

ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA NA NOÇÃO DE SACRIFÍCIO EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Anthropology and theology in Saint Thomas's notion of sacrifice

Rafael Cerqueira Fornasier*

Resumo

Através de breve e, ao mesmo tempo, cuidadoso exame da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, este artigo visa colocar em evidência como o autor, ao tratar da noção de sacrifício em várias partes da obra, permite discernir uma compreensão aprofundada do mesmo, dando um enfoque não somente teológico, mas também antropológico. Ao se evidenciar a estreita relação destes dois aspectos, propõe-se haurir da reflexão o profundo nexos entre a atitude humana em oferecer sacrifício a Deus e o único sacrifício de Cristo, como perfeita expressão humana de comunhão com Deus, realizado uma vez por todas e sem cessar celebrado na Eucaristia.

PALAVRAS-CHAVE: Sacrifício. Teologia. Antropologia. Religião.

Abstract

Through brief and at the same time careful examination of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, this article aims to highlight how the author, when dealing with the notion of sacrifice in various parts of the work, allows working out an in-depth, giving a focus not only theological, but also anthropological. Showing the close relationship of these two aspects, it is proposed to draw the reflection the nexos between the deep human attitude in offering sacrifice to God and the one sacrifice of Christ, as perfect human expression of communion with God, accomplished once and for all and without ceasing celebrated in the Eucharist.

KEYWORDS: *Sacrifice. Theology. Anthropology. Religion.*

* Mestre em Teologia (antropologia teológica) pelo Institut d'Études Théologiques de Bruxelas, da Companhia de Jesus. Doutorando em Teologia com especialização em Teologia do Matrimônio e da Família, no Pontifício Instituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, junto à Pontificia Università Lateranense; Assessor para Comissão E. P. para a Vida e a Família da CNBB e professor de teologia no Instituto São Boaventura de Brasília – OFMConv.

Introdução

A fim de compreender o essencial da noção de sacrifício em Santo Tomás e evidenciar os seus aspectos antropológicos e teológicos, faz-se necessário percorrer a *Suma teológica*, sem, no entanto, pretender esgotar o assunto. Este conceito, ou esta noção, é tratado de diferentes pontos de vista, formalmente determinados pela ordem das questões na Suma. O pensamento de Santo Tomás tem sua origem em Santo Agostinho, no *De Trinitate*, mas, sobretudo, no *De Civitate Dei*.

Primeiramente, o santo Doutor aborda a questão do sacrifício na Ia-IIae, do ponto de vista da história da salvação e da passagem da Lei Antiga para a Nova Lei, nas Q. 101-103, que se relacionam aos preceitos cerimoniais da Antiga Aliança. Mais adiante, na IIa-IIae, Q. 80-100, notadamente na Q. 85, o sacrifício reaparece como expressão privilegiada da lei natural e da virtude de justiça para com Deus, nela compreendida a virtude da religião. Seguindo a *ordo disciplinae* de Santo Tomás, chegamos à 3ª parte. No desenvolvimento da unidade dedicada a Cristo, a questão do sacrifício torna a aparecer em particular na Q. 22, sobre o sacerdócio de Cristo, e nas Qs. 46-49, especialmente na Q. 48, ao se estudar a Paixão. Sempre na 3ª parte, na doutrina dos sacramentos, particularmente do sacramento da Eucaristia (Q. 73-83), a noção de sacrifício tem posição de destaque.

1 O Sacrifício em geral no movimento do *Reditus*

1.1 O sacrifício e seu aspecto antropológico e ético

Sem querer queimar etapas no desenvolvimento lógico de Santo Tomás, deve-se primeiro abordar a questão da ligação do sacrifício com a lei natural, antes de passar à noção e ao valor dos sacrifícios da Antiga Aliança.

A virtude de justiça define-se como uma disposição permanente de dar ao outro aquilo que lhe é devido. Ora, a religião é uma virtude pela qual rendemos a Deus a honra que lhe é devida.¹ Na resposta à questão Q. 81, artigo 1 (IIa-IIae), Tomás apresenta uma definição da religião, servindo-se de uma tríplice etimologia da palavra “religião”. E é a seguinte sua conclusão:

¹ Cf. THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique*, Paris: Ed. Cerf, 1984, IIa-IIae, Q. 81, a. 2, sol. Doravante, limitar-se-á a citar somente as partes da Suma e as questões.

a religião no sentido próprio implica ordem a Deus, pois é nele, antes de tudo, que nos devemos apegar, como o princípio indefectível; é para ele que, sem descanso, deve tender nossa escolha, como a nosso fim último; é a ele ainda, que negligenciamos e perdemos pelo pecado, a quem devemos recuperar, crendo e testemunhando nossa fê nele.²

É a Deus que se deve oferecer um sacrifício, posto que é ele o princípio e o fim beatífico da criação, como também o princípio de toda nossa atividade.³ Note-se que a virtude da religião é antes de tudo uma virtude moral, o que quer dizer que ela engloba os meios para se chegar a um fim, e não uma virtude teologal, cujo objeto e fim é Deus.⁴

Para o Aquinate, o modo de ser da virtude da religião configura a expressão de um movimento de volta para Deus (*reditus*), cujo atchave é o sacrifício, que condensa em si este retorno do homem para o seu Criador. Pergunta-se, todavia, se a ação de oferecer sacrifícios diz respeito à natureza humana. No *sed contra* da Q. 85, a. 1, sua resposta é peremptória: “(...) em todas as épocas e em todas as nações, sempre houve oferta de sacrifício. [...] A oferta de sacrifício é de direito natural”. Depois desta constatação, Tomás expõe a argumentação na sua resposta: “A razão natural prescreve ao homem que ele se submeta a um ser superior, devido às deficiências que percebe em si mesmo e que o colocam na necessidade de receber ajuda e direção desse ser superior”. Mas, como se submete o homem? Ainda na Q. 85, a. 1, solução, ele diz o seguinte:

A maneira do homem é buscar nos sinais sensíveis recursos para se exprimir, porque é do sensível que ele tira seu conhecimento [...] É a isto que se refere a razão do sacrifício. E é por isso que a oblação sacrificial se depreende do direito natural.

