

Sobre a “comunhão espiritual”: Reflexões a partir da experiência de confinamento

On “spiritual communion”: Reflections from the experience of confinement

Francisco Taborda
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, Brasil

Danilo César dos Santos Lima
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, Brasil

Resumo

A “comunhão espiritual” volta ao cenário litúrgico eclesial na impossibilidade de participação sacramental, gerada pela pandemia e confinamento, em razão do vírus Sars-cov-2. A expressão, mais conhecida como resposta aos casais de segunda união que desejam participar da eucaristia, passou a ser evocada também como solução para as teletransmissões e missas em *streaming*. Sua origem, contudo, é mais remota do que essas recentes aplicações fazem crer. Da era apostólica ao pós-concílio, a Igreja evoluiu na compreensão do que vem a ser a comunhão espiritual, passando da valorização do sinal, à sua desvalorização originada em Agostinho pela distinção entre sinal e efeito do sacramento. O presente artigo percorre essas etapas evolutivas, apontando elementos para uma reconsideração da unidade do organismo sacramental e alerta para os riscos de uma má compreensão da expressão, em usos recorrentes, mas igualmente pouco cientes de seu significado.

Palavras-chave

Comunhão.
Comunhão espiritual.
Distinção sinal-efeito.
Liturgias online.

Abstract

The "spiritual communion" returns to the ecclesial liturgical scene in the impossibility of sacramental participation, generated by the pandemic and confinement, due to the Sars-cov-2 virus. The term, better known as a response to couples of second union who wish to participate in the Eucharist, has also come to be used as a solution for transmissions and streaming masses. Its origin, however, is more remote than these recent applications suggest. From the apostolic era, to the post-council, the Church has evolved in the understanding of what spiritual communion is, from the appreciation of the sign, to its devaluation originated in Augustine by the distinction between sign and effect of the sacrament. The present article goes through these evolutionary stages, pointing out elements for a reconsideration of the unity of the sacramental organism and alerts to the risks of a misunderstanding of the expression, in recurring uses, but equally little aware of its meaning.

Keywords

Communion.
Spiritual
Communion.
Sign-Effect
Distinction.
Online
Liturgies.

Introdução

O evento pandemia, seguido do confinamento, em virtude do vírus Sars-cov-2, no ano de 2020, trouxe à baila uma importante discussão a respeito da vida litúrgica da Igreja, que sofre com as restrições impostas às reuniões celebrativas dos fiéis. Não se discute a importância do confinamento e da proibição das celebrações nas igrejas, por motivo de aglomeração e consequente contágio. Elas são necessárias, mas repercutem na vida litúrgica e despertam velhas e novas questões.

Este artigo propõe-se refletir sobre uma expressão mais conhecida antes da pandemia, no âmbito pastoral, como resposta aos casais de segundas núpcias: a “comunhão espiritual”. Agora ela é assumida como “solução” pastoral para o momento de crise mediante viralização de *lives* de celebrações eucarísticas. Por “comunhão espiritual” ou “comunhão de desejo” ou ainda “comunhão virtual”, entende-se aquela comunhão que se realiza, segundo reza sua doutrina, num contexto de impossibilidade da comunhão sacramental e forte desejo. Vez por outra a expressão aparece a esmo nos discursos religiosos e transmissões, sem muita consciência do seu significado. Por isso, seria importante perguntar o que essa expressão quer

dizer, como ela surge na história da Igreja e como compreendê-la no momento da pandemia, quando estamos impossibilitados de nos reunir para a ceia do Senhor.

A temática da comunhão na Escritura do Novo Testamento

É difícil saber quando surge a formulação “comunhão espiritual”. A expressão está ausente do Novo Testamento. A palavra comunhão (κοινωνία) ocorre quase 20 vezes, a maioria nos escritos paulinos.¹ Vale o alerta de G. Pani para quem a expressão é um pleonasma, “porque a comunhão indica a união íntima com o Senhor e significa a vida cristã em Cristo e na Igreja”.² O adjetivo “espiritual” aponta para algo que extrapola o sentido fundamental da palavra comunhão. Para a fé cristã, o fiel, desde o seu batismo, está em comunhão com Cristo pelos laços do Espírito Santo (cf. Rm 5,5; Gl 4,6-7). Não se separa Cristo do cristão, uma vez que foi enxertado no seu Corpo, que é a Igreja (cf. Rm 6,5; 10,24; Jo 15,1-7). Os sacramentos aprofundam e evidenciam essa realidade da comunhão entre Cristo e os cristãos. Para além desse indiscutível fundamento, surgiu no âmbito da teologia sacramental, a necessidade de explicitar, por meio da expressão “comunhão espiritual”, um aspecto da vivência litúrgico-celebrativa. Isso resultou numa cisão da realidade sacramental em sua unidade. Nesse sistema, o sinal (*sacramentum tantum*) ficou enfraquecido diante do seu efeito (*res tantum*), a ponto de torná-lo quase acessório na economia sacramental.

Consideremos, pois, uma passagem bíblica recorrente para se tratar do assunto comunhão espiritual. Trata-se de um excerto da Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, de caráter tipológico, que ajuda a entender o sentido que a palavra “espiritual” tinha na era apostólica e que consta na gênese da questão:

¹ At 2,42; Rm 15,26; 1Cor 1,9; 10,16; 2Cor 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Gl 2,9; Fl 1,5; 2,1; 3,10; Fm 6; 1Jo 1,3; 1,6.

² PANI, Giancarlo. La comunione spirituale. *La Civiltà Cattolica*, Roma, vol. 2, n. 3957, p. 224-237, mai. 2015, p. 225-226.

Não quero que ignoreis, irmãos, que os nossos pais estiveram todos sob a nuvem, todos atravessaram o mar e, na nuvem e no mar, todos foram batizados em Moisés. Todos comeram o mesmo alimento espiritual, e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo (1Cor 10,1-4).

O apóstolo opera aqui uma exegese tipológica, que significa colocar em paralelo os eventos do Antigo Testamento, com o batismo e a eucaristia dos cristãos.³ A travessia do mar e o estar sob a nuvem, durante o êxodo, são figuras do batismo (tipo), o maná e a água que saiu da rocha, como alimentos, são figuras da eucaristia. Os dois sacramentos cristãos (antítipo) realizam e superam aquilo que, no Antigo Testamento, fora figura, imagem, símbolo, modelo. Mas o apóstolo diz algo mais que pode interessar: Cristo já estava lá. Ele é a rocha que acompanhava o povo por meio dos sinais. O povo da antiga Aliança já comungava Cristo pelos sinais da nuvem, do mar, do maná, da água e da rocha. Acrescenta E. Mazza: « O termo “espiritual” indica a relação tipológica que foi utilizada no cristianismo não somente na interpretação das Escrituras, mas também na teologia dos sacramentos. “Espiritual” vale por “sacramental” ». ⁴ Significa dizer que uma realidade espiritual (Cristo, eucaristia, batismo) antecipou-se e tornou-se acessível por meio de outra realidade palpável (água, maná, nuvem, rocha). Em termos tipológicos era a mesma realidade espiritual. Pois, para a tipologia, um nexos ontológico entre a figura (tipo) e a realidade (antítipo) se estabeleceu, fazendo reconhecer o alcance da salvação. A tipologia, uma modalidade de exegese bíblica, é fundamental para a teologia da mistagogia, quando no paralelo entre Antigo e Novo Testamentos envolve-se ainda a economia sacramental. A mistagogia,

³ Alguns veem na passagem citada do apóstolo uma alegoria, outros reconhecem uma tipologia. São dois métodos exegéticos muito próximos, mas que se diferenciam a partir da sua ligação com o texto bíblico. Enquanto a tipologia reconhece nas Escrituras elementos formais que relacionam Antigo e Novo Testamentos, a alegoria atribui um sentido aleatório ao texto, de modo arbitrário e até fantasioso. O caso citado não é uma alegoria. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. À comunidade de Corinto: primeira carta. Em: *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 2017, v. 1, p. 286-291. Outrossim, o trecho nos remete a uma mistagogia, pois quando se adiciona ao paralelo entre os dois testamentos um terceiro elemento, a liturgia, aquilo que era no plano exegético uma tipologia, passa a ser reconhecido pela teologia como uma mistagogia.

⁴ MAZZA, Enrico. La comunione spirituale. *Vita Pastorale: il mensile per la Chiesa italiana*. Alba, ano 108, n. 6, p. 51-50, Jun. 2020.

por sua vez, busca explicitar a sacramentalidade de determinado evento litúrgico sacramental, relacionando-o com a história da salvação.

