suas assembleias litúrgicas. Já pudemos constatar como historicamente prolongaram-se momentos em que “a participação ativa do povo na liturgia havia desaparecido mais ou menos completamente, (...) privado [o povo] da visão do altar através de paredes e tribunas, (...) em condição pior do que ‘espectadores mudos’<sup>342</sup>”. Há duzentos anos, desde os pronunciamentos do abade P. Guéranger, que suscitaram o Movimento Litúrgico e seu trabalho de aprofundar a consciência da necessidade de uma reforma na liturgia, só implementada pelo Vaticano II, a participação dos fieis constitui o centro da “questão litúrgica”<sup>343</sup>.

Precipitada e frequentemente se conclui que ministerialidade e participação encontram-se de maneira ideal quando cada membro da assembleia é investido de alguma atribuição no desenrolar da celebração, criando a sensação de utilidade e reconhecimento. Ou então, na direção oposta, insiste-se na radicalização da linha interpretativa desenvolvida pela encíclica *Mediator Dei*, de Pio XII: a participação compreendida como um contato íntimo da alma com o sentido da liturgia, ou seja, como questão mais de “estado de ânimo” que de envolvimento concreto com a ação litúrgica<sup>344</sup>.

<sup>342</sup> MARTMORT, A. G., “Estrutura e leis da celebração litúrgica”, p. 102.

<sup>343</sup> A. Grillo explica a “questão litúrgica” como o estranhamento do ser humano moderno diante da celebração cristã. Ela é o movente de todo o empenho que desemboca na *Sacrosanctum Concilium* e na reforma dos ritos levada a cabo por sua indicação. Julgava-se, assim, resolvida a questão. O autor, no entanto, alerta sobre a sua permanência, já que a reforma da consciência cristã-celebrativa, também prevista pela constituição litúrgica conciliar, não foi suficientemente aviada e não acompanhou a reforma dos rituais e formas celebrativas do pós-concílio (cf. GRILLO, A., “La liturgia cristiana dal Movimento Liturgico ai giorni nostri”, p. 15).

<sup>344</sup> Cf. TRIACCA, A. M., “Participação”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), op. cit., p. 888.

A *Sacrosanctum Concilium*, entretanto, conecta a participação dos membros da assembleia litúrgica com outras exigências, mais profundas e integrais. A preocupação com que os cristãos participem da liturgia, aliás, faz-se presente em todo o documento, demonstrando que, de fato, ele é o “ponto de chegada” do percurso assumido pelo Movimento Litúrgico. Segundo o levantamento de P. Sorci<sup>345</sup>, os termos “participar” e “participação” ocorrem vinte e cinco vezes na constituição litúrgica, aos quais se associam os adjetivos: “ativa”, “plena”, “consciente”, “inteligente”, “fácil”, “piedosa”, “frutuosa”, “interna”, “externa” e “sacramental”.

A participação anunciada e proposta pelo concílio decorre de sua compreensão de liturgia. Sendo a continuação da obra da salvação na Igreja, cuja realização conta com a presença de Cristo no ministro que a preside, nos sinais sacramentais, na palavra e no povo reunido, a liturgia exige a participação de pessoas que, individual e comunitariamente, identifiquem-se com Cristo e com a Igreja. Ou, para sermos teologicamente mais claros, ela supõe batizados conscientes de sua condição e membros efetivos da comunidade eclesial, aderindo à sua vida missionária, servicial e celebrativa. “Tomar parte” na ação da assembleia celebrante, deste modo, é princípio conatural ao ser cristão e desenvolvimento correlativo ao crescimento na consciência e inteligência da fé.

A constituição litúrgica e sua teologia assembleal reconhecem que, para se atingir a meta de uma participação plena, ativa e consciente de todo o povo cristão na celebração litúrgica, impõem-se duas iniciativas fundamentais: uma reforma que seja, ao mesmo tempo, incremento da sagrada liturgia, para que ela recupere o lugar que lhe cabe na vida cristã; e um amplo empenho formativo, que atinja os pastores do povo de Deus e, por eles e com eles, todos os fieis<sup>346</sup>.

A reforma da liturgia foi imediatamente iniciada tão logo se deu a publicação da *Sacrosanctum Concilium*. Paulo VI instituiu uma comissão – *Consilium ad exequendam Constitutionem de sacra liturgia* – que deveria cuidar da elaboração de novos textos litúrgicos e mediar a aplicação das indicações gerais expressas na constituição litúrgica, tanto em nível universal quanto local. É preciso lembrar que uma das consequências da reflexão conciliar sobre a liturgia é

<sup>345</sup> Cf. SORCI, P., op. cit., p. 77.

<sup>346</sup> Cf. SC, n. 14.

a abertura de espaços mais amplos para as línguas nacionais ou vernáculas<sup>347</sup>. Coube a esta comissão também a tarefa de dialogar com as Igrejas locais e aprovar traduções e adaptações. Apesar de alguns problemas, como a permanência de uma tendência centralizadora por parte da comissão e a opção por esquemas muito rígidos no discernimento das aproximações entre a liturgia e as culturas, a reforma atingiu bons resultados. Os tesouros da mesa da palavra e da eucaristia foram novamente abertos ao povo de Deus, condicionando a inteira ritualidade cristã com princípios de participação e comunhão<sup>348</sup>.

Mas, no que tange ao aspecto formativo, não se avançou no mesmo passo. Não se conseguiu fazer a delicada passagem entre a reforma dos ritos e um encadeado processo de compreensão, participação e aquisição do “celebrar” como ação típica de cada batizado. A iniciação cristã, reproposta com as perspectivas do primeiro milênio, ainda não logrou desenvolver-se no paradigma recuperado pelo concílio e fermentar a assembleia eclesial com sua capacidade de introduzir aos mistérios da fé e inserir na experiência celebrativa.

A formação para a liturgia demandada pelo concílio, de fato, não indica uma pedagogia de cunho intelectualístico, como uma bastante transmissão de conceitos teológicos ou de resenhas interpretativas da simbologia litúrgica. A liturgia é acontecimento de salvação que abarca integralmente o humano. Solicita, portanto, que todas as capacidades cognitivas, relacionais e comunicativas do sujeito histórico sejam envolvidas, para que, efetivamente, aconteça a participação na ação sagrada.