² IIa-IIae, Q. 81, a. 1, solução. (Tradução nossa)

³ Cf. NAU, P. *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur: La messe d'après St Thomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, Sablé-sur-Sarthe: Abbaye St-Pierre de Solesmes, 1976, p. 22. O autor menciona o capítulo 120 da *Suma Contra Gentiles*.

⁴ Cf. Q. 81, a. 5, sol.

Concretamente, para que haja sacrifício *stricto sensu*, Santo Tomás estipula que se deve realizar “qualquer coisa sobre os bens oferecidos a Deus, como era a posição dos animais para o abate, ou como são a fração, a manducação e a bênção do pão”.⁵ O que faz a diferença na oblação é este “fazer sagrado”, como o executar qualquer ato sobre as oferendas. A oferta, em si, significa o próprio ato de oferecer; é por isso que “todo sacrifício é, pois, uma oblação; não, porém, o contrário”.⁶

Além do mais, na Q. 85, a. 2, Tomás sublinha que o sacrifício deve ser oferecido a Deus somente, e que, como ele havia precisado na Q. 81, a. 7, sol., “nós atribuímos a Deus honra e reverência, não por ele, [...] mas, por nós mesmos”.

O sacrifício é, assim, uma obrigação natural do homem para manifestar a Deus uma total dependência da criatura para com seu Criador. E esta homenagem prestada a Deus concretiza-se por meio de sinais sensíveis, pois que isso decorre da corporeidade do homem.⁷ “O sacrifício é o lugar do reconhecimento do homem enquanto se descobre em dívida diante de Deus, tanto de seu ser, quanto do que possui”.⁸ O sacrifício se torna então o ato por excelência de justiça e de religião.

1.1.1 *O sacrifício exterior, sinal do sacrifício interior*

Falar de sacrifício nesta parte que trata da virtude de religião é começar pelo fim. De fato, o sacrifício inscreve-se no estudo dos atos pelos quais se oferece a Deus os bens exteriores (Q. 85-88, IIa-IIae). Antes disso, entretanto, Santo Tomás havia aprofundado a questão da veneração por meio da adoração (Q. 84), assim como a questão da devoção (Q. 82) e da oração (Q. 83), às quais se relacionam, respectivamente, o

⁵ Q. 85, a. 3, resp. 3.

⁶ Ibidem.

⁷ H. Boelaars faz importantes observações sobre o risco de um ingênuo antropomorfismo nos juramentos e promessas realizados em relação a Deus, muitas vezes acompanhados de sacrifícios. No entanto, deixa também claro, ajudado pelo pensamento de G. Marcel e P. Ricoeur, que esta atitude do homem para com Deus é de inevitável e necessário aspecto simbólico e antropológico. Cf. BOELAARS, H. Riflessioni sul voto, *Sthudia Moralia*, Roma, XVI, p. 130-164, 1978.

⁸ GONON, F. *L'actualité du traité de l'eucharistie de saint Thomas d'Aquin* (dissertação de mestrado) Bruxelles: Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles, 1998, p. 26. (Tradução nossa)

comprometimento da vontade e a presença da razão. O campo dos ritos da religião ordena-se a partir dos atos interiores, como a devoção ou a oração, que supõem um movimento livre da vontade. E, para Tomás, os atos interiores são principais, enquanto os exteriores, como o sacrifício, são secundários. Ele deixa claro, no entanto, que “para alcançar a Deus, o espírito humano tem necessidade de ser guiado pelo sensível”; e prossegue: “É por isso que o culto divino requer necessariamente o uso de realidades corporais, como os sinais capazes de despertar na alma humana os atos espirituais pelos quais alguém se une a Deus”.⁹ Sinais, representação, imagem,¹⁰ eis termos que expressam o modo de relação entre o sacrifício exterior e o interior, cujo alcance deve ser entendido com sutileza.

Assim, o sacrifício exterior aparece como secundário e ordenado ao sacrifício interior, o qual é visto como sendo o *principale sacrificium*, o sacrifício espiritual ou “a oblação que a alma faz a Deus”.¹¹ Como diz o Salmo 50, retomado pelo santo Doutor: “o sacrifício que agrada a Deus é um espírito contrito”.

A este estágio, pode-se compreender melhor uma primeira definição mais extensa do sacrifício, dada por Santo Tomás, apoiando-se em Santo Agostinho: “O verdadeiro sacrifício é toda obra feita para se unir a Deus em santas relações”.¹² Nessa mesma questão, ele mostra três formas de bens que o homem oferece em sacrifício a Deus:

1º Os bens da alma que ele oferece a Deus em um sacrifício interior, pela devoção e pela oração, e por outros atos interiores desse tipo: é o sacrifício principal. 2º Os bens do corpo que de certa maneira são oferecidos a Deus pelo martírio, pela abstinência e pela continência. 3º Os bens exteriores com os quais alguém oferece o sacrifício: diretamente, quando oferecemos a ele imediatamente aquilo que possuímos; mediatamente, quando, por Deus, partilhamos com o próximo.¹³

Observar-se-á, assim, que não se pode deixar-se enganar sobre a noção de sacrifício em Santo Tomás, pois não se quer que seja essa

⁹ Q. 81, a. 7, sol. Cf. também Q. 30, a. 4, resp. 1.

¹⁰ Sobre este vocábulo, veja-se NAU, P. op. cit., p. 22.

¹¹ Q. 85, a. 2, sol.

¹² Q. 85, a. 3, obj. 1

¹³ Q. 85, a. 3, sol 2.

noção totalmente unívoca, mas que é preciso ter em conta seu alcance analógico.¹⁴ A própria distinção entre sacrifício interior e exterior corrobora isso, sublinhando a coerência do pensamento de Tomás, que quer, tudo indica, essas duas realidades inerentes uma à outra. O sacrifício interior deve explicitar-se pelo sacrifício exterior, enquanto o sacrifício exterior não adquire seu verdadeiro sentido se não procede do sacrifício interior.

