

COLÉGIO PEDRO II
LICENCIATURA INTEGRADA EM FILOSOFIA

PEDRO LUCAS ALMEIDA DA SILVA DE FREITAS LOPES

A MEDIAÇÃO DA PRESENÇA:
A Produção de Presença a luz da Eucaristia

RIO DE JANEIRO
2025

COLÉGIO PEDRO II
LICENCIATURA INTEGRADA EM FILOSOFIA

Pedro Lucas Almeida da Silva de Freitas Lopes

A MEDIAÇÃO DA PRESENÇA:
A Produção de Presença a luz da Eucaristia

Monografia apresentada ao Colégio Pedro II (CPII),
como um dos requisitos para a obtenção do grau de
licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Antônio da Costa

RIO DE JANEIRO
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha catalográfica elaborada por Suria Braga Alves (CRB7 nº6490),
bibliotecária do Colégio Pedro II, Campus Realengo II.

L864m

Lopes, Pedro Lucas Almeida da Silva de Freitas

A mediação da presença: a produção de presença a luz da Eucaristia /
Pedro Lucas Almeida da Silva de Freitas Lopes – Rio de Janeiro: [s.n.],
2025.

31 p.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Antônio da Costa.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Colégio Pedro II, Curso
de Licenciatura em Filosofia.

1. Presença – Filosofia. 2. Eucaristia - Presença real. 3. Liturgia de
Addai e Mari. 4. Liturgia Caldeia. I. Costa, Fábio Antônio da (Orientador).
II. Colégio Pedro II. III Licenciatura em Filosofia. IV. Título

CDD 234.163

COLÉGIO PEDRO II

A monografia A MEDIAÇÃO DA PRESENÇA: A Produção de Presença a luz da Eucaristia, apresentada pelo aluno Pedro Lucas Almeida da Silva de Freitas Lopes ao Colégio Pedro II (CPII), como um dos requisitos para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, foi aprovada, obtendo o grau 8,0.

Prof. Dr. Fábio Antônio da Costa
Colégio Pedro II

Rio de Janeiro, 27 de Novembro de 2025.

RESUMO

O presente trabalho faz uma reflexão sobre o conceito de presença. Gumbrecht, em seu livro *Produção de Presença* entende a presença como algo que não é mediado e ele coloca, como exemplo central, o paradigma eucarístico. Apoiando-se em diversos dados históricos sobre a doutrina eucarística, porém, fica claro que a presença precisa ser mediada por diversos fatores. Levando em conta a aprovação da Liturgia Caldeia de Addai e Mari, na qual não há as Palavras da Instituição, esta obra repensa o conceito de presença, apontando que não apenas ele é mediado, como também suas mediações a partir do documento *Diretrizes para a admissão à Eucaristia entre a Igreja Caldeia e a Igreja Assíria do Oriente*, no qual há aprovação da Liturgia Caldeia de Addai e Mari e sua justificativa.

Palavras-chave: Addai e Mari; Eucaristia; Presença; Gumbrecht.

ABSTRACT

This paper reflects on the concept of presence. In his book *Production of Presence*, Gumbrecht understands presence as something that is not mediated and he presents the Eucharistic paradigm as a central example. Based on various historical data on the Eucharistic doctrine, however, it is clear that presence needs to be mediated by several factors. Taking into account the approval of the Chaldean Liturgy of Addai and Mari, in which there are no Words of Institution, this work rethinks the concept of presence, pointing out that not only is it mediated, but also its mediations based on the document *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, in which there is approval of the Chaldean Liturgy of Addai and Mari and its justification.

Keywords: Addai and Mari; Eucharist; Presence; Gumbrecht.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEC Catecismo da Igreja Católica

CPII Colégio Pedro II

DIR *Diretrizes para a admissão à Eucaristia entre a Igreja Caldeia e a Igreja Assíria do Oriente*

PP *Produção de Presença*

SNL Secretariado Nacional de Liturgia (Portugal)

Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	7
2. O HISTÓRICO DO PROBLEMA.....	10
2.1 Compreensão Patrística.....	10
2.2 Controvérsia medieval.....	15
2.3 Desenvolvimento na Ortodoxia até a modernidade.....	18
2.4 O caso da Liturgia Caldeia de Addai e Mari.....	20
3. REPENSANDO A PRESENÇA.....	22
CONCLUSÃO.....	24
REFERÊNCIAS.....	25
ANEXO: Anáfora de Addai e Mari.....	27

1. INTRODUÇÃO

O pensador alemão Hans Ulrich Gumbrecht, em seu livro *Produção de Presença* (PP), propõe uma crítica ao predomínio da interpretação nas Humanidades, sugerindo uma virada da centralidade do sentido para a presença, questionando os limites da abordagem exclusivamente hermenêutica.