Noutra parte da Primeira Carta aos Coríntios, do ponto de vista do sinal, chama a atenção a advertência do apóstolo Paulo, a respeito das refeições sagradas, quando explicitou o seu sentido aos cristãos de Corinto: “O cálice de bênção que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos, não é comunhão com o corpo de Cristo? Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desse único pão” (1Cor 10,16-17). O cálice da bênção e o pão da partilha exprimem a comunhão com o Corpo e o sangue de Cristo e com a Igreja, único Corpo, porque se nutre do único pão.⁵

Os relatos eucarísticos,⁶ ao narrar os gestos de Jesus na última ceia, sobretudo o de tomar o pão e o cálice, dão-lhes, com suas palavras, não um sentido que negava a materialidade do pão e do vinho, mas a assumia. Jesus não “espiritualizou” o pão e o vinho, atribuindo-lhes uma significação exterior e arbitrária - essa foi sua surpreendente originalidade. Outrossim, ele exprimiu (realizou) a partir dos sinais partilhados e dos gestos de uma ceia religiosa judaica, a sua entrega e autodoação.⁷ O pão, o vinho e os gestos de Jesus tornam-se expressões memoriais de sua entrega. Eles dão aos discípulos o acesso ao acontecimento iminente e antecipa-lhes aquilo que Jesus viverá na solidão de sua morte. Ninguém morre com ele na cruz. A morte é um evento pessoal, mas a ceia é um ato coletivo e solidário que dá acesso a ela. Os participantes da eucaristia se nutrem da sua dádiva nos sinais partilhados. Uma dádiva de si mesmo que permanece acessível nos dons e gestos eucarísticos, toda vez que se celebra em sua memória. A ceia passa a apontar para uma presença e uma atuação do Senhor no interior da comunidade que a celebra, repetindo as suas ações memoriais. E assim revela essa presença e atuação.

⁵ Sem excluir Cristo e o evento salvífico, o Apóstolo sublinha o sentido comunitário do rito, orientando o seu significado para a comunhão com a Igreja, em oposição ao comportamento ritual individualista dos coríntios. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. Op. cit., p. 294-295.

⁶ Consideramos aqui os relatos de Paulo (1Cor 11,23-25) e dos evangelhos sinóticos (Mt 26,26-29; Mc 14,22-26; Lc 22,14-20).

⁷ Cf. PENNA, Romano. *A ceia do Senhor: dimensão histórica e ideal*. São Paulo: Loyola, 2018, p. 31-32. (Bíblica Loyola, 72).

Acrescente-se que as ordens expressas por Jesus: “tomai, comei; tomai, bebei”, e ainda “fazei isto como meu memorial”, indicam o quão vinculados são os âmbitos sacramental e espiritual. Tomar parte dos dons, comendo e bebendo, em sentido memorial, pela força dos sinais e pela imitação dos gestos da última ceia, conduz os comensais à participação (comunhão) no mistério da morte e ressurreição de Cristo. É pela força dos sinais que se faz comunhão, que se é vinculado à sua entrega.⁸ Celebrando a ceia do Senhor, os cristãos são feitos contemporâneos do acontecimento de sua páscoa. O que implica afirmar que a noção de memorial integra a comunhão, sem prescindir da economia sacramental.

Outro relato interessante ainda tem a ver com a comunidade de Corinto. Essa comunidade, para a qual Paulo escreve três cartas (a primeira se perdeu, conforme sugere 1Cor 5,9),⁹ era uma jovem e conturbada igreja. No capítulo 11 da primeira carta canônica, o apóstolo corrige severamente os cristãos que, segundo ele, celebravam indignamente a ceia do Senhor (v. 28). Ele demonstra que os coríntios faziam o contrário daquilo que fizera e ordenara Jesus (v. 20): tomavam o alimento gulosa e apressadamente sem pensar nos outros, enquanto Jesus partiu o pão e deu-o para os seus discípulos, como também o vinho, como dádiva de sua própria vida (vv. 23-26). O modo egoísta de celebrar a ceia, envergonhando os pobres e desprezando a Igreja de Deus, contrastava com os gestos memoriais deixados por Jesus. Eles celebravam sem discernir (διακρίνων) o corpo (v. 29).¹⁰ Isto é, não saíam de si mesmos para a comunhão com a comunidade. Suas atitudes na ceia denunciavam que os outros não lhes importavam. O verbo grego assinalado pode ser traduzido por discernir ou distinguir, tendo como objeto

⁸ Cf. TABORDA, Francisco. *O memorial da Páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia*. 2ª edição, São Paulo: Loyola, 2015, p. 74-76. (Theologica)

⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 2017, p. 136-137. (Bíblica Loyola, 1).

¹⁰ Em alguns casos, o verbo διακρίνων traduz-se por discernir ou distinguir salientando a desigualdade, como em 1Cor 4,7 reconhecendo uma das partes como superior a outra. Se aplicado à perícopie analisada, o discernir o corpo significaria ainda, considerar a comunidade mais importante do que a si próprio. Cf. LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico grego-português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos* (30.99 κρίνω; διακρίνω. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 325. Há manuscritos que acrescentam “do Senhor” ou “de Cristo” e são seguidos por muitas traduções da Bíblia. Isso leva a interpretar o v. 29 no contexto da questão da presença real de Cristo na eucaristia, tirando do contexto de crítica à prática social dos coríntios.

direto o corpo (σῶμα), isto é, a comunidade, corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,27; Rm 12,5). A consideração pelos irmãos, com quem se deveria fazer comunhão ao comer juntos a ceia do Senhor, era essencial para Paulo. Comer sozinho, deixando o outro privado do alimento, desviava o sentido da ceia comum que desencadeava o ser Igreja, o Corpo de Cristo. A comunhão não era um ato particular: todos deveriam comer juntos para realizar a comunhão (cf. 1Cor 11,33). Nesse sentido, convém recordar o texto precedente, no qual se afirmou a partilha como gesto memorial de comunhão fraterna (cf. 1Cor 10,16-17). O dado espiritual, como termo da celebração, era sabotado pela forma indigna (egoísta e dividida) de se comer a ceia.

Conclui-se que, na era apostólica, não se separavam os âmbitos sacramental e espiritual, sempre considerados no horizonte comunitário como realidade unitária. Comer e beber juntos a ceia realizava a comunhão espiritual com a comunidade e com a vida entregue de Cristo. Não havia distinção do efeito, senão para afirmar a correspondência entre o rito e o seu sentido. A distinção que destacou os dois âmbitos, tornando-os independentes, se deu posteriormente, quando na teologia se separou o sinal do seu efeito, valorizando o espiritual em detrimento do sacramental.

O contexto patrístico: dois exemplos de distinção sinal-efeito

A teologia sacramental do período patrístico sempre se interessou pelo sentido teológico dos gestos e sinais sacramentais. Prova disso são as catequeses mistagógicas do IV século, que, seguindo um método preciso, alcançava pelo recurso à tipologia, o sentido das ações sacramentais, em sua unidade com a história da salvação.¹¹ Por sua orientação pastoral, a unidade entre sinal e seu sentido eram garantidas nessas catequeses.

Tertuliano e a distinção na unidade

A mistagogia não era a única maneira de tratar de uma questão

¹¹ Cf. MAZZA, Enrico. *La mistagogia: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro método*. 2ª ed. Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1996, p. 194-198. (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia », 46).

sacramental. Bem antes de esse caminho ter sido amadurecido pelos Padres, vindo a florescer no século IV, Tertuliano († 220), num contexto apologético, deixou um importante tratado teológico, com elementos de cristologia e antropologia cristã em sua obra, “A ressurreição da carne” (*De carnis resurrectione*), escrita por volta do ano de 211.¹² No contexto da luta contra o marcionismo, heresia de caráter gnóstico, de corte antijudaico, que se difundiu no século II e, entre outras doutrinas, negava a encarnação do Verbo, Tertuliano escreveu esse tratado, considerado sua obra mais madura.¹³ Dentro dessa discussão, propôs uma abordagem tangencial dos sacramentos, onde escreveu esse pequeno trecho que advoga a unidade entre alma e corpo. Para além de qualquer crítica ao seu dualismo antropológico, o trecho mantém intacta a unidade da economia sacramental, mesmo distinguindo o sinal do efeito:

Poderia bastar o fato de que nenhuma alma consegue obter a salvação, se não tiver crido enquanto estava na carne: a tal ponto, pois, a carne é o eixo da salvação, que, quando a alma está ligada a Deus, é a carne que faz com que a alma possa ser escolhida por Deus. E ainda, a carne é lavada para que a alma seja purificada, a carne é ungida para que a alma seja consagrada, a carne é assinalada para que a alma seja defendida, a carne recebe a sombra da imposição das mãos, para que a alma seja iluminada pelo Espírito, a carne se alimenta do corpo e do sangue de Cristo, para que também a alma se sacie de Deus. Não se pode separar, pois, na recompensa, aquelas que foram unidas pelas obras.¹⁴

Agostinho: distinção na separação

Se, por um lado, Tertuliano operou uma distinção entre sinal e efeito

¹² Cf. TERTULIANO. A ressurreição da carne. Em: *Tertulliano: opere dottrinali*. Roma: Città Nuova, 2010, p. 249-431. (Scrittori Cristiani, 3/2.b).