2 O sacrifício na antiga aliança

Passando agora ao estudo que Tomás desenvolve sobre o sacrifício na Antiga Aliança, é necessário basear-se sobretudo nas Qs. 101-102, Ia-IIae, que tratam dos preceitos cerimoniais ou culturais, a fim de resgatar o sentido do sacrifício dentro daquela economia. Ao classificar esses preceitos cerimoniais da Antiga Aliança, afirma o Aquinate que “o culto propriamente dito consiste especialmente em oferecer sacrifícios em honra de Deus”.¹⁵ Ora, pouco antes ele invocou a dupla forma de culto: uma interior, exercida pela alma, e outra, exterior, desempenhada pelo corpo, reafirmando o mesmo princípio de submissão aplicado aos sacrifícios, a saber: o culto exterior está sujeito ao interior, “que consiste em a alma unir-se a Deus pela inteligência e pelo coração”.¹⁶

Pouco a pouco, vê-se surgir o significado do antigo culto. O culto que se confirma exterior assume um sentido figurativo.¹⁷ Ele é figura das realidades futuras da vida beatífica, mas também figura do próprio Cristo.¹⁸ Os sacrifícios, como fazendo parte do culto divino, mais precisamente do culto exterior, prefiguram, ou representam, com uma qualidade de prolepse, o Cristo imolado.¹⁹ A razão de ser do culto se justifica por seu ordenamento a seu fim, que é a prefiguração de Cristo.

¹⁴ Cf. NAU, P. op. cit., p. 17.

¹⁵ Ia-IIae, Q. 101, a. 4, sol.

¹⁶ Q. 101, a. 2, sol.

¹⁷ É importante a observação de N. B. Fernández: “En las q.101, 102 y 103 estudia la naturaleza objetiva de los preceptos ceremoniales, su causa o razón de ser, así como su validez histórica. La clave mental para desentrañar el entramado de los problemas suscitados es la aplicación sistemática a los textos de la vieja ley de la distinción de un sentido *literal* o *histórico* y otro *figurativo* o trascendente.” FERNÁNDEZ, N. B. Introducción a las cuestiones 98 a 108, In: SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 2ª edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p. 763.

¹⁸ Cf. Q. 101, a. 2, sol.; a. 3, obj. 1.

¹⁹ Cf. Q. 101, a. 4, sol 1.

Tomás, certamente, não se esquece de seu aspecto histórico, nem de assegurar que o culto de outrora recebe uma explicação que ele chama de literal. Ao mesmo tempo, a explicação alegórica, ou mística, do culto fundamenta-se na sua referência a Cristo e à Igreja.²⁰

A razão de ser do sacrifício, já afirmada acima, era de ordenar o culto e de prefigurar o Cristo. Tomás, no *respondeo* da Q. 102, a. 3, explicita antes a primeira razão que fundamenta o culto divino. Assim, ele apresenta duas maneiras pelas quais o sacrifício contribui para o culto de Deus. A primeira

como expressão de uma atitude de justiça do espírito para com Deus, atitude a que foi incitado aquele que oferece o sacrifício. Mas, esta atitude de justiça da alma para com Deus exige do homem que ele reconheça receber de Deus, como do princípio primeiro, tudo o que possui, e que ele a Deus devolve, como a seu fim último.

A segunda maneira pode ser resumida em uma palavra: evitar a idolatria, pois que não há senão um Deus único, a quem é devido oferecer sacrifícios:

Mas, a atitude de justiça da alma para com Deus exige, além do mais, que a alma humana não reconheça fora de Deus nenhum outro autor primeiro das coisas e em nenhum outro senão nele coloque seu fim derradeiro.

Quanto ao fato de prefigurar o Cristo, o santo Doutor começa sua argumentação dizendo que Deus nos dá seu Filho, e que o Filho “se ofereceu a si próprio a Deus como vítima de agradável odor”, expressão que Tomás tira de *Ef* 5,2. Além disso, ele afirma não somente que todos os sacrifícios da Antiga Lei eram ofertados em figura do sacrifício de Cristo, mas que aqueles sacrifícios não têm explicação senão a partir da realidade que representam, isto é, o verdadeiro sacrifício que é aquele de Cristo. E é a carta aos Hebreus, em 10,11, que oferece a base escriturística do único e excelente sacrifício, porque ela “ensina que o sacerdote da lei antiga ‘oferecia muitas vezes as mesmas vítimas, que nunca conseguiam apagar os pecados; ao passo

²⁰ Cf. Q. 102, a. 2, sol. Santo Tomás menciona ainda o sentido moral (tropológico) e anagógico, referindo-se assim aos quatro sentidos da Escritura.

que Cristo, pelos pecados, não se ofereceu senão uma só vez e para sempre’.”²¹

Antes, portanto, de passar ao sacrifício de Cristo, ao qual Tomás já fez a introdução, lembrem-se primeiro os três tipos de sacrifício, cujo cumprimento se verá no único sacrifício de Cristo, e cuja significação lança uma luz sobre o sentido deste último. Sempre na Q. 102, a. 3, resp. 8, encontra-se a definição das três formas de sacrifício:

O holocausto – palavra grega que quer dizer ‘inteiramente queimado’ –, no qual a vítima era totalmente consumida, era oferecido a Deus especialmente em sinal de reverência à majestade, e de amor por sua bondade [...]. Tudo era consumido para mostrar que, como a vítima se elevava ao céu, reduzida inteiramente a fumaça, da mesma forma o homem todo inteiro, com tudo o que lhe pertence, está submisso ao domínio divino e deve ser oferecido a Deus.²²

O sacrifício pelo pecado, ou sacrifício expiatório, era oferecido a Deus quando um pecado tinha necessidade de ser remido.²³

Por fim, chamava-se vítima pacífica o sacrifício oferecido a Deus em ação de graças, quer pela saúde, quer pela prosperidade daqueles que o ofereciam, ou seja, a título de um benefício recebido ou a receber.²⁴