O início da reflexão de Hans Ulrich Gumbrecht se dá com um problema da história das Humanidades. Se por um lado era claro que o passado dessas disciplinas era bem diferente do seu presente, em termos de método, de entendimentos e debates; por outro lado, surge o questionamento sobre se seria possível aprender com o passado (PP, p. 25 - 26).

Neste primeiro momento surge a ideia de Materialidades de Comunicação, a qual define como “todos os fenômenos e condições que contribuem para a produção de sentido, sem serem, eles mesmos, sentido” (PP, p. 28). Neste ponto, o autor busca entender como as condições do passado contribuem para a formação de uma hermenêutica, isto é, de um sentido. Entendendo esses fenômenos seria possível assim ter um acesso ao sentido que o passado dava às coisas (PP, p. 32). Mas para isso ser possível, as Materialidades de Comunicação não poderiam ser, elas mesmas, interpretação, assim, era necessário olhar um novo campo, não hermenêutico.

Para falar desse campo não-hermenêutico, o autor buscou na teoria dos signos de Louis Hjelmslev uma forma de entendê-lo. Em Hjelmslev há uma “articulação entre a distinção estruturalista entre ‘significante’ e ‘significado’ [...] com a distinção aristotélica entre ‘substância’ e ‘essência’” (PP, p.35). Isso o levou a formular três questões para entender o seu problema inicial (PP, p. 36), os quais ainda não satisfaziam a necessidade de compreensão desse campo não hermenêutico, pois, elas continuavam apontando para o campo hermenêutico.

Gumbrecht conta que em aula, um aluno, João César de Castro Rocha, sugeriu chamar esses fenômenos de “produção de presença”, dando assim o início das reflexões sobre o não hermenêutico. A “presença” seria algo que está à frente, que é tangível aos corpos, causando um impacto sobre o corpo humano. A produção de presença se coaduna com a materialidade da comunicação a medida que:

[...] implica que o efeito de tangibilidade (espacial) surgido com os meios de comunicação está sujeito, no espaço, a movimentos de maior ou menor proximidade e de maior ou menor intensidade. Pode ser mais ou menos banal observar que qualquer forma de comunicação implica tal produção de presença; que qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais, “tocará” os corpos das

pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados[...] (PP, p. 38-39).

Ora, é justamente o hermenêutico que modula a intensidade do não-hermenêutico, isto é, o sentido diminuiria a intensidade do impacto da presença (PP, p. 14). As Materialidades da Comunicação seriam então geradas pela presença, e esta seria “produzida”, ela “se daria” aos corpos. O sentido tem então como mediação a presença, a qual, para Gumbrecht, seria imediatizada.

De todas as produções de presença, ele destaca a Eucaristia, pois esta estaria unido às duas realidades de presença e sentido, signo e seu significante, onde o sentido imaterial de ser o corpo e sangue de Cristo não estaria de modo algum desconexo do significante material pão e vinho. Ele aponta a Controvérsia Eucarística do Século XVI como um ponto de virada na história das Humanidades:

Naturalmente, há uma série infindável de situações e fenômenos culturais que ilustra essa transição da cosmologia medieval para o paradigma sujeito/objeto e para o campo hermenêutico com o campo fundacional daquilo a que chamamos “mundo moderno” (ao qual ainda estamos habituados). É provável que nenhuma dessas situações e desses fenômenos seja tão central quanto o contraste e a transição entre a teologia eucarística medieval (“católica” , se se quiser, embora a palavra seja anacrônica para a Idade Média) e a protestante (ou seja, do início da Modernidade) (PP, p. 50 – 51).