O parágrafo quarenta e oito da *Sacrosanctum Concilium* faz referência a esta dimensão integral do ato litúrgico quando, ao tratar da participação dos fieis na celebração eucarística, acrescenta-lhe os qualificativos adverbiais “consciente, piedosa e ativamente” e diz que ela abrange uma “boa compreensão dos ritos e orações”. Ora, compreender ritos e preces supõe uma inteligência informada não somente por conceitos, mas vivificada pela fé e desenvolvida por uma experiência direta da vivência e dos efeitos dos tais ritos e do espírito das tais preces. Trata-se,

---

<sup>347</sup> Cf. SC, n. 36.

<sup>348</sup> Cf. GRILLO, A., “A partire da Sacrosanctum Concilium”, p. 86.

pois, de deixar-se educar pelo mistério de Cristo que invade a vida da Igreja reunida em assembleia<sup>349</sup>.

Aponta-se para o “ato integral” de culto, composto pela absorção do significado profundo do rito, pela atenção ao patrimônio simbólico da liturgia cristã – tanto da parte de quem o dispensa quanto da parte de quem celebra por ele como comunidade reunida – e pelo sentido verdadeiro e amadurecido de assembleia celebrante. Dirá com precisão A. Grillo: “A participação é ‘ativa’ não porque cada um deva fazer alguma coisa, mas porque todos cumprem a única ‘ação comum’<sup>350</sup>”.

A índole comunitária de qualquer ação litúrgica exige que cada um disponha-se pessoalmente ao ato celebrativo, porém, impede que ela seja entendida a partir da tarefa específica dos indivíduos, mesmo se são ministros ordenados ou instituídos. Estes não participam “mais”, porque desenvolvem papéis visíveis e facilmente identificáveis. Na qualidade de ministros, eles são investidos de autoridade e responsabilidade particular em vista da vida de todo o corpo assembleal, que com a ajuda deles, pode desenvolver plenamente a capacidade celebrativa que lhe pertence.

Qualquer expediente pastoral em vista de promover a participação da assembleia, não poderá desconhecer este princípio fundamental: “a participação litúrgica, antes ainda de ser uma conquista, sempre necessária e indispensável da parte dos fieis que formam a assembleia, é um dom do Espírito Santo, dom que encontra sua fonte no sacerdócio comum dos fieis<sup>351</sup>”. Ela deita raízes não no fator litúrgico, exclusivamente. Mas decorre da maneira como cada fiel é associado ao corpo de Cristo pela iniciação cristã, de como consegue corresponder à graça sacerdotal recebida pelo batismo e de que forma sente seu ser cristão como resposta à convocação do Pai, pelo Filho, no Espírito.

Convocação, sem dúvida, iniciada no êxodo bíblico, mas plenificada em cada assembleia eucarística. Há que se ter em vista, de algum modo, a teologia da

<sup>349</sup> “Não se trata de perguntar o que significa a celebração, mas o que acontece no “aqui e agora” celebrativo, para tornar-se participante da salvação que por “ritos e orações” nos é doada” (FERRARIS, F., op. cit., p. 173).

<sup>350</sup> GRILLO, A., “L’ars celebrandi e la partecipazione attiva dell’assemblea”, p. 109.

<sup>351</sup> TRIACCA, A. M., “Presenza e azione dello Spirito Santo nell’assemblea liturgica”, p. 85.



assembleia, para que se constituam hoje as assembleias eclesiais, sacerdotais, ministeriais e participativas, segundo a estrada aberta pelo Concílio Vaticano II.

## 5 Conclusão

A construção de uma teologia da assembleia litúrgica, meta que arregimentou a paixão, os esforços e a inquietação teológico-pastoral de que está impregnado o itinerário que ora concluímos, deixa latentes ao menos três intuições, que passamos a pontuar em forma de desfecho e possibilidade para as reflexões sistematizadas acima. Como todo o conteúdo desse trabalho, elas assentam-se sobre a autoridade dos autores e das fontes consultadas, mas não escondem também uma generosa dose de acesso empírico à realidade assembleal. A experiência direta, em diálogo com a razão iluminada pela fé, constitui-se, de fato, no caminho perseguido pelos Santos Padres, capaz de legar uma teologia integradora, atraente e viva. Atrevemo-nos a seguir nesta mesma direção e propor, sobre a plataforma dos dados da revelação e dos conceitos, nossas percepções e questionamentos.

A primeira intuição é de cunho metodológico. Levando-se em consideração a densidade teológica do “sinal-assembleia”, ou seja, sua capacidade de conter e expressar realidades muito mais definitivas e amplas, torna-se necessária uma abordagem aberta e multidimensional de sua realidade concreta. Comumente, duas atitudes extremas produzem prejuízo interpretativo e empobrecimento dos horizontes pastorais. São elas: a excessiva idealização da assembleia, com sua conseqüente transformação num ente de razão inatingível, diante do qual todas as reuniões históricas do povo de Deus são sempre deficitárias; e a fixação nas coordenadas imanentes da assembleia, em suas relações horizontais e no significado imediato de suas interações, como se ela fosse somente um acontecimento sociológico e antropológico sob o verniz cultural-religioso.

Ambas as compreensões carecem do lastro teológico que faz da assembleia um acontecimento inconfundível, original e único, ainda que sua reunião repita-se incansavelmente pelas latitudes e pelos séculos. Cada assembleia litúrgica,

expressão maior do mistério da Igreja que, por sua vez, expressa o mistério salvífico, coliga o passado das intervenções salvadoras de Deus e o futuro escatológico para o qual caminha o mundo. Ela entrelaça a decaída e fragmentada condição humana com a íntegra e indestrutível disposição divina de salvação. Harmoniza, em diálogo comprometedor, o balbucio descontínuo e incerto da criatura e a palavra eterna e eficaz do Criador. Como acontecimento celebrativo-memorial, atravessa a inconsistência das disposições e interações humanas com a atualidade da graça, que emana das relações trinitárias e reverbera nos tempos para a execução do projeto redentor. Por sua natureza sacramental, a assembleia inscreve na história do mundo o princípio absoluto e universal que perpassa toda a criação e a obra da salvação: reunir em Cristo todas as coisas (cf. Ef 1,10).