Ademais, Santo Tomás, falando das razões pelas quais se derramava o sangue das vítimas, em lugar de o consumir, dirá “que essa prática prefigurava a efusão do sangue do Cristo e a abundância da caridade com que ele se oferece a Deus por nós”.²⁵

²¹ Q. 102, a. 3, sol. É importante notar com A. Vanhoye que há uma transição no capítulo 10: passa-se da oposição de dois gêneros de sacrifícios, à oposição, do v. 11 ao 14, entre duas situações de sacerdócio. “De l’opposition entre deux genres des sacrifices, nous passons à une opposition entre deux situations de prêtres, situations qui, de part et d’autre, résultent du sacrifice offert et en révèlent donc le degré d’efficacité.” VANHOYE, A. *La structure littéraire de l’Épître aux Hébreux*, Studia Neotestamentica 1, 2 éd., Paris-Bruges: Desclée, 1976, p. 167. Santo Tomás, como se verificará mais adiante, também acentua a oposição entre duas situações de sacerdócio. Cf. *infra*, p. 14.

²² Cf. *Lv* 1,9. (Tradução nossa)

²³ Cf. *Lv* 4-5. Observa-se nisto o papel significativo do sangue: não é consumido, mas derramado ao pé do altar.

²⁴ Cf. *Lv* 3: também chamado de sacrifício de comunhão ou de aliança.

²⁵ Tomás fala também da gordura queimada em honra a Deus, como sinal de abundância. O tema da caridade pela qual Cristo se ofereceu a Deus será abordado mais adiante.

3 O sacrifício de Cristo

Antes de se iniciar esta parte, é importante recordar que o movimento da *Suma* pode ser resumido no binômio *exitus-reditus*. Com efeito, na 1ª *pars*, Santo Tomás trata de “Deus e as criaturas enquanto procedentes dele como Criador”; na 2ª *pars*, “a volta das criaturas para Deus, como a seu fim último”; e, na 3ª *pars*, “o procedimento dessa volta, procedimento recebido de Deus: Cristo e a graça”.²⁶ Ora, verifica-se ser inconcebível abordar a questão da volta do homem para Deus sem levar em conta sua condição de pecador.²⁷ Essa questão apareceu no estudo sobre o sacrifício da Antiga Aliança, e se verá como ela é um elemento capital para a compreensão da noção tomasiana do sacrifício de Cristo.

3.1 A Paixão de Cristo como “*verum sacrificium*”

Pode-se questionar sobre como Tomás concebe a paixão de Cristo como verdadeiro sacrifício, no sentido estrito do termo. Para tanto, deve-se percorrer e estudar a Q. 22 e a Q. 48 da 3ª parte, para continuar esclarecendo sua noção de sacrifício, em particular o sacrifício de Cristo.

Com efeito, a Q. 22, que trata do sacerdócio de Cristo, na solução do artigo 2, fornece uma noção do sacrifício tomada de Santo Agostinho: “Todo sacrifício visível é sacramento ou sinal sagrado de um sacrifício invisível”. Por meio disso, este artigo recorda a excelência do sacrifício interior e invisível, sobre o exterior e visível. Em seguida, o artigo declina os três motivos pelos quais o homem tem necessidade do sacrifício:

1º Para a remissão do pecado que o afasta de Deus; é por isso que o Apóstolo diz (Hb 5,1) que é próprio do sacerdote ‘oferecer dons e sacrifícios pelos pecados’. 2º Para que o homem se mantenha no estado de graça e de união com Deus, em quem se encontram sua paz e sua salvação. Daí, na antiga lei, a imolação da vítima pacífica

²⁶ Cf. NAU, P. op. cit., p. 23.

²⁷ Karl Barth também fala de um duplo movimento, um descendente e outro ascendente, em relação, respectivamente, à obra de justificação e de santificação realizada por Jesus Cristo. Deste modo, também trata do *retorno* a Deus. Todavia, enquanto Santo Tomás assume este duplo movimento numa ótica mais antropológica e teológica, K. Barth se situa mais na perspectiva cristológica e soteriológica. Cf. BARTH, K. *Dogmatique: IV – La doctrine de la réconciliation (suite)*, Traduction de F. RYSER, Genève: Labor et Fides, 1970, t. 20, p. 134-138.

para a salvação daqueles que a ofereciam, prescrita pelo Levítico (cap. 3). 3º Para que o espírito do homem esteja perfeitamente unido a Deus, o que se realizará na glória. É por isso que, na antiga lei, se oferecia o holocausto, no qual tudo era queimado, como diz ainda o Levítico (cap. 1).²⁸

Ora, Santo Tomás aplica a Cristo esses três tipos de sacrifício, porque ele foi uma “vítima perfeita, sendo ao mesmo tempo vítima pelo pecado, vítima pacífica e holocausto”. Assim, pela humanidade de Cristo, acontece para o homem aquilo de que ele tinha necessidade: seus pecados são encobertos (cf. *Rm* 4, 25); por meio de Cristo, o homem recebe a graça que o salva (cf. *Hb* 5,9); e, finalmente, por Ele o homem obtém a perfeição da glória (cf. *Hb* 10,19).²⁹

Apesar de se ter acabado de evidenciar a excelência do sacrifício de Cristo, é preciso, mesmo assim, afirmar a acepção propriamente religiosa de seu sacrifício.³⁰ Ora, na objeção 1 do artigo 3º, da Q. 48, consagrada à “maneira pela qual a Paixão de Cristo produziu seus efeitos”, Tomás se questiona se a paixão de Cristo foi um verdadeiro sacrifício. Já a partir da Q. 22, a. 2, pode-se esboçar um princípio de resposta: com efeito, Cristo ofereceu-se voluntariamente ao sofrimento, e este sofrimento é o ato pelo qual se realiza o “fazer sagrado”, presente em todo sacrifício.³¹ Portanto, se toda vítima se torna sagrada pelo fato de que é oferecida a Deus, a humanidade de Cristo na Paixão foi uma verdadeira vítima. Entretanto, é na resp. 3, a. 3, da Q. 48 que é dada de maneira cabal a resposta a esta questão. Nesse artigo, Santo Tomás afirma que “a carne de Cristo é o sacrifício mais perfeito”, propondo quatro razões para justificar sua afirmação:

1ª Como constitutivo da natureza humana, ela (a carne) a justo título é oferecida pelos homens, e por eles é consumida sacramentalmente. 2ª Passível e mortal, ela se prestava à imolação. 3ª Sem pecado, ela era eficaz para purificar os pecados. 4ª Sendo a carne do próprio

²⁸ (Tradução nossa).