Para Gumbrecht, a presentificação eucarística ocorre justamente pelo que ele entende como uma relação mágica: o signo transmuta a coisa. Neste caso, seriam as Palavras da Instituição (“Tomai, todos e comei [...] Tomai, todos e bebei ...”) que fariam essa mudança sobre as espécies do pão e do vinho, presentificando a divindade. Assim, ele trata a Eucaristia como mágica, cuja dinâmica é que “[...] os objetos não têm ser autônomo; [...] deuses não têm uma vontade própria que não pudesse ser posta a serviço do homem através da aplicação dos meios mágicos corretos. **A fórmula mágica é dona da natureza [...]**” (Cassirer, 2019, p. 371-372, grifo nosso).

Ao tratar as Palavras da Instituição como uma fórmula mágica, Gumbrecht coloca a presentificação eucarística como um ato de submissão do divino ao humano, não colocando barreiras entre ambos, e assim o imediatiza, pois, na dinâmica mágica, a vontade do magista

se realiza com a mera aplicação do meio mágico correto, isto é, há a satisfação imediata do desejo do magista.

Mas, ao contrário do que apontaria Gumbrecht, que esse acontecimento seria mágico e imediato, as fontes mostram um complexo de mediações para que “a produção da Verdadeira Presença de Deus na Terra entre os vivos” (PP, p. 51) se desse.

2. O HISTÓRICO DO PROBLEMA

Faz-se necessário então voltar às fontes, e entender historicamente a evolução dessa doutrina eucarística.

2.1 Compreensão Patrística

Os Padres da Igreja tinham um método teológico próprio. Sua principal preocupação era transmitir a fé, explicando suas verdades. Assim, eles viam nas práticas cristãs, na liturgia e nas Sagradas Escrituras, um *locus* teológico, no qual eles poderiam relacionar e assim explicitar a fé (Padovese, 1999, p. 36-39). É isto que Taft (2003) entende por *Theologia prima*, “a fé expressa na vida litúrgica da Igreja antecede ao questionamento especulativo e suas implicações teóricas ” (p. 9, tradução nossa).

De modo concreto, quando falam sobre a Eucaristia, os Padres agiam do seguinte modo. Primeiramente, eles mostravam a singularidade do sacramento eucarístico, destacando-o dos demais, pois, é por meio dele que advém o corpo e o sangue do próprio Cristo. Nisto, eles destacavam as palavras de Jesus, que sendo ditas pelo sacerdote, tem esse poder presentificante. Um exemplo disso pode ser visto nas Homilias Catequéticas de Teodoro de Mopsuéstia:

Ele mostra que a ressurreição se manifestou na morte de Cristo Senhor nosso, que nós somos enterrados simbolicamente com Ele no batismo, e depois, que somos partícipes da Sua morte na fé, por isso, também, seremos partícipes da ressurreição. Assim como recebemos o nascimento do batismo na morte Cristo Senhor nosso, também recebemos alimento simbolicamente na morte. O Bem-aventurado Paulo traz o testemunho disso quando fala: “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha”(1 Cor 11, 26). Ele mostra que em nossa comunhão e participação no Sacramento, nós fazemos memória de nosso Senhor, do qual nós recebemos a ressurreição e a alegria da imortalidade. De fato, é justo que recebamos o nascimento sacramental através da morte Cristo Senhor nosso, para assim, receber o alimento sacramental de imortalidade através da mesma morte, e também, para nos alimentarmos no futuro donde havíamos recebido nosso nascimento, como é o hábito dos animais que são gerados, cuja alimentação vêm daqueles que os geram (Les Homélies catéchétiques, 15, 6, tradução nossa).

Aqui, Teodoro faz uma relação entre o sacramento do Batismo e da Eucaristia com a Escatologia, fazendo porém um destaque para a Eucarística, que se torna um elemento central na conexão dos diferentes temas desse trecho. Outro exemplo disso pode ser visto na Homilia sobre a Carta aos Hebreus de João Crisóstomo:

A que se chama aqui realidades celestes? Às coisas espirituais, porque, apesar de se celebrarem na terra, são, contudo, dignas das celestiais, pois **quando nosso Senhor**

Jesus Cristo está presente, sacrificado e imolado, quando vem o Espírito, quando está aqui Aquele que está sentado à direita do Pai, quando nascem filhos pelo batismo [...], tudo isso é celestial (SNL, 2004, p. 636, grifo nosso).