Qualquer aproximação à assembleia litúrgica, portanto, não pode prescindir de um justo senso de fé, enriquecido por uma suficiente informação teológica, para que não se limite a uma abordagem meramente fenomenológica. A fundamentação bíblica e a reflexão sistemática evitam, ainda, que o discurso sobre a assembleia litúrgica corresponda à mera transposição de um capítulo de antropologia cultural ou de sociologia aplicada para o âmbito do *intellectus fidei*.

Na verdade, a assembleia cristã é acontecimento de caráter mistérico, entranhado no organismo salvífico-ecclesial. Sua reunião convocada pelas razões da fé, potencializada pelos anelos da esperança e tecida pelos liames da caridade, descerra ao mundo a presença e ação do *Pneuma*, desenvolvendo uma particular dimensão querigmática. Ela é a sede onde privilegiadamente se processa a continuidade do agir salvífico amadurecido em Israel e selado na Páscoa de Cristo. Testemunha, exprime e anuncia, pois, a resposta inspirada de fé-espérance-caridade que associa a humanidade de todos os tempos ao projeto divino de resgate da dispersão do pecado.

Por não se fechar em si mesma, mas se projetando para o compromisso histórico do serviço e da construção do Reino definitivo, a assembleia dá vazão a uma efervescente tensão exomológica – quer dizer, de confissão pública e prática da fé – e a uma irrenunciável abertura escatológica. Como uma ponte entre o fazer e o esperar da fé, a assembleia é capaz de significar evangelicamente a ambos, doando motivação ao primeiro e plausibilidade ao segundo. Somente

quando se considera essa dúplici composição da verdade que possui e dirige a assembleia para seu destino teologal, apreende-se de maneira justa o seu mistério.

Entretanto, nossa inserção no contexto eclesial corrente e o envolvimento com a presidência de assembleias dominicais permitem-nos detectar a carência de uma visão teologicamente amadurecida do acontecimento assembleal. O aprofundamento do aspecto teológico da assembleia litúrgica é, não raro, omitido e imediatamente substituído pelo aviamento de expedientes práticos. Sugere-se, assim, que são iniciativas suficientes de pastoral litúrgica formar bons e numerosos ministros para a execução competente de suas funções, além de criar formas extravagantes de participação. Como resultado, colhe-se mais ativismo litúrgico que verdadeiro “tomar parte” com todo o ser num acontecimento existencialmente decisivo como é a assembleia do povo de Deus.

Outra tendência atual que indica descuido dos aspectos teológicos reveladores do verdadeiro rosto da assembleia litúrgica consiste na disseminação da prática de reunir assembleias calorosas, alegres, espontâneas, onde o extravasamento de emoções e o livre fluir da índole festiva popular é apressadamente identificada com o espírito fervoroso e vivaz das primeiras comunidades cristãs. A celebração do Mistério Pascal de Cristo confunde-se com produção de um evento *pop* e a participação dos membros da assembleia identifica-se com o deixar-se envolver pela atmosfera de euforia coletiva.

O grande risco que se insinua ao sujeito eclesial que desconhece a identidade profunda da assembleia cristã é o de reduzi-la a um objeto manipulável, construído por estratégias atualizadas de organização e condução de massas. A eficácia e o “sucesso” de uma celebração litúrgica são avaliados, não raro, segundo alguns critérios formais, estéticos e comunicativos. A assembleia parece, então, condenada a um movimento circular fechado, cujo objetivo é atender suas próprias necessidades imediatas. No fundo, a concepção de “massa cristã”, herdada da Cristandade, é acriticamente aceita e reforçada, na tentativa de vencer a apatia e o desinteresse do “fiel comum” através de táticas modernas de atração, controle e entretenimento.

Lamentavelmente, o brilho salvífico-sacramental da assembleia cristã acaba ofuscado pelos *flashes* fugazes e artificiais de estratégias motivacionais e ideológicas, ou, então, de aparelhagens e personalidades empolgantes. Oferecendo

elementos para um sereno discernimento, a teologia da assembleia pode apontar novas iniciativas pedagógicas e pastorais, que enfrentem os desafios atuais sem desfigurar a identidade da própria assembleia litúrgica.

Na variedade e complexidade que caracterizam o cenário contemporâneo, percebem-se também algumas tendências à rejeição da realidade humana e concreta que dá forma à assembleia cultural cristã, na busca de refúgio em ideais espiritualistas e sacrais, inspirados pelo passado. Provavelmente, trata-se da reação ao excessivo imanentismo que pode ter marcado a linguagem litúrgica e a organização das assembleias celebrativas em muitos lugares nos anos pós-conciliares. Acentua-se, assim, com veemência, a sacralidade da ação litúrgica.

Sem dúvida, o protagonista de cada celebração litúrgica é Cristo, através do Espírito, mas na realidade teândrica de seu corpo eclesial. O fato assembleal é sinal de um mistério eterno, sacramental e salvífico, mas encarnado. A assembleia não pode ser considerada apesar de seu acontecer, em nome de idealizações espiritualistas, puristas e saudosistas. Ela precisa ser apreciada naquilo que é: fato humano suscitado e visitado pela graça de Deus. Por isso mesmo, a assembleia corresponde a uma realidade sempre sujeita à conversão e ao crescimento. Cabe-lhe, então, conviver serena, mas diligentemente, à luz da fé, tanto com as limitações do fator humano, como com as possibilidades de sua mais alta vocação à comunhão trinitária.