²⁹ Cf. Q. 22, a. 2, sol.

³⁰ F. Gonon discorre sobre o caráter antropológico do sacrifício de Cristo, antes de abordar seu caráter soteriológico. Cf. GONON, F. op. cit., p. 30.

³¹ S. Tomás faz uma distinção entre a vontade de Cristo de se oferecer em sacrifício e a dos seus algozes que, sacrificando o Cristo, cometem uma falta grave. Cf. também Q. 48, a. 3, sol 3.

oferente, ela era aceita por Deus por causa da caridade daquele que oferecia sua carne.³²

Na Q. 48, a. 3, sol., há duas definições do sacrifício que estão juntas e se completam. Assim lê-se no início da resposta:

O sacrifício, no sentido próprio, designa o que se oferece a Deus para lhe render a honra a ele devida, a fim de apaziguá-lo. Daí vem esta definição de Santo Agostinho: ‘o verdadeiro sacrifício é toda obra que contribui para nos unir a Deus numa santa sociedade, ou seja, relacionada a este bem supremo graças ao qual nós podemos ser verdadeiramente felizes’.

Na primeira definição, está evidenciada a ocorrência do elemento já presente na virtude de religião, isto é, dar a Deus o que lhe é devido: a honra. Na segunda, encontra-se um forte elemento presente nos sacrifícios cerimoniais: a união a Deus. Ora, o sacrifício de Cristo cumpriu ao mesmo tempo a exigência da honra devida a Deus e o ato de união a Deus. E o texto esclarece que Cristo o fez oferecendo-se voluntariamente à Paixão. Isto significa dizer que: “Cristo oferece seu próprio corpo como expressão tangível de um ato interior”,³³ seu sacrifício exterior não é senão a manifestação concreta do sacrifício interior. Assim, Cristo, em sua carne, em sua pessoa, leva “à sua perfeição o desejo religioso do homem e realiza perfeitamente seu ato específico da virtude de religião, que é o sacrifício”³⁴. Em outras palavras, “o que foi pedido ao homem cumpre-se na oferenda do Homem verdadeiro, do *verum sacrificium*”.³⁵

3.2 O sacrifício de Cristo sobre a cruz cumprido “*pro nobis*”

Viu-se na primeira definição de sacrifício, na Q. 48, que se tratava de render honra a Deus, isto “a fim de o apaziguar” (*ad eum placendum*).³⁶ Esta última expressão aparece pela primeira vez aqui, e

³² Q. 48, a. 3, resp. 1. (Tradução nossa).

³³ GERVAIS, P. *L'Eucharistie*, Bruxelles: IET, 2004, p. 95. (Tradução nossa).

³⁴ GERVAIS, P. op. cit., p. 96.

³⁵ GONON, F. op. cit., p. 18.

³⁶ Cf. Q. 48, a. 3, sol.

designa a reparação do pecado e o apaziguamento da cólera de Deus, noção esta que estava ausente da definição de sacrifício em geral, mas não lhe é totalmente estranha, pois o pecado realça um tipo de injustiça cometida contra Deus, dado que ela nos desvia de Deus, nosso princípio e fim únicos.

Apaziguar a Deus é operar em nós esse redirecionamento que nos colocará novamente em ordem diante dele, nessa ordem que orienta toda a nossa atividade para ele como fim último, haja vista que o pecado nos arrastou para outra direção, nos “desencaminhou”, por um procedimento oposto ao do sacrifício, pelo qual expressamos a voluntária e livre disposição nossa a Deus, fim último, a nossa dependência de seu poder criador para nisso nos conduzir.³⁷

Ora, como é preciso agir para que os pecados sejam apagados e para que o homem obtenha a plena reconciliação com Deus? Certamente o homem não pode cumprir tudo isso sozinho. É necessário um mediador entre ele e Deus. Na Antiga Aliança, o sacerdote fazia esse papel de mediador, como o testemunha *Hb* 5,1: “De fato, todo sumo sacerdote é tomado do meio do povo e representa o povo nas suas relações com Deus, para oferecer dons e sacrifícios pelos pecados”. Na Q. 22, a. 1, sol., Santo Tomás retoma esse texto e diz que “isto convém perfeitamente a Cristo”. É Ele, com efeito, que reconciliou o gênero humano com Deus, e é por Ele que os dons de Deus (*sacer dos*=*sacra dans*) são transmitidos aos homens.

3.2.1 *O sacrifício oferecido pelo verdadeiro mediador*

Até aqui, constatou-se como o Cristo é a vítima perfeita. Pode-se, então, chegar a compreender todo o valor de seu sacerdócio, porque aquele que é oferecido é o mesmo que oferece. Vê-se em filigrana a afirmação do admirável intercâmbio entre as duas naturezas de Cristo. Isso volta novamente no artigo 3, resp. 1 da Q. 22: “Ainda que Cristo não seja sacerdote enquanto Deus, mas enquanto homem, é a mesma pessoa que é ao mesmo tempo sacerdote e Deus”. E continua dizendo que a eficácia do sacrifício de Cristo para apagar os pecados lhe vem do fato que sua humanidade agia em virtude de sua divindade.³⁸ Em seguida,

³⁷ NAU, P. op. cit., p. 27. (Tradução nossa).