Depois, eles mostravam essa presentificação dentro da dinâmica anafórica, lendo os mistérios da fé dentro dela e realçando sua importância (Giraud, 2010, p. 188-189). No mesmo escrito de Crisóstomo: “[...] quando Ele disse: **Fazei isto em memória de Mim**. Não fazemos, portanto, um sacrifício sempre diferente, como o fazia o pontífice, mas fazemos sempre o mesmo sacrifício, isto é, fazemos o memorial do sacrifício” (SNL, 2004, p. 637, grifo nosso). Isto também pode ser visto nas Homilias Catequéticas de Teodoro de Mopsuéstia:

Nosso Senhor, então, entregando ambos disse: “Isto é o meu corpo que por vós é entregue para a remissão dos pecados, e isto é meu sangue que por vós foi derramado para a remissão dos pecados” (1Cor 11, 24). Pela primeira palavra, Ele revela a paixão, onde muito sangue foi espalhado. E nós também, em justa medida, de acordo com essa tradição colocamos os dois sobre o altar para revelar o ocorrido, a fim de que nós conheçamos que esses dois são um pelo poder, pois, eles pertencem àquele que sozinho se submeteu a paixão. A carne, digo, de Nosso Senhor, assim como o sangue foi espalhado. Por causa disso, o sacerdote, antes de concluir o oferecimento da oblação, parte o pão e ele àquele [sangue], com ele faz o sinal da cruz e da mesma maneira, ele aproxima também aquele a esse, a fim de mostrar que todos os dois são um, os quais alcançaram a paixão, cujo memorial temos ordem de fazer desta maneira (Les Homélies catéchétiques, 16, 16, tradução nossa).

Aqui, ele faz uma relação entre os dois sacrifícios, o da Paixão de Cristo e o que ocorre na liturgia, demonstrando que são um único e mesmo sacrifício, através não apenas das palavras, mas também das ações sacerdotais e dos signos ali presentes.

Dessa forma, a eles, não era importante um momento em específico da consagração, mas antes, que toda a anáfora¹ era consecratória. E mais que isso, como alguns padres, como Cirilo de Jerusalém² e Isidoro de Sevilha³, citam partes além da anáfora, isto significa que toda a ação litúrgica é importante.

Em uma montanha, os cumes só têm sentido porque há os vales, os vales revelam a grandeza do cume, e, juntos formam a montanha, pois, não há montanha sem a integração desses elementos. Assim, para os Padres, a anáfora era entendida como o cume da celebração, e, assim sendo, os demais elementos litúrgicos também eram necessários para a presentificação do Cristo (Taft, 2003, p. 13).

¹ Anáfora é sinônimo de Oração Eucarística. “É a oração central da Eucaristia, que o presidente dirige a Deus em nome da comunidade, louvando o Pai, oferecendo o sacrifício de Cristo e invocando o Espírito Santo para que torne eficaz também hoje a presença e a doação de Cristo aos seus” (Aldazábal, 2002, p. 30, tradução nossa).

² Para mais detalhes ver Giraud, 2010, p. 191.

³ Para mais detalhes Taft, 2003, p. 9.

A anáfora, assim como os demais elementos litúrgicos, não são consecratórias por si mesmas, mas antes, o são pois o Cristo as fez e as pronunciou. Os Padres entendiam esse paradigma cristológico, onde Cristo, como instituidor dos sacramentos, é quem dá eficácia a eles, quem dá forma a eles (Taft, 2003, p. 16).

Para os Padres, não havia uma separação entre a coisa e seu signo, de modo que, a consagração do pão e do vinho, comumente chamada por eles de conversão, ao torná-los Corpo e Sangue de Cristo, não fazia com que eles deixassem de ser pão e vinho, apenas estabelecia um novo significado a coisa, uma nova relação, agora presente nessas espécies (Rosier-Catach, 2004, p. 47).

Esta nova relação se conectava com o todo. A vida inteira do ser humano e toda a criação também são iluminados por esse cume, de forma que, juntos, esses elementos formam uma espiritualidade litúrgica, centrada na Eucaristia, cume de toda a vida humana e de toda criação, dando sentido a tudo e a todos (Gopegui, 2000, p. 169 e Taft, 1999, p. 187-190).

Isto fica claro nessa oração da Didaqué: “Assim como este pão partido estava disperso pelos montes, e depois de colhido se tornou um só, assim se reúna tua Igreja dos confins da terra no teu reino. Pois tua é a glória e o poder por Jesus Cristo, pelos séculos” (Didaqué 9, 4).