¹³ Cf. FRANGIOTTI, Roque. *Histórias das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 39-44.

¹⁴ TERTULIANO. Op. cit., 8,2-3, p. 284-285: *Etsi sufficeret illi quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi dum in carne crediderit: adeo caro salutis est cardo, de qua cum anima a Deo alligatur, ipsa est quae efficit ut anima eligi possit a Deo. Sed et caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima conscretur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit.* (A tradução de todos textos latinos é da responsabilidade de Francisco Tabora, não seguindo necessariamente a edição compulsada).

dentro da unidade do organismo sacramental, dois séculos mais tarde, Agostinho († 430) fez um caminho diverso, reforçando a distinção e enfraquecendo a unidade. Comentando a posição de Cipriano († 258), bispo de Cartago, a respeito do batismo dos hereges, em contexto antidonatista, Agostinho afirmou:

Pareceu a alguns bispos ilustres de Cristo, entre os quais se destacava principalmente o bem-aventurado Cipriano, que os hereges e cismáticos não podiam ter o sacramento de Cristo. A razão era que não se distinguia o sacramento de seu efeito ou uso. Como esse efeito e uso, que consiste na libertação do pecado e na retidão do coração, não se encontrava entre os hereges, julgavam que tampouco possuíam o próprio sacramento.¹⁵

Para além do combate aos donatistas, o bispo de Hipona propôs a distinção entre o uso e o efeito do sacramento como resposta para afirmar que os hereges tinham o batismo, mas sem o efeito. Essa distinção adquiriu importância nas suas obras e migrou da discussão a respeito do batismo para a eucaristia.¹⁶ Em seu 26º Tratado sobre o Evangelho de João, ele teceu um comentário sobre o sexto capítulo do Quarto Evangelho.¹⁷ O complexo texto aborda várias questões e tem por trás o mesmo *modus operandi*: “Atualmente, também nós recebemos um alimento visível: mas uma coisa é o sacramento, outra a virtude do sacramento”.¹⁸ Nesta catequese, o bispo de Hipona já se referia à comunhão espiritual sem nomeá-la:

Este é o pão que desce do céu, para que não morra quem dele comer. Mas isto se refere à virtude do sacramento, e não ao sacramento visível. Refere-se ao que o come interiormente, e não ao que o come exteriormente. Refere-se ao que o recebe no coração, e não ao que o tritura com os dentes. [...] e por

¹⁵ AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra os donatistas* 6,1,1 (PL 43, 197): ... *visum est quibusdam etiam egregis viris antistitibus Christi, inter quos praecipue beatus Cyprianus eminebat, non esse posse apud haereticos vel schismaticos baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur Sacramentum ab effectu, vel usu sacramenti. Et quia eius effectus atque usus in liberatione a peccatis et cordis rectitudine apud haereticos non inveniebatur, ipsum quoque sacramentum non illic esse putabatur.*

¹⁶ Cf. VILLETTE, Louis. *Foi et sacrement: du Nouveau Testament a Saint Augustin*. Tournai: Bloud & Gay, 1959, p. 223-224. (Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 5).

¹⁷ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Tratado sobre o Evangelho de João* 26, 8 (PL 35, 1606-1616), comentando Jo 6,41-59.

¹⁸ AGOSTINHO DE HIPONA, 26,11 (PL 35, 1611): *Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum: sed aliud sacramentum, aliud virtus sacramenti.*

isso, quem não permanece em Cristo, e aquele em quem Cristo não permanece, sem dúvida que nem come espiritualmente a sua carne, nem bebe o seu sangue, embora carnal e visivelmente triture com os dentes o sacramento do corpo e do sangue de Cristo.¹⁹

Note-se a distinção e o desequilíbrio entre o ato de comer (sinal) e o seu efeito espiritual. Para Agostinho, estar unido a Cristo, dependeria mais da atitude interior que do ato de comer materialmente os dons. Lendo integralmente sua catequese, vê-se que a intenção é válida e atenta para a singularidade do nutrir-se da carne de Cristo, diferenciando a ceia de outra refeição qualquer. Mas o recorte aponta para um deslize de Agostinho no comentário do texto bíblico, pois, no evangelho, a apreensão da realidade espiritual se dá de forma analógica. Sem a analogia, em seu valor simbólico, capaz de reunir dimensões distintas e suportar a tensão entre a semelhança e a diferença, comum à linguagem dos sacramentos, o discurso não alcançaria os ouvintes.²⁰ Segue-se que, pelo esforço de salientar a distinção entre sacramento e efeito que se operou, no intuito de valorizar a atitude interior, constata-se uma desvalorização do rito, desconectando o ato de comer materialmente o sacramento do seu valor espiritual.

É de dentro dessa cisão entre sinal e efeito, que se abriu caminho para elaborar uma doutrina de comunhão que prescindia do sinal sacramental, mais tarde chamada de “comunhão espiritual”. Adiante, no mesmo tratado, retomando o texto de 1Cor 10,1-4, Agostinho relativizou os sinais, ao reconhecer que no deserto os hebreus fizeram comunhão com Cristo por meio do maná, enquanto os cristãos o faziam pelos sinais da eucaristia. O alimento e a bebida espiritual eram os mesmos - Cristo, mas materialmente diferentes - água da rocha e o maná no deserto para os hebreus e os dons da eucaristia para os cristãos. Se, para Paulo, em sua mistagogia, o enfoque recaía na

¹⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, 26,12.18 (PL 35, 1612.1614): *Hic est ergo panis de caelo descendens, ut si quis manducaverit ex ipso, non moriatur. Sed quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum: qui manducat intus, non foris; qui maducat in corde, non qui premit dente. [...] ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procut dubio nec manducat spiritualiter carnem eius, nec bibit eius sanguinem licet carnaliter et visibiliter premit dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi.*

²⁰ Cf. CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (Jo 17,24): introdução à teologia do evangelho de João*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 241-246. (Bíblica Loyola, 57).

salvação que se reconhecia acessível aos hebreus a partir da leitura tipológica, Agostinho enfatizou o alimento espiritual em completa desconexão com os sinais, chegando mesmo a uma leitura alegórica para reforçar seu argumento: “E como beberam? A pedra foi golpeada duas vezes com a vara (cf. Nm 20,11); duas vezes como dois são os lenhos da cruz”.²¹ Bastava que se lhes atribuisse exteriormente o sentido da fé, como ocorre na exegese alegórica, que noutros tempos instalará a crise e o fim da mistagogia.²²

A elaboração teórica da comunhão espiritual

Na Idade Média, a comunhão espiritual passou a ser reforçada pelo contexto eclesial, sobretudo a baixíssima frequência dos fiéis à comunhão sacramental e pelo incremento da devoção às espécies sagradas, a adoração ao Santíssimo Sacramento. O ato de adorar, designado como “comunhão pela visão” por Alexandre de Hales († 1245), franciscano e mestre de Boaventura de Bagnoregio, foi posto em paralelo, ou mesmo contraposto à “comunhão pelo gosto”, ao ato de consumir os dons.

Tomás de Aquino († 1274), mesmo insistindo na distinção entre sacramento enquanto meramente sinal (*sacramentum tantum*) e seu efeito (*res tantum*), afirmou que os dois âmbitos não deveriam contrapor-se: “deve-se dizer que a manducação sacramental, que alcança seu fim na comunhão espiritual, não se opõe a esta, senão que está incluída nela”.²³ Contudo, noutra parte, o Doutor Angélico admitiu que a comunhão espiritual poderia prescindir do sacramento:

O efeito do sacramento pode ser usufruído por alguém que o receba em desejo, embora não o tenha recebido na realidade. Por isso, como alguns são batizados pelo voto do batismo, por desejá-lo, antes de serem batizados com a água, assim também alguns comungam espiritualmente, antes de receber

²¹ AGOSTINHO DE HIPONA, 26,12 (PL 35, 1612): *Et quomodo biberunt? Percussa est petra de virga bis (Nm. XX, 11): gemina percussio, duo ligna crucis significat.*

²² MAZZA, Enrico. Op. cit., p. 28.