³⁸ *Et ideo, in quantum eius humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata.*

o Doutor Angélico cita uma bela passagem de Santo Agostinho, que recapitula, na pessoa de Cristo mediador, todos os distintos elementos do sacrifício:

Quatro coisas devem ser consideradas no sacrifício: a quem ele é oferecido, por quem é oferecido, o que é oferecido e aqueles pelos quais é oferecido. Ora, o único e verdadeiro mediador, que nos reconcilia com Deus por um sacrifício de paz (de comunhão ou de aliança), permanecia um com aquele a quem ele oferecia (um com Deus), unia a ele aqueles pelos quais ele oferecia (um com os homens), e realizava enfim a unidade entre o oferente e a vítima oferecida (ao mesmo tempo sacerdote e vítima).³⁹

Tanto na Q. 22 quanto na Q. 48, o aspecto do cumprimento daquilo que foi prefigurado na Antiga Aliança é novamente invocado com insistência. Afirmando a correspondência, em certa medida, da realidade com a figura, mostra-se, através do advento da realidade, a clara superioridade da realidade sobre a figura. Isso já foi comunicado de maneira explícita na Q. 102, a. 3, sol., na qual se afirmou que os antigos sacrifícios “eram oferecidos em sinal deste único e excelente sacrifício, como o imperfeito figura o perfeito”. Este sacrifício é único e excelente porque – aqui entra a força do apoio escriturístico tirado da carta aos *Hb* 10,11 – o Cristo, totalmente como o sacerdote da Antiga Aliança, oferece um sacrifício pelos pecados, mas com a diferença do sacerdote, pois que este “oferecia muitas vezes as mesmas vítimas, que nunca chegavam a dissipar os pecados”, ao passo que Cristo oferece pelos pecados uma única vítima e para sempre.⁴⁰

Observe-se ainda a insistência sobre a mediação de Cristo, operada por sua humanidade. Por duas vezes, na Q. 22 (a. 2, sol.; a. 3, resp. 1), reaparece a expressão “enquanto homem”,⁴¹ que caracteriza o agir de Cristo no ato de oferecimento de si mesmo. Em uma palavra, “é enquanto homem perfeito que ele age a título de mediador entre Deus e os homens pecadores”.⁴²

³⁹ Trecho também citado na Q. 48, a. 3, sol.

⁴⁰ Isso não significa que os sacrifícios da Antiga Aliança eram totalmente ineficazes, pois, pela fé dos que os ofereciam, eles podiam alcançar a realidade que prefiguravam, ou seja, o próprio Cristo. Cf. NAU, P. op. cit., p. 31.

⁴¹ “*Inquantum homo*” Q. 22, a. 2, sol. ; “*secundum quod homo*” Q. 22, a. 3, resp. 1. Ver também IIIa pars, Q. 26, a. 2, sol., onde aparece a expressão “*secundum quod homo*”. Nesta questão, a noção de mediador é aprofundada por S. Tomás.

⁴² GONON, F. op. cit., p. 32.

3.3 O sacrifício de Cristo como ato humano perfeito, realizado por obediência ao Pai e por amor de nós

“Ora, Cristo ‘ofereceu-se a si mesmo por nós na paixão’. E esta obra, suportar voluntariamente sua paixão, foi soberanamente agradável a Deus, como oriunda da caridade.”⁴³ Com efeito, o acento é posto sobre o valor do sacrifício de Cristo, cumprido como proveniente da caridade. Assim, dado que Jesus Cristo sofreu na sua paixão por amor a nós, ela adquire inteiramente valor de sacrifício.⁴⁴ Isso encontra grande apoio escriturístico em uma passagem citada várias vezes na Suma,⁴⁵ à qual já se fez referência: “[Ele] se entregou a Deus por nós como oferenda e sacrifício de suave odor.” (*Ef 5,2*). E na Q. 22, *sed contra* do artigo 2, Tomás acrescenta a primeira parte do texto: “Cristo nos amou e se entregou por nós”.

Todavia, esta obra de amor cumpriu-se ao mesmo tempo por nós, mas também, e em primeiro lugar, por Deus, porque o ato de obediência de Cristo, que o levou à paixão, é inerente ao ato de amor para com seu Pai, no cumprimento de sua vontade: nada de obediência sem amor, nada de amor sem obediência.⁴⁶ Disto pode-se concluir que “este sacrifício foi agradável a Deus não porque houve morte de um homem (Deus não encontra sua alegria na perda dos vivos), mas porque significava a obediência ao Pai e o amor pelos homens.”⁴⁷

Desde então, o sacrifício de Cristo realiza a perfeita reconciliação do homem com Deus, pois foi soberanamente agradável a Deus pelos pecados do homem.⁴⁸

4 O sacrifício eucarístico do Cristo

4.1 *Sacrifício e sacramento*

Como afirma P. Nau,

O sacrifício como tal não é abordado por Santo Tomás no tratado sobre a Eucaristia. Este tratado tem por objeto a eucaristia como

⁴³ Q. 48, a. 3, sol.

⁴⁴ Q. 48, a. 3, resp. 3.

⁴⁵ Por exemplo, Q. 102, a. 2, sol.

⁴⁶ Cf. Q. 47, a. 2, resp. 1, 2, 3.

⁴⁷ GERVAIS, P. op. cit., p. 95.

⁴⁸ Cf. Q. 48, a. 6.

sacramento, a saber, sua forma, sua matéria, seus efeitos e, mais particularmente, a conversão eucarística. Ele não fez disso objeto de uma “questão”, mesmo se para Tomás a eucaristia tem também como nome próprio os termos “sacrifício”, ou ainda, “vítima” (*hóstia*).⁴⁹

Há que se destacar, contudo, que Tomás não fala desse sacramento senão em ligação com a noção de sacrifício, e vice-versa.⁵⁰ Já na Ia-IIae, ele o sugere afirmando que “a Eucaristia, sacrifício da nova lei, contém propriamente o Cristo, que é o autor de nossa santificação [...]. Assim, este sacrifício é, ao mesmo tempo, um sacramento”.⁵¹ Na Q. 22, a. 3, resp. 1 da 3ª parte, há ainda um texto maravilhoso que coloca o sacramento diretamente em união com o sacrifício de Cristo na cruz: “Quanto ao sacrifício cotidiano que é oferecido pela Igreja, ele não é um sacrifício diferente (*non est aliud*) do sacrifício de Cristo, mas é a sua comemoração (*commemoratio*)”.