Em consequência, as exigências estabelecidas para a participação dos fieis numa celebração assembleal, a preparação das celebrações litúrgicas e a reflexão – científica, pastoral ou catequética – acerca das reuniões celebrativas nunca deveriam solapar e desconhecer o estado em que se encontra cada membro do corpo de Cristo que respondeu à convocação para a assembleia. Cada batizado, seja ele mais ou menos familiarizado com a linguagem e o conteúdo do *Credo*, da moral e do culto cristão, é parte necessária da economia salvífico-eclesial-sacramental. Em suas incapacidades de participar ativa e plenamente, e na sua inconsciência sobre o sentido e o alcance da obra à qual se associa, mas por causa da fé e do batismo que o inserem na comunhão da Igreja, ele celebra verdadeiramente e constitui o sujeito comunitário-litúrgico que é tomado por Cristo para o louvor do Pai e a santificação dos seres humanos.

Definitivamente, a assembleia litúrgica não é vocacionada a ser a congregação de um clube restrito de cristãos excelentes, nem de uma elite detentora de conhecimentos e etiquetas herméticos, misteriosos e pedantes, que cultiva segredos arcanos e deleita-se com uma estética refinada. Antes, é a reunião aberta e universal, que ao acolher a todos os renascidos em Cristo, inclusive os cristãos medianos e pouco esclarecidos, convoca-os à conversão e à santificação.

O empenho da pastoral litúrgica, portanto, precisa abarcar não somente a execução correta e digna dos ritos e a oração piedosa das preces, mas, igualmente, o incremento de meios que favoreçam o sentido de unidade da assembleia e seu envolvimento com a celebração. A participação depende, em grande parte, do clima comunitário e do sentido de acolhida e comunhão que se consiga criar entre quantos convergem para o mesmo altar.

Nossa segunda intuição conclusiva encontra, a esta altura, uma privilegiada oportunidade para apresentar-se, já que se refere aos pressupostos da participação assembleal. De partida, precisamos reconhecer que uma parcela considerável das questões que envolvem a participação da assembleia na liturgia decorre da insuficiente capacidade mistagógica da iniciação cristã que se pratica em nossas comunidades eclesiais. Em tempos de mudanças aceleradas, que não dá mais ao cristianismo o respaldo cultural e social de outros momentos históricos, a iniciação à vida cristã não tem conseguido ser uma verdadeira iniciação à vida assembleal e litúrgica. Por mais paradoxal que possa parecer esse dado, já que a vida cristã autêntica não suporta a ausência de seu *habitat* comunitário e litúrgico, é forçoso reconhecer que falta ao processo de introdução à vivência da fé um elemento experimental mais denso e profundo.

Não pretendemos aqui fazer diagnósticos completos e propor reflexões exaustivas sobre a iniciação cristã. Pela sua importância, cabem-lhe abordagens mais atentas e profundas. Interessa-nos somente registrar que o estranhamento que se interpõe entre cristãos batizados, crismados e já admitidos à comunhão eucarística – logo, membros das assembleias – e a liturgia da Igreja é um dos frutos da insuficiente vivência do itinerário introdutório à fé. A descontinuidade do processo, a artificialidade e o formalismo de certas práticas celebrativas e uma deficiente criação de vínculos comunitários impedem que a prática catequética logre a criar algo mais profundo que um breve curso de doutrina, com poucos

resultados de vida cristã e litúrgica. Frequentemente, as capacidades relacionais do sujeito nem chegam a ser envolvidas no processo educativo da fé, de maneira que não há verdadeira experiência de encontro e, conseqüentemente, de assembleia.

O contraponto a este estado de coisas encontra-se na Patrística. Época áurea de amadurecimento e funcionamento do catecumenato, os primeiros séculos cristãos testemunharam comunidades eclesiais que viviam uma verdadeira espiritualidade da iniciação, gestando os candidatos à fé pelo anúncio evangélico e pelo acompanhamento fraterno, e trazendo-os à luz na assembleia festiva da vigília pascal. Todo o processo iniciático era vivido em contexto assembleal e dirigido para a inserção na realidade viva da assembleia litúrgica.

Sem que se nomeasse assim, mas completamente imbuída do seu significado, a iniciação cristã acontecia como verdadeira “mistagogia assembleal”. O gradual envolvimento com a assembleia, o cuidadoso e lento acesso aos mistérios celebrados, a submissão ao juízo e aprovação do corpo assembleal, além do cativante testemunho de comunhão e pertença dado pelos membros da assembleia, por vezes à custa do sangue, produziam no catecúmeno a ânsia de uma resposta integral ao chamado da fé. Uma vez batizado, o neófito mergulhava sem reservas na comunhão celebrada e vivida da assembleia cristã que o acolhera.

A iniciação cristã de nossos dias precisa revisitar teológica e espiritualmente a experiência destas comunidades antigas para inspirar-se na busca de alternativas que correspondam às questões que os tempos e os cristãos dos novos tempos colocam à vivência da fé. Sem que as pessoas sejam profundamente atingidas pelo chamado à salvação e encontrem lugares e situações – assembleias – nos quais possam tematizar e atualizar esta experiência, será difícil superar o paradigma impessoal, massivo e pouco envolvente que predomina em muitas reuniões assembleais hodiernas. Na verdade, não se trata de uma questão a ser tratada somente no âmbito litúrgico, mas no conjunto das relações, estruturas e práticas que se somam no primeiro anúncio e na pedagogia da fé.

A teologia da assembleia, percorrendo o caminho das indicações bíblicas e históricas, convida a recolocarmos no centro da vida cristã a comunidade celebrante. Ela é que deve acolher e educar, integrar e amparar, convencer e

incentivar os candidatos ao discipulado cristão. Pastores, introdutores, catequistas e padrinhos não são, originalmente, substitutos ou delegados plenipotenciários da assembleia. São seus representantes e agentes facilitadores para a comunhão e a instrução nas verdades essenciais da fé. Os critérios para a sua escolha deveriam, deste modo, mirar não somente a competência doutrinal, mas também o grau de inserção comunitária e a aquisição de qualidades como a capacidade de acolhimento. De tão convictos e entrosados com a comunidade que se reúne para as assembleias litúrgicas, deveriam servir mais como testemunhas e referências provisórias que como técnicos investidos de uma responsabilidade permanente.