²³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* III, q. 80, a. 1, ad. 2: *sacramentalis manducatio quae pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab ea.*

a eucaristia sacramentalmente.²⁴

Mas o recurso que fez ao texto mistagógico de Paulo aos Coríntios, foi bem mais refinado que o de Agostinho. Tomás reconheceu a estrutura tipológica do evento narrado pelo Apóstolo, sem subestimar o sinal e, embora tivesse reforçado a comunhão espiritual, retornou ao sinal sacramental, no seu lugar fundamental.

Isso acontece de duas maneiras. Uma maneira pelo desejo de receber o sacramento. Assim, aqueles que desejam receber o sacramento já instituído, são batizados e comungam espiritualmente e não sacramentalmente. Uma segunda maneira em figura, como diz o Apóstolo em 1Cor 10,2ss: nossos pais da Antiga Lei foram batizados na nuvem e no mar e comeram do alimento espiritual e beberam da bebida espiritual. No entanto, a manducação sacramental não acontece em vão, já que a própria recepção do sacramento provoca o efeito mais plenamente do que o simples desejo, como foi dito acima sobre o batismo.²⁵

A ausência da comunhão e o distanciamento da liturgia

Outras etapas precisam ser assinaladas nesse percurso, mas todas carregam motivos transversais que sustentam a ideia de comunhão espiritual. O povo de Deus há muito estava afastado da comunhão sacramental. As disposições do IV Concílio Lateranense (1215) de se comungar ao menos uma vez por ano, por ocasião da Páscoa, confirmam esse afastamento dos fiéis, deixando aberto o caminho para a comunhão espiritual. Jungmann elencou alguns motivos para o afastamento da comunhão, como a ênfase unilateral na divindade de Cristo após a crise ariana e o conseqüente enfraquecimento da consciência de sua humanidade e de sua mediação, a mudança da disciplina

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, III, q. 80, a. 1, ad. 3: *effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeatur in voto, quamvis non habeatur in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur baptismo flaminis, propter desiderium baptismi, antequam baptizentur baptismo aquae; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum antequam sacramentaliter sumant.*

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, propter desiderium sumendi ipsum sacramentum: et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere haec sacramenta iam instituta. Alio modo, propter figuram: sicut dicit Apostolus, 1Cor 10,2sq., quod antiqui Patres baptizati sunt in nube et in mari, et quod spirituales escam manducaverunt et spirituales potum biberunt. - Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio: quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa baptismum dictum est.*

penitencial comunitária para a penitência individual, o influxo das leis de pureza veterotestamentárias, exigências exageradas de jejum, senso acentuado de indignidade e medo do sacramento. No século XIII, ainda surge a ideia de comunhão vicária, que consistia na comunhão realizada pelo padre no lugar dos fiéis.²⁶

A *Devotio Moderna* e o intimismo espiritual

Por influência da chamada *Devotio Moderna* (sécs. XIV-XVI),²⁷ a piedade intimista tornou-se uma alternativa à liturgia. Ela não apenas psicologizou a prática espiritual dos fiéis, como consagrou um tipo de espiritualidade eucarística distante dos ritos da Igreja, muito marcados nesse tempo, pelo rubricismo e pelo clericalismo. A *Devotio Moderna* foi uma poderosa resposta religiosa, que, no fundo, via a liturgia como uma exterioridade infértil, ou até danosa para levar à comunhão com Deus.²⁸

Nesse ambiente, distanciando ainda mais o povo de Deus da liturgia, como fonte primeira da espiritualidade cristã e da constituição da comunidade, a comunhão espiritual encontrou terreno aberto para substituir fortemente a comunhão sacramental, embora se afirmasse o contrário.²⁹ À mediação sacramental e ritual sobrepõem-se as disposições interiores e moções espirituais que presumiam promover uma relação imediata com Deus. A comunhão sacramental, que outrora desencadeava a comunhão fraterna pela comunhão com o Senhor, já não aparecia em sua incidência comunitária.

²⁶ Cf. JUNGSMANN, Josef Andreas. *Missarum Solemnia: origens, liturgia, história e teologia da missa romana*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 802-808.

²⁷ A *Devotio Moderna* foi um movimento de espiritualidade mística, surgido na segunda metade do século XIII que se propagou amplamente pelos séculos XIV a XVI, de modo especial graças ao livro de Tomás de Kempis, *Imitação de Cristo*. Dando importância à oração do coração e da mente, caracterizou-se pelo interiorismo religioso, evidenciado por um afastamento da liturgia, considerada por demais afetada por um materialismo cultural. Cf. FLORES, Juan Javier. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 54-55. (Liturgia Fundamental). Também o verbete correspondente na *Enciclopedia online Treccani*. Disponível em: <<https://www.treccani.it/enciclopedia/devotio-moderna>>. Acesso em 10 set. 2020.

²⁸ PATERNOSTER, Mauro. *Liturgia e spiritualità cristiana*. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2005, p. 136-137; Cf. MONDONI, Danilo. *O cristianismo na Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 66-68.

²⁹ G. Pani, citando a *Imitação de Cristo*, onde lado a lado se apresenta a alternativa da comunhão espiritual e se valoriza a comunhão sacramental, não se dá conta de que a *Devotio Moderna*, como um todo, ao acentuar uma forma de espiritualidade intimista, aprofundou a desvalorização da mediação sacramental. Cf. PANI, Giancarlo. Op. cit., p. 229.

Como ato da vontade e como moção interior, perderia então suas implicações comunitárias, ainda que se proclamasse como uma expressão de caridade que atesta a fé (cf. Gl 5,6).

Trento e as modalidades de comunhão

O Concílio de Trento significou uma nova etapa nesse percurso, ao elencar três modos de comunhão na Igreja:

Quanto ao uso, nossos Pais distinguiram reta e sabiamente três modos de receber este sacramento. Eles ensinam que alguns só o recebem sacramentalmente: são os pecadores; outros, só espiritualmente: são aqueles que, comendo em desejo aquele pão celeste que lhes é oferecido, com a fé viva “que opera pelo amor” [Gl 5,6], sentem seu fruto e utilidade; outros ainda o recebem ao mesmo tempo sacramental e espiritualmente: são os que examinam e preparam de tal modo que, vestidos com a veste nupcial [cf. Mt 22,11ss], se aproximam desta mesa divina (DH 1648; cf. 1658).

No texto conciliar, receber a comunhão só sacramentalmente, corresponde a indignamente; comer em desejo, nutrindo uma fé viva no amor, corresponde a comungar espiritualmente; receber a comunhão sacramental e espiritualmente, é a forma mais excelente de comunhão, segundo Trento. Embora esse Concílio insistisse na comunhão sacramental-espiritual, como melhor forma de comunhão, ele acabou chancelando a comunhão espiritual como possibilidade destacada do rito e, assim, manteve a distinção entre o ato sacramental e o seu efeito. Visando a reafirmar a teologia escolástica e, antes dela, a teologia agostiniana frente às indagações protestantes, Trento optará por um discurso apologético, para salvaguardar a comunhão espiritual e a possibilidade de somente o padre comungar sacramentalmente, enquanto os fiéis faziam comunhão espiritual na mesma missa.³⁰ Pensando nos termos da *lex orandi - lex credendi*, trata-se de um notável exemplo de inversão axiomática: a teologia especulativa que principiou em Agostinho e se consolidou em Trento, ignorando as fontes da

³⁰ GRILLO, Andrea. Una comunione spirituale per gli irregolari? *Munera. Rivista europea di cultura*. Disponível em: <<https://www.cittadellaeditrice.com/munera/una-comunione-spirituale-per-gli-irregolari/>>. Acesso em 06 set. 2020.

liturgia e das Escrituras, chancelou uma práxis distante do testemunho apostólico.³¹

O sacrossanto Sínodo desejaria certamente que os fiéis presentes a cada Missa comungassem não só em desejo espiritual, mas também pela recepção sacramental da Eucaristia, com o que chegariam a eles mais abundantemente os frutos deste santíssimo sacrifício. Mas, se tal não sempre acontece, nem por isso condena como privadas e ilícitas aquelas missas em que só o sacerdote comunga sacramentalmente, ao contrário, as aprova e recomenda, pois estas missas devem ser consideradas verdadeiramente públicas, em parte porque o povo nelas comunga espiritualmente, em parte porque são celebradas por um ministro público da Igreja, não em seu próprio favor, mas no de todos os fiéis que pertencem ao corpo de Cristo (DH 1747; cf. 1758).