É a partir da Q. 73, no entanto, início do tratado sobre a Eucaristia, que os esclarecimentos sobre o caráter sacramental do sacrifício eucarístico começam a surgir. No artigo 4 dessa questão, o texto adverte que “em todos os sacramentos cumpre-se qualquer coisa de sagrado, donde o nome de ‘sacrifício’”, mas que à Eucaristia é atribuído tudo o que é comum aos outros sacramentos, por antonomásia, devido à sua excelência. Excelência esta que vem do fato mesmo de ele ser sacrifício: “Este sacramento está acima dos demais por ele ser sacrifício”.⁵²

Guardando inteiramente o aspecto sacrificial e sacramental da Eucaristia, Tomás esclarecerá que

ele é especificamente um sacrifício enquanto é oferecido; e é especificamente um sacramento enquanto é comido. E é por isso que ele produz o efeito de sacramento naquele que o come, enquanto produz o efeito de sacrifício naquele que o oferece ou naqueles pelos quais é oferecido.⁵³

⁴⁹ NAU, P. op. cit., p. 45. (Tradução nossa).

⁵⁰ Cf. *ibid.*; ver também TORREL, J. P., nota 2 da Q. 83, a. 1, In: THOMAS D’AQUIN. *Somme Théologique*, Paris: Ed. Cerf, 1984; e VONIER, A. *La clef de la doctrine eucharistique*, L’eau vive, 4, Paris: Cerf, 1942, p. 75.

⁵¹ Q. 101, a. 4, resp. 2.

⁵² Q. 79, a. 7, resp. 1.

⁵³ Q. 79, a. 5, sol. ; cf. também a. 7, resp. 3.

4.2 *A unicidade do sacrifício de Cristo*

De repente, salta aos olhos o fato de que Tomás leva em consideração a unidade do sacrifício da cruz e do sacramento da Eucaristia. Isso chama a atenção para o fato de, quanto à Ceia, Tomás, “afirmando com segurança que Cristo instituiu a Eucaristia na última Ceia”,⁵⁴ não fazer disso referência explícita quando aborda os mistérios da vida de Cristo.⁵⁵ Ressalte-se assim sua insistência sobre a unidade do sacrifício do altar com o fato passado da Paixão. Ora, é precisamente sobre este ponto que os Reformadores contestarão alguns séculos mais tarde. Uma problemática nascida na época de Santo Tomás, e cujo cerne era a maneira de justificar a unicidade do sacrifício de Cristo, cumprido uma vez por todas no passado, com a multiplicidade das celebrações do sacrifício eucarístico no hoje de cada celebração. Como justificar a relação do único sacrifício de Cristo, quer seja sobre a cruz, quer seja sobre o altar, com o elemento histórico? Uma questão que se pode colocar ainda hoje, mas que será superada por Santo Tomás simplesmente recorrendo à noção de memorial (*commemoratio*) – noção que já foi evocada acima – mas também à noção de representação e à noção de causalidade instrumental, emprestada da metafísica.

É evidente que a noção de memorial está em pé de igualdade com a noção de representação, pois o sacramento da eucaristia, enquanto comemoração de um evento passado, representa a paixão de Cristo; do Cristo que ela contém sob as espécies do pão e do vinho. De fato, quando a Eucaristia comemora ou representa, trata-se sempre do memorial da Paixão de Cristo (*Passionis Christi*). A isto está ligada a significação da consagração do pão, separada da consagração do vinho, para representar a Paixão do Cristo, na qual o sangue foi separado do corpo.⁵⁶ Por outro lado, quando se afirma que a Eucaristia contém o Cristo, trata-se de sua pessoa que sofreu a paixão (*Christus passus*) e realizou um verdadeiro sacrifício.⁵⁷

Pode-se, porém, realmente dizer que Cristo é imolado neste sacrifício? Esta questão é posta na Q. 83, a. 1, e deve-se daí tirar a argumentação tomasiana para obter uma resposta. O texto propõe dois motivos para justificar a qualificação de imolação atribuída à Eucaristia:

⁵⁴ Cf. Q. 73, a. 5, resp. 3.

⁵⁵ Cf. GERVAIS, P. op. cit., p. 96.

⁵⁶ Cf. 78, a. 3, resp. 1.

⁵⁷ Cf. GONON, F. op. cit., p. 87.

primeiro, ela não é imolação a não ser porque é a representação da imolação de Cristo sobre a cruz: “Ora, a celebração deste sacramento [...] é como uma imagem que representa a paixão de Cristo, a qual é sua verdadeira imolação”.⁵⁸ Em segundo lugar, o texto faz valer a dimensão propiciatória do sacramento:

O outro motivo diz respeito ao efeito da paixão de Cristo: quer dizer, por este sacramento, nós nos tornamos participantes do fruto da paixão do Senhor. É por isso que se diz numa certa oração dominical secreta: “cada vez que se celebra este sacrifício como memorial, é a obra de nossa redenção que se realiza”.⁵⁹

Assim, a atuação do sacrifício histórico de Cristo opera-se sob uma modalidade simbólica, a saber, a do sacramento.⁶⁰ O que é comum à Paixão e à Eucaristia é o “elemento divino que é imolado”.⁶¹ Entretanto, na Eucaristia, este “elemento divino imolado” não é conhecido pela experiência humana, mas pela fé.