Conforme temos acenado, a iniciação cristã é questão transversal, de impacto geral e decisivo. Ao avaliarmos sua incidência na tessitura das assembleias litúrgicas, tocamos em um de seus aspectos, que se relaciona imediatamente com muitos outros. Para nos ater ao tema de nossa eleição, ilustrativamente, podemos concluir que a construção de assembleias participativas e conscientes está necessariamente ligada à qualidade da construção do próprio corpo eclesial, através do anúncio evangelizador e da transmissão da fé. Sem que a iniciação cristã cumpra sua função estruturante, os processos dinamizadores confiados à Igreja para a construção do Reino permanecerão incompletos e as consequências se farão sentir em todas as dimensões da vida cristã, mais sensivelmente ainda na liturgia.

A terceira intuição despertada pela pesquisa que resultou nas páginas precedentes relaciona-se com o caráter plural de que se reveste o evento assembleal. Se a teologia da assembleia constrói-se a partir de um fato paradigmático veterotestamentário – a assembleia do Sinai – e consolida-se a partir de outro, neotestamentário – a assembleia de Pentecostes –, logo em seguida será preciso flexionar em número o próprio objeto da investigação teológica, visto que é a profusão repetitiva e disseminada de assembleias pelas épocas e lugares mais diversos que lhe permitirá desenvolver todas as suas potencialidades significativas e sacramentais.

A mesma assembleia pentecostal de Jerusalém sugere uma fecunda articulação entre a unidade e a pluralidade quando os discípulos que experimentaram a efusão do Espírito do Ressuscitado, na comunhão perseverante da fé, são impelidos, agora, a anunciar as maravilhas de Deus em todas as línguas,



a todas as pessoas. As mais ousadas profecias bíblicas sobre a universalidade do chamado divino estavam cumprindo-se. Na assembleia cristã de Jerusalém, invertia-se Babel, ainda que os fonemas e cadências linguísticas não coincidissem. A Igreja-comunhão edifica-se sob o signo do universal: catolicidade.

O fenômeno da difusão do cristianismo transformou esta experiência célebre em fato consumado e envolvido pela rede multicultural das comunidades que se foram somando à comunhão cristã. As novas assembleias constituíram-se acolhendo o anúncio evangélico e exprimindo em suas próprias categorias culturais a resposta da fé. O crivo decisivo para o discernimento das atitudes afins ou contraditórias ao Evangelho era a experiência de Jesus, segundo o testemunho apostólico.

Processos históricos complexos acabaram por minar a dinamicidade com que se davam essas experiências de interpretação do cristianismo segundo a diversidade cultural e foram impondo uma prática mais vertical, crua e uniforme de adesão à Igreja. Por séculos, especialmente nos últimos cinco, um padrão excessivamente rígido inibiu expressões litúrgicas, canônicas e comportamentais que se ligassem às culturas locais, em vista de uma unidade compreendida como uniformidade.

Apesar de o Concílio Vaticano II ter aberto portas para a adaptação das linguagens, ritos e normas, e ter criado marcos significativos de diálogo com as religiões e culturas, ainda estamos distantes da realidade eclesial inculturada de que se ressentem os homens e mulheres imersos na pluralidade do mundo contemporâneo.

No universo da liturgia, ainda se identifica com muita facilidade o conteúdo salvífico a ser celebrado com as formulações que se configuraram em determinadas épocas e cristalizaram-se como referencial intocável. O desafio permanente colocado pela sucessão histórica dos quadros interpretativos e dos contextos culturais é transmitir a experiência do agir salvífico de Deus em Jesus Cristo para outros momentos e situações, de modo que esta experiência possa ser refeita com a mesma intensidade.

A liturgia cristã precisa, portanto, ser capaz de viabilizar a experiência integral da Páscoa de Cristo para todas as assembleias que se reúnem sob seu signo, de modo a inseri-las na única comunhão salvífica da Igreja,

independentemente das situações particulares em que se situem, da língua que falem ou da sensibilidade que lhes caracterize. Cada assembleia cristã deve poder identificar-se irrestritamente com a boa notícia cristã, mesmo que precise corrigir e reformular elementos culturais próprios, assumindo a dinâmica da conversão evangélica.

As legítimas preocupações com a unidade eclesial, com o risco de uma subjetivação excessiva da liturgia e com um possível dano à integridade do conteúdo de fé, que se revela e transmite pela celebração do Mistério Pascal – *lex orandi, lex credendi* –, não deveriam privar as assembleias de serem orientadas na busca de formas mais significativas ao próprio contexto cultural para expressar a riqueza do mistério da fé celebrado na liturgia. Não se defende aqui, por certo, a “folclorização” da liturgia, como a irrefletida inserção de elementos exóticos e pitorescos na celebração cristã. A inculturação exige uma dialética constante e inteligente entre cultura e liturgia, tendo em vista o incremento do processo mais vasto que é a evangelização da cultura.

Não resta dúvida de que a liturgia, além de oferecer elementos preciosos para a descoberta e enraizamento da fé nas culturas, haverá de enriquecer-se com as acentuações, percepções e formas expressivas de que cada cultura é portadora de maneira original. Historicamente deu-se assim: desde que a Páscoa de Cristo começou a ser celebrada como acontecimento salvífico entre comunidades de origem judaica, passando, em seguida, ao contexto helenista e daí alcançando os povos instalados na Europa, como os francos, germânicos, ibéricos e eslavos, por exemplo, novas sínteses foram feitas. Algumas das inúmeras possibilidades encerradas no depósito da fé cristã foram, então, desenvolvidas. Até mesmo novas famílias litúrgicas se formaram, manifestando que a unidade e a comunhão sobrevivem a um processo de inculturação bem conduzido.

A teologia da assembleia litúrgica pode oferecer um significativo suporte ao empenho teológico e pastoral que se ocupa da inculturação do anúncio evangélico, uma vez que os resultados esperados não podem advir sem uma participação efetiva da comunidade de fé. É ela o verdadeiro sujeito da inculturação. Em se compreendendo o alcance e o valor de sua reunião celebrativa, criam-se condições para que a interpretação da fé nos contextos culturais não se reduza a uma análise técnica, estranha ao acontecer pulsante e

dinâmico da Igreja. A assembleia litúrgica é, afinal, o evento em que a cultura e a fé entrelaçam-se e dialogam de maneira excepcional, com possibilidades inesgotáveis.