Observe-se que, no tocante a nosso tema, o Concílio tridentino retomou o comentário de Agostinho ao Evangelho de João, tratado 26, aplicando as distinções até mesmo à forma de comunhão no âmbito de uma celebração “privada”, rejeitada por Lutero. Para defender essa prática medieval afirmou, sem qualquer constrangimento, não ser problema que houvesse eventuais comunhões espirituais dos fiéis presentes, enquanto o padre comungava sacramentalmente. Para isso, deu a explicação de que a celebração sendo pública por ser presidida por um ministro público, realizaria o ato em favor de todo o Corpo. A compreensão ministerial era de viés veterotestamentário: o sujeito da ação era o ministro que realizava a celebração pelos outros. A cabeça age pelo corpo e separada dele. Os fiéis não participam pela ação litúrgica, mas, pelo desejo, são assistentes e receptores daquilo que realizam os ministros, o que torna praticamente acessória a existência de uma assembleia litúrgica.³²

O contexto posterior a Trento

No magistério pós-tridentino, não se fez afirmação sobre a comunhão

³¹ Sobre o axioma *lex orandi - lex credendi*: TABORDA, Francisco. Op. cit., p. 23-53; DE CLERCK, Paul. *L'intelligence de la liturgie*. Paris: Éditions du Cerf, 2005, p. 63-85.

³² O Concílio Tridentino se ocupa em justificar sua posição com citações bíblicas, como Gl 5,6, mas ignora passagens que poderiam fazer rever suas conclusões, como 1Cor 10,16-17; Rm 12,4-5; 1Cor 12,12-30.

espiritual, sem mencionar também a comunhão sacramental, conforme a tradição precedente, pois como se vê pelo percurso histórico, a ideia de comunhão espiritual só se sustentou dentro da distinção sacramento - efeito. Contudo, as questões doutrinárias a respeito já estavam estabelecidas. O que aconteceu posteriormente operou em favor da cristalização dessa ideia de comunhão.

Entre os séculos XVI e XVIII, a heresia jansenista, de matriz rigorista, reforçou a comunhão espiritual ao impor à mentalidade cristã excessivas precauções para comungar.³³ O senso de indignidade inculcado aos fiéis, até mesmo aos mais devotos, foi tão intenso que eles continuarão distantes da comunhão sacramental e servirá para enfraquecer qualquer movimento ou incentivo à comunhão. Restará a comunhão espiritual como alternativa aos fiéis, postos no lugar de míseros pecadores que, por excessivo temor reverente, não se aproximariam mais da mesa para comer e beber os dons, como ordenara o Senhor na última ceia.

Com o jansenismo, a frequência à comunhão eucarística teve um considerável atraso. Os jansenistas de um lado recomendavam o sacramento, de outro o circundavam de precauções, de exortações, de práticas ascéticas, para reforçar a indignidade da pessoa a comungar. Somente quem se sentia de consciência limpa diante de Deus e defronte à própria consciência poderia aproximar-se para receber o Senhor na eucaristia. O novo contexto espiritual levou alguns diretores de alma a favorecer a prática da comunhão espiritual até quase preferi-la ao sacramento.³⁴

No século XVIII, Santo Afonso Maria de Ligório († 1787) incentivou a comunhão espiritual como exercício de íntima união ao Cristo eucarístico. Não contradisse a palavra do magistério, que sustentava a importância sacramental como fonte da comunhão, mas insistiu na prática da comunhão espiritual, como possibilidade destacada do rito. A oração que Santo Afonso

³³ O jansenismo se define como movimento herético no interior da Igreja, de matriz agostiniano e de perfil assaz pessimista em relação ao ser humano em sua natureza, vista necessariamente como oposta a Deus. Cf. ZAGHENI, Guido. *A Idade Moderna: curso de história da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999, v. 3, p. 288-326. DELUMEAU, Jean. *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*. Milão: Mursia Editore, 1976, p. 139-170. (Nuova Clío, 6). No campo litúrgico, essa heresia rigorista servirá como reforço ao impedimento do acesso dos fiéis à eucaristia.

³⁴ PANI, Giancarlo. Op. cit., p. 233.

compôs para rezar com a finalidade de auxiliar os fiéis no objetivo de alcançar essa união com Cristo, exprime a mentalidade que perpassava a espiritualidade eucarística desse tempo:

Meu Jesus, eu creio que estais realmente presente no Santíssimo Sacramento do Altar. Amo-vos sobre todas as coisas, e minha alma suspira por Vós. Mas, como não posso receber-vos agora no Santíssimo Sacramento, vinde, ao menos espiritualmente, a meu coração. Abraço-me convosco como se já estivésseis comigo: uno-me convosco inteiramente. Ah! não permitais que torne a separar-me de Vós.³⁵

A oração é como um precioso resumo de uma espiritualidade distante da liturgia e do rito. Retrata exemplarmente o caminho da experiência religiosa desde a *Devotio Moderna*. O que contava eram os sentimentos, o ato de crer orientado para a afirmação da presença real, a imaginação do abraço, bem como o estilo rebuscado e pitoresco da piedade popular, sem referências bíblicas ou patrísticas e sem conexão com a celebração como um todo.

De Pio X a Pio XII: retorno à comunhão sacramental

Por meio do decreto *Sacra Tridentina Synodus*, de 20 de dezembro de 1905, Pio X restaurou a comunhão frequente dos fiéis, até mesmo diária, o que significou uma conversão de todo esse percurso. Contudo, não se trata de uma novidade absoluta, pois houve, desde o tempo após o Concílio Tridentino, esforços em alguns setores da Igreja em favor da restauração da comunhão sacramental.³⁶ O decreto do papa significou um basta em qualquer sombra da “peste jansenista” e, pelo incentivo à comunhão sacramental, um reforço a uma visão mais unitária da comunhão: “A comunhão frequente e diária [...] deve estar aberta a todos os fiéis cristãos, de qualquer ordem ou condição, de

³⁵ PROTZ, Silvonei José. *Santo Afonso Maria de Liguori: das leis à evangelização*. *Vatican News* (01 agosto 2020). Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-08/santo-afonso-maria-de-liguori-das-leis-a-evangelizacao.html>>. Acesso em 07 set. 2020. Na fase inicial e mais aguda da pandemia, na Itália, a missa diária da Casa Santa Marta, presidida pelo Papa Francisco, foi transmitida pela Rádio Vaticana. No momento da comunhão, o papa recomendava a comunhão espiritual e recitava muitas vezes essa oração de Santo Afonso ou outra semelhante.

³⁶ GENTILI, Antonio; REGAZZONI, Mauro. *La spiritualità della riforma cattolica: la spiritualità italiana dal 1500 al 1650*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1999, p. 274-281. (Storia della Spiritualità, 5/c); LÉCRIVAIN, Philippe. A eucaristia no século XVII. Ou, o tempo das ocasiões perdidas. Em: BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia: Enciclopédia da Eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 322-324.

modo que ninguém que esteja em estado de graça e aceda com intenção reta e piedosa à sagrada mesa, possa ser impedido dela” (DH 3379).

Pio XII, na Encíclica *Mediator Dei*, de 1947, incentivou novamente a comunhão espiritual, visto que sua abordagem da liturgia ainda não alcançara a maturidade da subsequente *Sacrosanctum Concilium*.³⁷ Embora não cite a expressão “comunhão espiritual”, Pio XII, que muito valorizava a intenção e as disposições internas dos fiéis, em oposição e até em detrimento do rito, declara que a Igreja

Deseja antes de tudo, que os cristãos - especialmente quando não possam facilmente receber de fato o alimento eucarístico - o recebam ao menos em desejo; de sorte que se unam a ele, tendo despertado uma fé viva, com ânimo reverentemente submisso e de todo confiante na vontade do Redentor divino e, quanto possível, com o mais ardente empenho de amor.³⁸

Bastariam, portanto, as disposições internas para realizar a comunhão espiritual, caso houvesse impedimentos de receber facilmente o alimento eucarístico. A afirmação deixa margem para interpretações: que tipo de impedimentos seriam? Seja como for, o texto ainda concordava com o espírito precedente e se alinhava ao pensamento litúrgico de Pio XII: subvalorizava o rito, que ainda não alcançara seu estatuto teológico.

A *Sacrosanctum Concilium* e a valorização do sacramento

A Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano II não tratou da “comunhão espiritual”. Ao longo do segundo capítulo (artigos 47-58), ao contrário do magistério anterior, insistiu na comunhão sacramental, promovendo-a por meio de uma participação consciente, piedosa e ativa, por meio dos ritos e das orações (cf. SC 48). A eucaristia é sacramento da unidade, vínculo de caridade, convívio pascal (cf. SC 47), que promove a unidade dos fiéis com Deus e entre si (cf. SC 48). A restauração ou reforma da

³⁷ Cf. MAZZA, Enrico. La partecipazione attiva alla liturgia. Dalla *Mediator Dei* alla *Sacrosanctum Concilium*. Em: *Ecclesia Orans*, 30, p. 313-334, 2013.