Este trecho da *Didaqué* é uma oração litúrgica que corrobora com o pensamento patrístico. Também há muitos outros desses manuscritos litúrgicos antigos que revelam uma unidade na compreensão da presentificação eucarística.

Primeiro, muitos deles não tinham as Palavras da Instituição, nem Epiclese⁴, nem o Santo; os estudos demonstram que houve uma série de embolismos na anáfora (Taft, 2003, p. 6-7), mostrando que antes de verem um momento preciso da consagração, os cristãos viam a anáfora inteira como consecratória. Segundo, muitos deles apresentam um regime de temporalidade diverso. Um exemplo é a presença de epicleses após as Palavras da Instituição. Um exemplo é o Cânon Romano:

Nós Vos suplicamos, Deus todo-poderoso, que pelas mãos do vosso santo Anjo mandeis levar estas oferendas ao vosso altar, lá nas alturas, à presença da vossa divina Majestade. E como todos nós, os que vamos participar deste altar pela comunhão do santíssimo Corpo e Sangue de vosso Filho, sejamos repletos de todas as bênçãos e graças do Céu. Por Cristo nosso Senhor (SNL, 2004, p. 1100).

⁴ Epiclese “é a invocação que se eleva a Deus para que envie Vosso Espírito Santo e transforme as coisas ou as pessoas”(Aldazábal, 2002, p. 134, tradução nossa).

Por que se refere às espécies eucarísticas como “oferendas” se em tese elas já estariam consagradas? Isso também pode ser visto na Divina Liturgia de São João Crisóstomo:

O sacerdote ora, em voz baixa: Também Te oferecemos este culto espiritual e incruento e Te invocamos, Te pedimos, Te suplicamos: envia o teu Espírito Santo sobre nós e sobre estes dons apresentados, e faz deste pão o preciso Corpo do Teu Cristo, mudando-o pelo teu Espírito Santo.

Povo. Amém.

Sac. E do que está neste cálice, o precioso Sangue do teu Cristo, mudando-o pelo teu Espírito Santo.

Povo. Amém. [...] (SNL, 2004, p. 1120).

Por que pedir ao Espírito Santo que faça das espécies eucarísticas Corpo e Sangue de Cristo, se, em tese, pelas Palavras da Instituição, elas já estariam consagradas? Um outro exemplo de mudança de temporalidade pode ser visto nas Homilias Catequéticas de Teodoro de Mopsuéstia:

Por meio de símbolos, devemos ver o Cristo agora sendo levado e trazido a Sua Paixão, e, em outro momento, sendo esticado no altar para ser sacrificado por nós. Quando, efetivamente, dentro dos vasos sagrados, dentro das patenas e dos cálices, é trazido a oblação que será apresentada, devemos pensar que conduzido a paixão é trazido o Nosso Senhor Cristo [...] (Les Homélies catéchétiques, 15, 25, tradução nossa).

Aqui, Teodoro de Mopsuéstia faz uma mistagogia litúrgica da Procissão de Ofertório. Por que ele fala das ofertas como se elas fossem o Cristo, se nem foram consagradas ainda? É evidente que as espécies eucarísticas ainda não foram consagradas⁵, mas essa série de textos revela uma relação mais profunda entre tempo e liturgia.

A liturgia é a antecipação das realidades celestes, escatológicas e é atualização do Mistério Pascal (CEC 1136 - 1139), assim, ela suspende o tempo, pois traz diferentes realidades ao mesmo momento. Essa pausa no tempo, permite que o ser humano vislumbre a eternidade. Assim, na liturgia, os diferentes atos e palavras produzem essa atemporalidade, fazendo com que a conexão entre os diferentes elementos seja mais importante que a ordem temporal deles. Permite assim uma maior fluidez entre eles, podendo ter aspectos adiantados ou postergados.

⁵ Para entender melhor a mistagogia de Teodoro de Mopsuéstia, ver SCHULZ, H.-J. The Image Character of the Liturgy according to Theodore of Mopsuestia. In: _____. *The Byzantine Liturgy: Symbolic Structure and Faith Expression*. Nova Iorque: Pueblo, 1986.

Para a consagração se torna necessário o todo da celebração, coadunando com a visão dos Padres. Por mais que haja um cume, um momento específico em que ela ocorra, é apenas na relação com o todo celebrativo que é possível a presentificação do próprio Cristo.