É descortinando um panorama de amplas e várias potencialidades, que chegamos, finalmente, à conclusão destas páginas. As reflexões apresentadas inscrevem-se, por certo, neste campo aberto por onde se movimenta a assembleia litúrgica, enquanto cumpre sua missão histórica de anunciar e apontar a assembleia definitiva. Sua teologia abrange, pois, outros elementos que ulteriores aprofundamentos e outras sensibilidades já souberam ou ainda saberão desenvolver. O que despretensiosamente apresentamos traduz o esforço de compreender o verdadeiro alcance do acontecimento assembleal cristão, para que nossas comunidades enriqueçam suas já fervorosas e significativas reuniões com o discernimento teológico. Este, de fato, pode ajudar-nos a tirar da penumbra do esquecimento ou da escuridão do não-saber os sinais da salvação com que foram marcadas todas as realidades humanas.

Nosso desejo é que estas contribuições, não obstante marcadas por limites e restrições variadas, despertem sempre renovado interesse pela assembleia litúrgica, memória e anúncio de uma humanidade reconciliada e redimida.

## 6 Referências bibliográficas

AAVV, “Presidir la asamblea: un ministerio fundamental”. In: *Dossiers* 69 (1996), p. 94-100.

AAVV, “Presidir: por que? Cómo?”. In: *Dossiers* 69 (1996), p. 83-93.

AGOSTINHO DE HIPONA, “A cidade de Deus”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 802-807.

\_\_\_\_\_, “Carta 55”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 822-829.

\_\_\_\_\_, “Comentários aos Salmos: Salmo 85”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 765.

\_\_\_\_\_, “Sermão 227”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 918-920.

\_\_\_\_\_, “Sermão 250”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 939.

\_\_\_\_\_, “Sermão 268”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 952.

\_\_\_\_\_, “Sermão 352”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 963-964.

ALDAZÁBAL, J., *A Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_, “Ícone”. In: ALDAZÁBAL, J., *Dicionário elementar de liturgia*. Prior Velho: Paulinas, 2007, p. 137.

ALMEIDA, A. J., *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005.

AMATO, A., *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*. Bologna: EDB, 1999.

AMBRÓSIO DE MILÃO, “Apologia de David”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 517.

\_\_\_\_\_, “Sobre a penitência”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 539-541.

AUGÉ, M., *Domingo: festa primordial dos cristãos*. São Paulo: Ave Maria, 2000.

\_\_\_\_\_, *Liturgia. Historia, celebración, teologia e espiritualidad*. Barcelona: Centre de Pastoral Liturgica, 1995.

BAROFFIO, B., “Sacerdócio”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 1029-1044.

BARNETT, P. W., “Apostolo”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999, p. 109-118.

BASURKO, X., “A vida litúrgica da Igreja em sua evolução histórica”. In: BOROBIO, D. (org), *A celebração na Igreja. Liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990, v. I, p. 38-125.

BECKHÄUSER, A., *Sacrosanctum Concilium: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2012.

BENTO DE NÚRCIA, “Regra dos monges”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 1211-1218.

BENTO XVI, *Spe salvi. Carta encíclica sobre a esperança cristã*. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_, *Os Padres da Igreja: de Clemente de Roma a Santo Agostinho*. São Paulo: Pensamento, 2010.

BERTAZZI, L., “Una preziosa opportunità”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), *La riforma della liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*. Milano: San Paolo, 2009, p. 7-12.

BORG, M. J. – CROSSAN, J. D., *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BOROBIO, D., *Los ministerios en la comunidad*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999.

BOTTE, B., *O Movimento Litúrgico. Testemunho e recordações*. São Paulo: Paulinas, 1978.

BOWERS, W., “Missione”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999, p. 1014-1035.

CAMPATELLI, M., *O Batismo: cada dia às fontes da vida nova*. Bauru: Edusc, 2008.

CAMPBELL, W., “Giudaizzanti”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999, p. 767-773.

CAVAGNOLI, G., “Il dibattito conciliare su Sacrosanctum Concilium”, in: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), *La riforma della liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*. Milano: San Paolo, 2009, p. 61-77.

CIPRIANO, “Os apóstatas”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 273-277.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, “Stromata VII”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 178-179.

CLEMENTE ROMANO, “Carta aos Coríntios”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 84-92.

CLIFFORD, R. J., “Êxodo”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (orgs.), *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã – Paulus, 2007, p. 129-159.

CONCÍLIO VATICANO II, “Constiuição dogmática Dei Verbum sobre a revelação divina”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_, “Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_, “Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_, “Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_, “Declaração *Nostra Aetate* sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_, “Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_, “Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_, “Decreto *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_, “Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre o ministério e a vida dos presbíteros”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

CONGAR, Y. M. J., *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2009.

\_\_\_\_\_, “La Iglesia, pueblo sacerdotal”. In: *Phase* 147 (2004), p. 3-68.

CORBON, J., *A fonte da liturgia*. Lisboa: Paulinas, 1999.

CRAGHAN, J. F., “Êxodo”. In: BERGANT, D. – KARRIS, R. J. (orgs.), *Comentário bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, v. I, p. 91-120.

DE ZAN, R., “Tutta l’assemblea disse: ‘Amen’ e lodarono il Signore (Ne 5,13). Qahal-Ekklesia: alcune note di riflessione filologica”. In: CAVAGNOLI, G. (org.), *L’assemblea liturgica*. Padova: Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, 2005, p. 59-70.

DROBNER, H. R., *Manual de patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

DIDAQUÉ, “Instrução do Senhor aos gentios”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 93-99.

EFRÉM, DIÁCONO. “Sermão para o ofício noturno da ressurreição do Senhor”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 397.

FALSINI, R., *Celebrare e vivere il mistero eucarístico*. Bologna: EDB, 2009.

FERNANDEZ, P., “Um culto em espírito e verdade”. In: BOROBIO, D. (org.), *A celebração na Igreja. Liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990, v. I, p. 252-267.