³⁸ PIO XII. Encíclica « *Mediator Dei* » (2 de dezembro de 1947). Em: *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 14/2, n. 39, p. 563: *Cupit imprimis ut christiani - cum praesertim Eucharisticam dapem reapse sumere haud facile queant - votis saltem eam sumant; ita quidem ut vivida excitata fide, ac demisso reverenter animo Divinique Redemptoris voluntati omnino fidenti, flagrantiore, quo fieri possit, caritatis studio cum eodem coniungantur.*

mesa da Palavra, da homilia, das preces, da comunhão no mesmo sacrifício e sob duas espécies, bem como a abertura ao vernáculo, visavam à participação do povo, em seu caráter sacerdotal (cf. SC 14). Além disso, a Constituição restaurou o sentido eclesial da liturgia e a situou novamente em uma perspectiva teológica. Esses artigos reafirmaram uma visão de comunhão em seu sentido eclesial, mais aberta a uma compreensão mais orgânica e menos fragmentada.

Desfigurações pós-conciliares

Passados os primeiros anos pós-conciliares, sem que a Constituição Litúrgica tenha sido verdadeiramente assimilada e “recebida” pela Igreja, começam a surgir aberrações litúrgicas baseadas muitas vezes em falsas interpretações de práticas anteriores ao Concílio. Tal foi o caso da comunhão espiritual. Ela é aplicada a situações novas: para vinho novo buscavam-se odres velhos.

Comunhão espiritual e os casais em segundas núpcias

Uma novidade absoluta surgiu, quando, numa “carta aos bispos da Igreja católica sobre a recepção da comunhão eucarística por parte dos fiéis divorciados que voltaram a casar-se”, de 14 de setembro de 1994, a Congregação para a Doutrina da Fé propôs a comunhão espiritual para os divorciados em segundas núpcias:

De outro modo, é necessário iluminar os fiéis interessados para que não creiam que sua participação na vida da Igreja se reduza exclusivamente à questão da recepção da eucaristia. Deve-se ajudar os fiéis para que compreendam mais profundamente o valor de participar do sacrifício de Cristo na missa, da comunhão espiritual, da oração, da meditação da Palavra de Deus, das obras de caridade e de justiça.³⁹

A declaração tornou-se uma discutida solução pastoral que, se, por um lado, teve desdobramentos no campo da teologia moral e da pastoral familiar,

³⁹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Documentos: 1966-2007*. Madrid: BAC, 2008, p. 557.

por outro, levou a reconhecer uma nova aplicação à concepção de “comunhão espiritual”. Aos impedimentos de participação na comunhão sacramental que remetiam à comunhão espiritual, acrescentou-se agora a possibilidade de comunhão espiritual aos impedidos por uma razão moral e disciplinar. Essa declaração se amparou no âmbito das discussões em que se afirmava outro tipo de comunhão: a comunhão eclesial, da qual os fiéis recasados ainda desfrutavam, mesmo estando impedidos de participar da mesa eucarística.

A desconexão com a tradição precedente carecia de explicitações. Operando dentro do esquema da distinção sacramento - efeito (Agostinho, Tomás, Trento), a comunhão dos recasados não se ajustava às modalidades de comunhão propostas em Trento. Ou seja:

- a) Segundo a primeira modalidade, a comunhão sacramental, em situação de indignidade (pecado), não conduz à comunhão espiritual. Neste caso, a comunhão dos recasados não se encaixa, pois se supõe que vivem em pecado e, por isso, estão impedidos de se aproximar do sacramento;
- b) A segunda modalidade de comunhão é aquela puramente espiritual. Afirma-se como possível aos impedidos de comungar sacramentalmente, mas que desejam ardentemente, no amor a Cristo, estar em comunhão com ele. Até então, na tradição da Igreja, essa modalidade não tinha relação com impedimentos morais...
- c) A terceira modalidade, considerada mais perfeita, que decorria do sacramento e atingia a comunhão espiritual, também não se aplica ao caso, pela mesma razão do impedimento.

Essa absoluta novidade, está calcada no levantamento de mais uma modalidade de comunhão não elencada pelos padres de Trento: a comunhão eclesial, afirmada no documento *Familiaris Consortio*, 84. Tal modalidade tem sua pertinência, contudo há de se esclarecer sua relação com o âmbito sacramental.⁴⁰

⁴⁰ Cf. GRILLO, Andrea. Op. cit.

A comunhão espiritual e celebrações *in streaming*

Finalmente, nos tempos de pandemia e confinamento devido à COVID-19, a comunhão espiritual passou a ser invocada como solução para o impedimento de celebrar a eucaristia e outros sacramentos, ou ainda, para justificar o suposto valor sacramental das transmissões de missas por aplicativos, ou plataformas digitais, as chamadas *lives*. Sem ainda ter aprofundado o tema da comunhão espiritual dos recasados, a Igreja agora é confrontada com as celebrações *online*. Não faltam situações em que a expressão comunhão espiritual é evocada, muitas vezes sem qualquer fundamento teológico ou argumentação que a sustente. A modo de conclusão, seguindo o percurso apresentado, seguem alguns pontos para a reflexão⁴¹. Para tanto, convém afirmar o contexto eclesial contemporâneo marcado pelo último Concílio. Esse evento repropôs a participação plena dos fiéis na eucaristia, *per ritus et preces* (SC 48), como fator inegociável da realização da fé e da Igreja (cf. SC 2.5.7.59). Se outrora, a Igreja, em contextos diversos, fez evoluir seu pensamento a respeito da comunhão espiritual, agora, é desde este evento conciliar que se reflete e se responde aos desafios que se propõem à mesma Igreja.

A solidão das transmissões

As transmissões não realizam uma verdadeira comunhão ao tornar acessível a imagem de uma celebração. Outrossim, alimentam um movimento solipsista daquele que acompanha o evento transmitido, que não é mais do que imagem do evento transmitido. Não há comunhão possível onde alguém deixa de ser sujeito, para ser expectador de uma ação litúrgica. O agir conjuntamente é essencial para gerar laços, acessar o evento, operar trocas a partir de uma experiência comum.⁴² Entre a celebração real e aquela que assiste pelos aparatos técnicos, existe um canal que dá um acesso restrito e enquadrado da realidade que se processa do lado de quem transmite. Do lado de quem assiste é outra experiência que se gera, outra elaboração,

⁴¹ A questão, em si, não é nova; apenas se tornou mais aguda diante da nova e inesperada situação. Cf. TABORDA, Francisco. Op. cit., 311-317. RAHNER, Karl. *Sendung und Gnade: Beiträge zur Pastoraltheologie*. 3^e Aufl. Innsbruck: Tyrolia, 1961, 184-197.

⁴² Cf. HAN, Byung-Chul. *No exame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2013.

desencadeada pelos acessos visual e auditivo, mas desconectada da experiência comum original que se transmite. O canal constitui-se, portanto, como uma barreira para a comunhão com a celebração transmitida.⁴³

A ampliação das mídias e a negação do limite

O ser humano, constitutivamente marcado pela experiência do corpo, interage com o mundo a partir de sua base sensorial, a partir dos sentidos, a partir do seu limite.

O corpo e os corpos se encontram, por sua vez inscritos em uma situação humana determinada pelo tempo e pelo espaço. Ser o meu corpo significa também “fazer corpo” com o tempo e com a minha finitude. Ora, a temporalidade e a finitude podem ser consideradas, seja como limite, seja como promessa de cumprimento e de comunicação. A corporeidade como lugar da minha existência implica uma aceitação daquilo que me precede (não inventei o meu corpo, eu o recebi) e um louvor livre a Deus por este dom.⁴⁴

A ampliação no *mare magnum* da internet e das mídias sociais pode significar uma perda de conexão com o imediato da vida, do qual o propriamente humano se constitui. Nas transmissões, os aparatos técnicos não operam em absoluta neutralidade, como se pode ingenuamente pensar. Eles ampliam drasticamente a força de uma mensagem e reduzem, na mesma proporção, uma experiência localizada, fortalecendo ou enfraquecendo-as à medida que as transmite. Há uma transformação em curso, não apenas do ser humano, mas também da comunidade cristã e da forma de viver a comunhão na liturgia, para a qual ainda não atentamos, nem mensuramos.