Dentre os Padres da Igreja, Ambrósio de Milão se destaca, pois é nele que se encontra a ponte que liga a doutrina patrística e o entendimento posterior de que as Palavras da Instituição consagram (Taft, 2003, p. 14). Primeiramente, na sua obra *De sacramentis*, Ambrósio reconhece a fundamentação cristológica dos sacramentos: “Quem é o autor dos sacramentos senão o Senhor Jesus? Foi do Céu que vieram estes sacramentos, porque o desígnio é todo do Céu” (*De sacramentis* IV, 4.13). Em uma leitura rápida ao número subsequente da mesma obra parece que ele defende o entendimento posterior:

Talvez tu digas: O meu pão é comum. Mas este pão é pão antes das **palavras sacramentais**. Porém, a partir da consagração, o pão muda-se no Corpo de Cristo. Provemos isto. Como é que o pão pode ser o Corpo de Cristo? Quais são as palavras com que se faz a consagração e de quem são essas palavras? São do Senhor Jesus. De fato, tudo o mais que se diz antes é dito pelo sacerdote: louva-se Deus, dirige-se. Lhe a oração, reza-se pelo povo, pelos reis, por todos os outros. Mas, quando se chega ao **momento de fazer o venerável sacramento**, o sacerdote já não se serve das suas próprias palavras, mas serve-se das **palavras de Cristo**. É, pois, a palavra de Cristo que produz este sacramento (*De sacramentis* IV, 4.14, grifo nosso).

Porém nem tudo é o que parece. No início do número seguinte, ele escreve: “Que palavra de Cristo é essa?” (*De sacramentis* IV, 4.15) e não dá como resposta as Palavras da Instituição, mas começa a dar vários exemplos escriturísticos do poder da palavra de Deus. De forma semelhante, até o final do livro IV, ele comenta a anáfora, tendo o mesmo entendimento que os demais Padres, de que ela é consecratória. Um trecho paralelo se encontra na obra *De mysteriis*:

O próprio Senhor Jesus proclama: Isto é o meu Corpo. Antes da bênção das palavras celestes, era outra realidade; depois da consagração, é o Corpo de Cristo. Ele próprio diz também que é seu Sangue. Antes da consagração, recebia outro nome; depois da consagração, é o Sangue de Cristo. E tu respondes: Amém, quer dizer: É verdade. O que a boca pronuncia professe-o o espírito; o que a palavra afirma sintá-o o coração (*De mysteriis* IX, 54).

Este trecho deve ser entendido em conjunto com a obra de Ambrósio. As Palavras da Instituição são consecratórias, mas não enquanto uma fórmula, algo que por si já basta, mas o são por terem sido proferidas por Jesus Cristo, em conjunto com toda a anáfora (Taft, 2003, p. 14).

Um grande discípulo de Ambrósio de Milão foi Agostinho de Hipona, cuja obra influenciou de forma massiva o pensamento escolástico. Sua grande inovação é o

entendimento do sacramento enquanto *sacrum signum*, isto é, signo visível que aponta para uma realidade invisível (Rosier-Catach, 2004, p. 52). Desse modo, ele estabelecia uma diferenciação entre o signo e a coisa: O signo seria aquilo que faz a coisa ser conhecida (Rosier-Catach, 2004, p. 63). Ora, se o signo é apenas o que faz a coisa ser conhecida, então, o signo não precisa significar necessariamente a coisa. E este será justamente o ponto que permitirá a Controvérsia Eucarística do Século XI.

2.2 Controvérsia medieval

Mas então, como houve a passagem do entendimento patrístico para o escolástico? Na sua busca por maior compreensão e maior sistematização, a Escolástica foi criteriosa e metódica, ao se perguntar sobre como ocorria a presentificação do Cristo, investigou nos Padres qual seria o momento preciso desse acontecimento na liturgia (Maqueda, 2020, p. 39) e também os modos e formas de presentificação eucarística.

No século XI houve a primeira grande controvérsia eucarística no Ocidente. Berengário de Tours, introduzindo o pensamento agostiniano sobre o signo, dá as bases conceituais para a reflexão sobre o tema, criando um paradigma duradouro, o qual, mesmo seus oponentes terão de se utilizar para o debate (Rosier-Catach, 2004, p. 36).