FERRARIS, F., *Dalla parte dell'assemblea: come educare i fedeli alla liturgia*. Milano: Paoline, 2010.

FONTBONA, J., *Ministerio de comunión*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999.

FRANQUESA, A., “Las aclamaciones de la comunidad. Amén. Aleluya. Hosanna. Deo Gratias”. In: *Dossiers* 65 (1995), p. 10-87.

GIRAUDO, C., *Ascolta, Israele! Ascoltaci, Signore! Teologia e spiritualità della liturgia della Parola*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.

GELINEAU, J., “O mistério da assembleia”. In: GELINEAU, J. (org.), *Em vossas assembleias. Sentido e prática da celebração litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 1973, p. 45-55.

GETTY, M. A., “1 Coríntios”. In: BERGANT, D. – KARRIS, R. J. (orgs.), *Comentário bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, v. III, p. 193-219.

GIBLET, J. – GRELOT, P., “Aliança”. In: LÉON-DUFOUR, X. et al. (orgs.), *Dicionário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 26-33.

GRESHAKE, G., *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

GRIBOMONT, J., “Escritura (Sagrada)”. In: DI BERARDINO, A. (org.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 495-497.

GRILLO, A., “L'ars celebrandi e la partecipazione attiva dell'assemblea”. In: AAVV, *Celebrare per avere parte al mistero di Cristo. La partecipazione alla*



*liturgia*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, 2009, p. 103-113.

\_\_\_\_\_, “Verso Sacrosanctum Concilium”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), *La riforma della liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*. Milano: San Paolo, 2009, p. 43-59.

\_\_\_\_\_, “La liturgia cristiana dal Movimento Liturgico ai giorni nostri”. In: GRILLO, A. – VALENZIANO, C., *L'uomo della liturgia*. Assisi: Cittadella, 2007, p. 11-72.

GROSSI, V., “Sacerdócio dos fieis”. In: DI BERARDINO, A. (org.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1239-1241.

GY, P. M., “História da liturgia no Ocidente até o Concílio de Trento”. In: MARTMORT, A. G. (org.), *A Igreja em oração. Introdução à liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1988, v. I, p. 61-75.

HAFEMANN, S., “Lettere ai Corinzi”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999, p. 298-324.

HAMMAN, A. G., *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-157)*. São Paulo: Paulus, 1997.

HEINZ-MOHR, G., “Fogo”. In: HEINZ-MOHR, G., *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 163-166.

HILÁRIO DE POITIERS, “Sobre a Santíssima Trindade”. In: GOMES, C. F. (org.), *Antologia dos Santos Padres. Páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 213-219.

HIPÓLITO DE ROMA, “Tradição Apostólica”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 228-241.

INÁCIO DE ANTIOQUIA, “Cartas: Inácio aos Efésios”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 101-103.

\_\_\_\_\_, “Cartas: Inácio aos Filadelfos”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 110-111.

JEREMIAS, J., *Teologia del Nuovo Testamento: la predicazione di Gesù*. Brescia: Paideia, 1972, v. I.

JOÃO CRISÓSTOMO, “Catequese IV. Aos neófitos”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 600-602.

\_\_\_\_\_, “Catequese VI. Censura aos que abandonam a sinaxe e exortação aos neófitos”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 603-604.

\_\_\_\_\_, “Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios: homilia 27”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 629.

\_\_\_\_\_, “Homilias sobre São Mateus: homilia 32”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 625-626.

JUNGSMANN, J. A., *Missarum sollemnia. Origens, liturgia, história e teologia da missa romana*. São Paulo: Paulus, 2009.

JUSTINO, “Apologia I”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 137-141.

KLOPPENBURG, B., *A eclesiologia do Vaticano II*, Petrópolis: Vozes, 1971.

KURTZ, W. S., “Atos dos Apóstolos”. In: BERGANT, D. – KARRIS, R. J. (orgs.), *Comentário bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, v. III, p. 143-174.

LADARIA, L., *O Deus vivo e verdadeiro. O mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005.

LATORRE, J., “La asamblea liturgica en la Biblia”. In: *Phase* 54 (1994), p. 3-20.

L’HEREUX, C. E., “Números”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (eds.), *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 197-221.

LIBÂNIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

LODI, E., “Ministério”. In: SARTORE, D. – TRIACCA (orgs.), A. M., *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 736-749.

LOHFINK, G., *A Igreja que Jesus queria. Dimensão comunitária da fé cristã*. Santo André: Academia Cristã – Paulus, 2011.

MAERTENS, T., *Reúne o meu povo. A assembleia cristã da teologia bíblica à pastoral do século XX*. São Paulo: Paulinas, 1977.

\_\_\_\_\_, “La assemblea cristiana”. In: *Phase* 22 (1991), p. 13-39.

MALNATI, E., *I ministeri nella Chiesa*. Milano: Paoline, 2008.

MARINI, P., “Primum, celebrare”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), *La riforma della liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*. Milano: San Paolo, 2009, p. 35-41.

MARTÍN, J. L., “La assemblea litúrgica de Israel al Cristianismo”. In: *Phase* 54 (1994), p. 21-40.

\_\_\_\_\_, *No espírito e na verdade. Introdução teológica à liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1996, 2 volumes.

MARTMORT, A. G., “Estrutura e leis da celebração litúrgica”, p. 91-197.

\_\_\_\_\_, “La assemblea litúrgica”. In: *Phase* 107 (2000), p. 5-26.

\_\_\_\_\_, “La assemblea liturgia, misterio de Cristo”. In: *Phase* 107 (2000), p. 27-50.

\_\_\_\_\_, “Precisiones sobre la assemblea”. In: *Phase* 107 (2000), p. 51-77.

MELO, J. R., “A participação dos fieis na celebração eucarística ao longo da história”. In: *Perspectiva Teológica* 32 (2000), p. 187-220.

MILITELLO, “L’assemblea liturgica gerarchicamente ordinata: soggetto celebrante”. In: CAVAGNOLI, G. (org.), *L’assemblea liturgica*. Padova: Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, 2005, p. 105-123.