4.3 “*Este sacramento ‘representa’ a Paixão*”

É conveniente deter-se um pouco sobre esta noção de “representação” empregada por Santo Tomás, pois disso depende toda relação entre o sacrifício eucarístico e o sacrifício de Cristo sobre a cruz. Como Th.-D. Humbrecht o sublinha, este conceito “permanece tão fugaz quanto presente em toda parte”.⁶² Com efeito, a definição deste conceito em Tomás permanece assaz difícil devido à extensão de seu emprego. É, contudo, justamente pelo emprego que dele faz Tomás que é possível resgatar a riqueza doutrinal desse conceito. Será preciso traduzi-lo por “tornar presente” quando se diz que este sacramento representa a Paixão de Cristo? Ora, a definição que Tomás, à primeira vista, parece dar a este conceito, que é mais empregado em relação à eucaristia e a seu caráter sacramental, é a de “significação”. Uma definição, entretanto, que aponta também para a ideia de causalidade.

⁵⁸ Q. 83, a. 1, sol. : “*Imago est quaedam repraesentativa passionis Christi*”.

⁵⁹ No Missal Romano atual, a referida secreta é a do 2º domingo do Tempo Comum.

⁶⁰ Cf. HUMBRECHT, Th.-D. L’eucharistie, “représentation” du sacrifice du Christ selon saint Thomas, *Revue Thomiste*, Toulouse, 98, p. 376, 1998.

⁶¹ VONIER, A. op. cit., p. 88: “chose divine qui est immolée”.

⁶² HUMBRECHT, Th.-D. op. cit., p. 357: “reste aussi fuyant qu’il est partout présent”.

O meio termo que realiza a transferência da Paixão de Cristo para sua expressão sacramental encontra-se sutilmente indicado na expressão “imagem representativa” (*imago representativa*) da Q. 83.⁶³ Por isso, participa-se do sacrifício da Paixão porque “o sacramento que permite dele participar reúne inteiramente a virtude deste sacrifício único”.⁶⁴ Não obstante, para Santo Tomás, todos os sacramentos representam a Paixão do Senhor; em que, então, este sacrifício eucarístico o representa de maneira especial? “Pode-se considerar neste sacramento, por um lado, aquele do qual ele obtém seu efeito, isto é, o Cristo em pessoa, que ele contém (*ipse Christus contentus*), e sua Paixão, que ele representa (*passio eius repraesentata*)”.⁶⁵ Portanto, pode-se concluir

que, em Santo Tomás, a expressão “representar” não basta para designar a presença de Cristo, e que é o acréscimo *Christus contentus* que lhe precisa o sentido. Na estrutura sacramental, o Cristo não saberia ser contido sem ser representado; ao passo que ele pode ser representado sem ser contido.⁶⁶

Afirmou-se que a definição de representação estava ligada com a significação. Mas, o sacramento da Eucaristia “não seria um sinal sacramental verdadeiro, adaptado ao fim que lhe é assignado, se ele não comportasse, na sua realidade mesma de sinal, a ação causal de Deus como doador da graça”.⁶⁷ Sem se demorar sobre a dimensão de causalidade do sacramento, lembre-se somente que em Santo Tomás os sacramentos são a causa instrumental da graça de Cristo.⁶⁸ Com efeito, Santo Agostinho havia resgatado todo o alcance simbólico do sacramento, e Santo Tomás inova acrescentando à noção de sinal a dinâmica da causalidade. Assim, para o sacramento da Eucaristia,

a causalidade sacramental é, portanto, o meio termo que liga intrinsecamente o que representa ao que é representado, possibilitando ao sinal sacramental representar a Paixão do Senhor,

⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 370.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 371.

⁶⁵ Q. 79, a. 2, sol.

⁶⁶ HUMBRECHT, Th.-D. op. cit., p. 373. (Tradução nossa)

⁶⁷ *Ibidem*, p. 379.

⁶⁸ A este respeito, veja-se NAU, P. op. cit., p. 51-56 ; cf. também Q. 79, a. 1 ; a. 2, resp. 3 e Q. 62, a. 5: distingue-se o instrumento conjunto: a humanidade de Cristo; e o instrumento separado: o sacramento.

ao sacramento da Eucaristia ser ao mesmo tempo sacrifício e sacramento, e, ao sacrifício da missa, ser verdadeiro sacrifício sem deixar de ser a atualização, por modo de representação sacramental, do único sacrifício da Cruz.⁶⁹

Conclusão

Tomás indicou o valor natural do sacrifício presente em todas as épocas e culturas. Esta prática, para o Aquinate, provém do direito natural e, em sua fonte, da virtude da justiça. Pela religião, o homem pratica um ato de justiça para com Deus, ao qual oferece um culto de reconhecimento por sua criação, submetendo a ele sua vida. Saído de Deus, o homem empenha-se em um movimento de volta para Deus, como a seu fim último. O homem submete-se voluntariamente a seu Criador pelo sacrifício exterior, sinal sagrado de sua oblação interior.

Por este meio, opera-se a união do homem com Deus. Santo Tomás mostra o quanto o culto instaurado em Israel considerava essa relação com Deus, mediante os sacrifícios oferecidos. Entretanto, o homem descobre-se pecador e incapaz de levar a cabo seu apelo profundo de união com seu Deus, porque seus sacrifícios não conseguem resgatá-lo e reconciliá-lo com Deus. De fato, o Cristo, prefigurado na Antiga Aliança, e vindo na carne, cumprirá o verdadeiro sacrifício na sua Paixão. Sacrifício que adquire todo seu peso de perfeição pela oblação interior de caridade que o sustenta, e da qual ele é a expressão *humanamente perfeita*, realizando assim a obra de reconciliação de todo ser criado com Deus (cf. *Cl* 1, 19-20). Obra de caridade que se busca no sacrifício da missa, como representação por excelência do sacrifício da cruz. A virtude que jorra do Calvário e que age no sacramento da eucaristia é aplicada a todos aqueles que dele participam, dando àqueles que o oferecem ou àqueles por quem é oferecido, a caridade de Cristo que se entrega ao Pai, a fim de que aqueles mesmos que dele se beneficiam sejam reconduzidos a ele, também através da mútua entrega.

Recebido: 01/08/2013

Avaliado: 09/08/2013

⁶⁹ HUMBRECHT, Th.-D. op. cit., p. 380. (Tradução nossa).