No caso da eucaristia, o impedimento da pandemia amplia muitas coisas: os acessos às inúmeras igrejas que transmitem suas liturgias *online*; amplia os acessos a outros contextos eclesiais e a outros irmãos na fé; amplia a capacidade de recepção dos conteúdos infinitos que vêm e vão como ondas sucessivas. Até mesmo o desejo de comunhão eucarística ficou ampliado. Mas é uma ampliação que carece do aprofundamento diário das relações, da

⁴³ GALIMBERTI, Umberto. *Psique e techne: l'uomo nell'età della tecnica*. 5ª edz. Milão: Feltrinelli, 2005, p. 637. (Saggi, 1704).

⁴⁴ MOTTU, Henri. *Il gesto e la parola*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2007, p. 121-122.

proximidade, do debruçar-se sobre uma questão, um evento, uma pessoa. Paradoxalmente, reduziu-se a capacidade de lidar com o limite e com as experiências localizadas: a fome do alimento sagrado, a atenção para o sentido eclesial da família, o sentido eucarístico de nossa mesa... tudo alcança proporções vastas: fala-se com mais pessoas de fora que com as de dentro e sequer sobra tempo para escutar a si próprio ou para ouvir Deus, sem que um celular interrompa, de minuto a minuto, esses momentos. Novamente o sinal sacramental, reduzido como tudo o que é real, imediato, humano e corpóreo, se fragiliza diante da imagem, da ideia, das transmissões. A comunhão pelo gosto, que outrora havia cedido lugar à comunhão pela visão, agora cede lugar à “comunhão pela transmissão”. É a comunhão virtual, nova modalidade da comunhão espiritual, que se impõe sem muitas razões teológicas e litúrgicas. O pão da mesa se tornou o pão das multidões, mas no simulacro das redes não alimenta ninguém, pois o comer é espiritual, como formulou Trento.

Nessa tarefa oceânica, como seres situados e limitados, cumpre lembrar que a fé cristã se alicerça na experiência desse mesmo limite: a encarnação.⁴⁵ Nas palavras de Orígenes, retomadas por Bento XVI, o Verbo abreviou-se.⁴⁶ O Verbo, como potência comunicativa, não se fez bit. Fez-se carne. Deu-se a nós no pão e vinho partilhados, fez-se presente na assembleia reunida, na Palavra proclamada, no pobre faminto, adoecido, abandonado nas ruas e prisões, nos asilos e orfanatos, nas casas de recuperação e nas carnes feridas pela violência silenciosa que se esconde nos recintos domésticos. A onda cibernética não chega ali, onde o grito do crucificado ecoa em cada dor. Quando muito, ela pinça uma situação ou outra, para fazê-la perder-se nas ondas de informações que se propagam. O risco de pulverização da sacramentalidade das ações rituais ainda não permite afirmar que o Verbo alcance a carne nessas paragens virtuais, seguindo a economia sacramental.

⁴⁵ Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias*. 10^a ed. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 150-152. (Iniciação Teológica, 1).

⁴⁶ Cf. BENTO XVI. *Exortação apostólica pós-sinodal Verbum Domini: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*, 12. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 26-29. (Voz do Papa, 194).

A mediação das mídias sociais

Na liturgia a mediação do corpo se realiza na relação simbólica e ritual, onde o partir e o comer do mesmo pão e o tomar do mesmo cálice dão acesso à comunhão com o corpo de Cristo, mas, ao mesmo tempo, realizam a comunhão de uns com os outros. Se, no deserto, os hebreus tiveram acesso ao Cristo na rocha, no maná e na água espirituais que comiam e bebiam - e o Cristo estava lá com eles, como afirmou o Apóstolo em 1Cor 10,1-4 - seria possível reconhecer a mesma lógica em relação à internet e às transmissões? Seria apenas uma alteração de sinais ou de linguagem? Não há dúvidas de que o Cristo cá está. Mas há dúvidas a respeito dessa nova linguagem que se interpõe como mediação da mediação: o sinal, outrora apalpado, visto, provado, cheirado, ouvido, passará a ser transmitido. Ele produzirá um ser humano desconectado com a realidade local, distanciado de suas implicações relacionais, éticas. Um ser humano, em última instância, desconectado consigo mesmo. Esse é o lugar da técnica desde a revolução industrial, o que implica afirmar, igualmente, sua pretensão ontológica de mutação. A técnica, também no campo da liturgia, assume o comando, eliminando o *proprium* da humanidade, pois já foi transmutada segundo os aparatos que a capturaram.

47

A interdição da Igreja: a mídia como instrumento do clericalismo

Na onda da pandemia e do confinamento, a explosão de *lives* saturou o tempo que nada tem de virtual, inclusive as *lives* religiosas: missas, palestras, louvores, “celebrações” etc. Igualmente, sem que a Igreja se desse conta, ela se houve com uma insidiosa reafirmação do clericalismo, pois as liturgias transmitidas não fizeram mais que conferir holofote para o narcisismo clerical, sob o pretexto de zelo pastoral. Quando muito, por condescendência, pode-se pensar que se optou pelo caminho mais fácil, reconhecendo que se transmite aquilo que se sabe fazer: “rezar missa”. Mas o espetáculo de mau gosto surpreende os internautas, dia a dia, que se encarregam de viralizar os deslizes clericais. As mídias sociais agem ao seu

⁴⁷ Cf. LIMA, Danilo César dos Santos. O uso dos aparatos técnicos nas celebrações: uma reflexão a propósito da nota emitida pela Comissão Episcopal Pastoral para a Liturgia. Em: *REB*, Petrópolis, v. 72, n. 285, p. 101-118, jan. 2012.

modo, ampliando as situações pastorais desprovidas de aptidão, de formação, de critérios e de bom senso. Nada disso importa, pois se reduziu a capacidade de discernir criteriosamente os conteúdos, diante da grande ânsia de transmiti-los. Além disso, é necessário atender à ampliada necessidade de “comunhão espiritual”. Neste caso lá está o padre fazendo pelo povo aquilo que o povo não pode fazer: missa. O impedimento não é apenas de participar da celebração, como se isso fosse pouco. Em última instância, é o impedimento da própria Igreja, que na liturgia presencial agia organicamente, cabeça e membros (cf. SC 7). O recuo eclesiológico é gigantesco: da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano II, se retorna à concepção pré-conciliar da Encíclica *Mediator Dei*, de Pio XII,⁴⁸ com as desculpas do impedimento sanitário, e com as graças e oportunidades da técnica salvadora.

Considerações finais

À maneira de conclusão, convém lembrar o percurso feito pelo Papa Francisco. Nos primeiros tempos da pandemia, ele não tinha consciência da problemática e a missa diária na Casa Santa Marta era transmitida pela Rádio Vaticana. Mas, na homilia do dia 17 de abril, o Papa contou como tinha se dado conta da anomalia das celebrações *in streaming*. Falando da familiaridade que o cristão deve ter com o Senhor, afirmou:

Esta familiaridade dos cristãos com o Senhor é sempre comunitária. Sim, é íntima, é pessoal, mas em comunidade. Uma familiaridade sem comunidade, uma familiaridade sem o Pão, uma familiaridade sem a Igreja, sem o povo, sem os sacramentos é perigosa. Pode converter-se em uma familiaridade - digamos assim - gnóstica, uma familiaridade só para mim, separada do povo de Deus. A familiaridade dos apóstolos com o Senhor foi sempre comunitária, sempre na

⁴⁸ Cf. MAZZA, Enrico. La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti. Em: GIANOTTI, Daniele (Ed.). *Rendere Grazie: Miscellanea eucarística per il 70° compleanno*. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010, p. 198-199. RUTA, Simona Seloni. Sem presbítero não, mas sem povo sim? Disponível em: <<http://portaldascebs.org.br/2020/03/21/sem-presbitero-nao-mas-sem-povo-sim-por-simona-seloni-ruta/>> Acesso em 23 mar. 2020.

mesa, sinal da comunidade. Sempre era com o sacramento, com o Pão.⁴⁹

A seguir o Papa narra como tomou consciência da problemática:

Digo isto porque alguém me fez refletir sobre o perigo deste momento que estamos vivendo, esta pandemia que fez com que todos nos comuniquemos, inclusive religiosamente, através dos meios, através dos meios de comunicação, também esta Missa, estamos todos comunicados, mas não juntos, espiritualmente juntos. [...] Antes da Páscoa, quando saiu a notícia de que eu celebraria a Páscoa na Basílica de São Pedro vazia, um bispo me escreveu - um bom bispo, bom - e me repreendeu. “Mas por que? São Pedro é muito grande. Por que não põe 30 pessoas pelo menos, para que se veja gente? Não haverá perigo...”. Não entendi naquele momento. “Mas como é um bom bispo, muito próximo ao povo, quererá dizer-me algo. Quando o encontrar, perguntarei”. Depois, porém, entendi. O que ele me dizia era: “Cuidado para não viralizar a Igreja, para não viralizar os sacramentos, para não viralizar o povo de Deus”. A Igreja, os sacramentos, o povo de Deus são concretos. É certo que neste momento devemos manter a familiaridade com o Senhor desta maneira, mas para sair do túnel, não para ficarmos nele. E esta é a familiaridade dos apóstolos: não gnóstica, não viralizada, não egoísta para cada um deles, senão uma familiaridade concreta, no povo.⁵⁰

Frente à questão da comunhão espiritual e do cruzamento com as mídias sociais, em tempo de confinamento social, tem-se a impressão de um vasto território a ser desbravado, qualquer que seja a abordagem investigativa. Não é tarefa pequena, mas é urgente, pois arrisca-se tanto a perder as grandes conquistas conciliares, quanto a ignorar o que há de bom, por exemplo, nas oportunidades que o universo digital apresenta. Nesse último caso, é importante ressaltar que não se negam seus valores, mas se pergunta quais são, o que implica reconhecer também os seus limites. Mas o tema central, a comunhão espiritual, requer de nosso tempo e de nosso esforço teológico e eclesial, as devidas ponderações para que não cindamos o organismo sacramental e para que superemos qualquer distinção entre sinal e

⁴⁹ DICASTERIO PARA LA COMUNICACIÓN DE LA SANTA SEDE. *Fuertes en la tribulación: la comunión de la Iglesia, ayuda en el tiempo de prueba*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020, p. 263.

⁵⁰ *Ib.*, p. 263-264.

efeito que signifique tornar o sinal sacramental um veículo da graça, mero pretexto para se alcançar a comunhão, tornando-o, ao final de tudo, dispensável.

Siglas

- DH* DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2007.
- PL* MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae cursus completus*. Series Latina. 1, 1841 - 217, 1875.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA. Contra os donatistas (*PL* 43, 107-244).
- AGOSTINHO DE HIPONA. Tratado sobre o Evangelho de João. (*PL* 35, 1379-1976).
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2017
- BENTO XVI. *Exortação apostólica pós-sinodal, Verbum Domini*: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010 (Voz do Papa, 194).
- BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia*: Enciclopédia da Eucaristia. São Paulo: Paulus, 2006.
- CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (Jo 17,24)*: introdução à teologia do evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009 (Bíblica Loyola, 57).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Documentos: 1966-2007*. Madrid: BAC, 2008.
- DE CLERCK, Paul. *L'intelligence de la liturgie*. Paris: Éditions du Cerf, 2005
- Enciclopedia online Treccani*. Disponível em: <<https://www.treccani.it/enciclopedia/devotio-moderna>>. Acesso em 10 set. 2020.
- DELUMEAU, Jean. *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*. Milão: Mursia

Editore, 1976, p. 139-170. (Nuova Clío, 6).

DICASTERIO PARA LA COMUNICACIÓN DE LA SANTA SEDE. *Fuertes en la tribulación: la comunión de la Iglesia, ayuda en el tiempo de prueba*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020.

FLORES, Juan Javier. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006 (Liturgia Fundamental).

FRANGIOTTI, Roque. *Histórias das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

GALIMBERTI, Umberto. *Psique e techne: l'uomo nell'età della tecnica*. 5ª edz. Milão: Feltrinelli, 2005 (Saggi, 1704).

GENTILI, Antonio; REGAZZONI, Mauro. *La spiritualità della riforma cattolica: la spiritualità italiana dal 1500 al 1650*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1999 (Storia della Spiritualità, 5/c).

GRILLO, Andrea. Una comunione spirituale per gli irregolari? *Munera. Rivista europea di cultura*. Disponível em: <<https://www.cittadellaeditrice.com/munera/una-comunione-spirituale-per-gli-irregolari/>>. Acesso em 06 set. 2020.

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNGMANN, Josef Andreas. *Missarum Solemnia: origens, liturgia, história e teologia da missa romana*. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉCRIVAIN, Philippe. A eucaristia no século XVII. Ou, o tempo das ocasiões perdidas. Em: BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia: Enciclopédia da Eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 322-324.

LIMA, Danilo César dos Santos. O uso dos aparatos técnicos nas celebrações: uma reflexão a propósito da nota emitida pela Comissão Episcopal Pastoral para a Liturgia. Em: *REB*, Petrópolis, v. 72, n. 285, p. 101-118, jan. 2012.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico grego-português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MAZZA, Enrico. La comunione spirituale. *Vita Pastorale: il mensile per la Chiesa italiana*. Alba, ano 108, n. 6, p. 51-50, Jun. 2020.

MAZZA, Enrico. *La mistagogia: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro método*. 2ª edz. Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1996

(Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia », 46).

MAZZA, Enrico. La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti. Em: GIANOTTI, Daniele (Ed.). *Rendere Grazie: Miscellanea eucarística per il 70° compleanno*. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010, p. 198-199.

MAZZA, Enrico. La partecipazione attiva alla liturgia. Dalla Mediator Dei alla Sacrosanctum Concilium. Em: *Ecclesia Orans*, 30, p. 313-334, 2013.

MONDONI, Danilo. *O cristianismo na Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2014.

MOTTU, Henri. *Il gesto e la parola*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2007.

PANI, Giancarlo. La comunione spirituale. *La Civiltà Cattolica*, Roma, vol. 2, n. 3957, p. 224-237, mai. 2015, p. 225-226.

PATERNOSTER, Mauro. *Liturgia e spiritualità cristiana*. Bolonha: Edizione Dehoniane Bologna, 2005.

PENNA, Romano. *A ceia do Senhor: Dimensão histórica e ideal*. São Paulo: Loyola, 2018 (Bíblica Loyola, 72).

PIO XII. Encíclica « Mediator Dei » (2 Dezembro 1947). Em: *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, vol. 14/2.

PROTZ, Silvonei José. Santo Afonso Maria de Liguori: das leis à evangelização. Vatican News (01 agosto 2020). Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-08/santo-afonso-maria-de-liguori-das-leis-a-evangelizacao.html>>. Acesso em 07 set. 2020.

RAHNER, Karl. *Sendung und Gnade: Beiträge zur Pastoraltheologie*. 3^e Aufl. Innsbruck: Tyrolia, 1961.

RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias*. 10^a ed. São Paulo: Paulinas, 2001 (Iniciação Teológica, 1).

RUTA, Simona Seloni. Sem presbítero não, mas sem povo sim? Disponível em: <<http://portaldascebs.org.br/2020/03/21/sem-presbitero-nao-mas-sem-povo-sim-por-simona-seloni-ruta/>>. Acesso em 23 mar. 2020.

TABORDA, Francisco. *O memorial da Páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia*. 2^a ed. São Paulo: Loyola, 2015 (Theologica).

TERTULIANO. A ressurreição da carne. Em: *Tertulliano: opere dottrinali*.

Roma: Città Nuova, 2010, p. 249-431. (Scrittori Cristiani, 3/2.b).

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. 9: Os sacramentos. São Paulo: Loyola, 2006.

VILLETTE, Louis. *Foi et sacrement: du Nouveau Testament a Saint Augustin*. Tournai: Bloud & Gay, 1959 (Travaux de L’Institut Catholique de Paris, 5).

ZAGHENI, Guido. *A Idade Moderna: curso de história da Igreja*. Vol. 3. São Paulo: Paulus, 1999.

Trabalho submetido em 19/09/2020.

Aceito em 08/10/2020.

Francisco Taborda

Doutor em teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Alemanha). Professor emérito de teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG. Email: profataborda@gmail.com

Danilo César dos Santos Lima

Liturgista, formado pelo Pontifício Instituto Litúrgico Santo Anselmo de Roma. Professor de liturgia na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e do Instituto São Tomás de Aquino. Coordena o Curso de Pós-graduação em Liturgia Cristã (FAJE) e leciona no Centro de Liturgia Dom Clemente Isnard. Membro da Rede Celebra, atuando como formador de equipes e agentes da Pastoral Litúrgica em todo o Brasil. Doutorando pela FAJE/CAPES, onde desenvolve pesquisa a respeito do caráter mimético da liturgia. É presbítero da Arquidiocese de Belo Horizonte, pároco da Paróquia de Santana, colaborando também na pastoral litúrgica de sua Igreja particular. Email: danidevictor@gmail.com