MILITELLO, C., “Presenza ed azione dello Spirito Santo nell’assemblea liturgica: all’origine della ministerialità”. In: AAVV, *Per opera dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo nella liturgia*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, 1999, p. 137-160.

MONTALVA, E. J., *Santa Teresa por dentro*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1982.

MURPHY-O’CONNOR, J., *Jesus e Paulo: vidas paralelas*. São Paulo: Paulinas, 2008.

NARVAJA, J. L., “El ‘cuerpo de miséria’ transformado en un ‘cuerpo glorioso semejante ao de Cristo’: acerca de la Eucaristía en Hilario”. In: *Cadernos Patrísticos* 1 (2006), p. 71-100.

NEUNHEUSER, B., “As reformas litúrgicas do século IV ao Vaticano II”. In: AAVV, *Panorama histórico geral da liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 249-281.

\_\_\_\_\_, “História da liturgia”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 522-544.

NOCENT, A., “História dos livros litúrgicos romanos”. In: AAVV, *Panorama histórico geral da liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 161-202.

NOCKE, F. J., “Doutrina específica dos sacramentos”. In: SCHNEIDER, T. (org.), *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001, v. II, p. 205-338.

O'BRIEN, P. T., “Chiesa”. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (orgs.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999, p. 213-226.

OÑATIBIA, I., “La eclesiologia en la Sacrosanctum Concilium”. In: *Phase* 22 (1991), p. 41-53.

PAULO VI, “Homilia na conclusão solene do Concílio Vaticano II”. In: COSTA, L. (org.), *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 663-673.

PELLEGRINO, M., “Padres e liturgia”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 880-885.

PIÉ-NINOT, S., *Introdução à eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1998.

PINHEIRO, L. A., “Signum unitatis: um aspecto essencial da doutrina eucarística de Santo Agostinho”. In: *Cadernos Patrísticos* 1 (2006), p. 111-132.

PIO X, *Motu proprio Tra le sollecitudini sobre a Música Sacra*, 1903. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-x\\_motu-proprio\\_19031122\\_sollecitudini\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini_po.html)>. Acesso em 6 set. 2012.

PIO XII, *Carta encíclica Mediator Dei sobre a Liturgia*, 1947. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_po.html)>. Acesso em 6 set. 2012.

PISTOIA, A., “História da salvação”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 544-555.

PLÍNIO, O MOÇO, “Cartas a Trajano: carta 96”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 115-116.

RAHNER, K., *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.

\_\_\_\_\_, “El misterio de la Iglesia particular”. In: *Phase 22* (1991), p. 5-12.

RATZINGER, J., *Introdução ao espírito da liturgia*. Prior Velho: Paulinas, 2001.

\_\_\_\_\_, *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*. Madrid: San Pablo, 2005.

RAVASI, G., *Vieni, Signore Gesù. Un invito alla speranza nel libro dell'Apocalisse*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1990.

RIGAUX, B. – GRELOT, P., “Revelação”. In: LÉON-DUFOUR, X. et al. (orgs.), *Dicionário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 899-908.

RORDORF, W., “Domingo”. In: DI BERARDINO, A. (org.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 424-426.

ROSSO, S., *Un popolo di sacerdoti. Introduzione alla liturgia*. Leumann: Elledici, 2007.

RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.

RUGGIERI, G., “Cosa fu il Concilio e cosa può diventare”. In: GRILLO, A. – RONCONI, M. (orgs.), *La riforma della liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*. Milano: San Paolo, 2009, p. 13-27.

SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_, *Cristo, sacramento do nosso encontro com Deus. Estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1968.

SCHMEMANN, A., *L'Eucarestia: sacramento del regno*. Magnano: Qiqajon, 2005.

SEGALLA, G., *Teologia bíblica del Nuovo Testamento*. Leumann: Elledici, 2006.

SERAPIÃO DE THEMUIS, “Euclógio”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 371-379.

SILVA, J. A., *O Movimento Litúrgico no Brasil: estudo histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983.

SMITH, D. E., *Del simposio a la Eucaristía: el banquete en el mundo cristiano antiguo*. Villatuerta: EVD, 2009.

SORCI, P., “La partecipazione: istanza fondamentale del rinnovamento liturgico”. In: AAVV, *Celebrare per avere parte al mistero di Cristo. La partecipazione alla liturgia*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, 2009, p. 65-82.

TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1987.

TEPE, V., *Pequeno rebanho, grande sinal: Igreja hoje*. São Paulo: Paulus, 2000.

TERTULIANO, “Apologético”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 186-192.

\_\_\_\_\_, “A oração”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 201-204.

\_\_\_\_\_, “A Penitência”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 208-211.

TRAPÈ, A., “Agostinho de Hipona”. In: DI BERARDINO, A. (org.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 54-59.

TRIACCA, A. M., “Presenza ed azione dello Spirito Santo nell’assemblea liturgica”. In: MAQUEDA, A. L. (org.), *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011, p. 73-103.

VAGAGGINI, C., *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009.

VALENZIANO, C., *Liturgia e antropologia*. Bologna: EDB, 1998.

VANNI, U., *Apocalipse: uma assembleia litúrgica interpreta a história*. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_, *L’uomo dell’Apocalisse*. Roma: Apostolato della Preghiera, 2008.

VOLK, H., *A liturgia renovada: fundamentos teológicos*. Petrópolis: Vozes, 1968.

WIEDENHOFER, S., “Eclesiologia”. In: SCHNEIDER, T. (org.), *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001, v. II, p. 50-142.

ZANCHI, G., “L’assemblea liturgica: tipologie e topografie”. In: BUSANI, G. et al., *Assemblea santa. Forme, presenza, presidenza*. Magnano: Qiqajon, 2009, p. 55-73.

\_\_\_\_\_, “Luoghi della liturgia e senso umano dello spazio”. In: AAVV, *Celebrare per avere parte al mistero di Cristo. La partecipazione alla liturgia*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, 2009, p. 115-131.

ZENÃO DE VERONA, “Tratados: tratado 15”. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 383-384.