Ele defendia que a conversão das espécies eucarísticas se dá apenas no plano do inteligível, do espiritual, ou aos “olhos do coração”. Neste sentido ele retoma a noção agostiniana de sacramento como *sacrum signum*, se a conversão se dá no plano invisível, no plano visível, as espécies continuam sendo pão e vinho aos “olhos do corpo” (*Ibid.*, p. 39).

Dessa forma, o signo e o significante estariam cindidos.⁶ Seus oponentes, porém, argumentam contra essa divisão. Lanfranco de Bec entendia que o sacramento é *figura et veritas*, isto é, ao mesmo tempo signo e significado (*Ibid.*, p. 41). Apesar da Igreja Católica ter condenado Berengário, a discussão por ele iniciada irá perdurar por mais alguns séculos.

No século XII, muitos teólogos desenvolveram a dicotomia entre *res* e *sacramentum*, sendo o primeiro referente às espécies do pão e do vinho, o segundo referente a todo o resto, isto é, seu significado; com isso, a definição agostiniana de signo enquanto algo visível não seria mais mantida, abrindo caminho para outras teorias sacramentais (*Ibid.*, p. 41-42).

⁶ “As duas coisas que são colocadas em relação, o signo e o significado, devem ser copresentes e distintos”(Rosier-Catach, 2004, p. 38-39). O conceito de signo é distinto dos conceitos de significante e significado, apesar dos três estarem relacionados. Enquanto significante é aquilo que porta o signo, isto é, a coisa em si que traz o signo, podendo ser material ou não (*Ibid.*, p. 52); o significado é o conteúdo que o signo apresenta, podendo ter entrado em relação com o significante por múltiplos meios (*Ibid.*, p. 28).

Simão de Tournai, por exemplo, além de afirmar que apenas Deus sabe o momento exato da consagração (Kwasniewski, 2006, p. 330), também, definia sacramento como signo sagrado de uma coisa sagrada, isto é, não apenas ele tinha um significado sagrado, como também ele mesmo, a própria coisa, era sagrada (Rosier-Catach, 2004, p. 43).

Guilherme d'Auvergne argumenta que os sacramentos têm uma função de edificação, unindo as pessoas para o culto a Deus, assim, eles têm uma função social, cujo reconhecimento se dá por meio do ritual na comunidade, e, por isso, o sacramento não pode ser apenas um signo visível (*Ibid.*, p. 54 - 55).

Hugo de São Vitor entendia que o sacramento é a forma visível da graça invisível (*Ibid.*, p. 40), e que era formado por um elemento material ou corporal, mas também, pelas coisas, ações e palavras (*Ibid.*, p. 46). Dessa forma, era necessário a mediação do sensível para que o sacramento operasse, e, assim, era preciso que os meios materiais fossem adequados ao significado. Isso, ele chama de similitude entre a coisa e seu significado. Porém o sacramento cristão teria um diferencial, que, além da similitude, a instituição também faria essa ponte entre o signo e o significado (*Ibid.*, p. 57).

Para entender isso é preciso retomar uma dupla dicotomia, uma herdada de Boécio e outra de Agostinho de Hipona. Boécio apresenta em seu comentário sobre *Da interpretação* de Aristóteles uma dicotomia entre as expressões *natura* e *positione*, enquanto o primeiro tipo seria dado pela própria realidade, podendo ser adquirido pela razão; o segundo tipo teria dado pela lei, havendo sido em algum momento instituído. Em Agostinho, já há a dicotomia entre signos *natura* e *data*, onde os primeiros são signos que são conhecidos por eles mesmos, sem significar nada além deles, como por exemplo, a fumaça que sinaliza o fogo ou a pegada que sinaliza a passagem de um animal; e os segundos são signos produzidos pelos seres vivos a fim de mostrar suas intenções e vontades, como por exemplo, os sons que os pássaros fazem para atrair as fêmeas (*Ibid.*, p. 57 – 65).

Enquanto a distinção boeciana está fundamentada na instituição, a distinção agostiniana está na intencionalidade. Em sua obra *De signis* (1268), o filósofo inglês Roger Bacon articulou essas duas heranças. Para ele, há signos naturais e signos *data*, isto é, produzidos pelo seu significado. Estes signos *data*, se dividem entre signos instituídos e signos que significam naturalmente, como, por exemplo, o canto dos pássaros, os quais são produzidos pela vontade, porém sem instituição (*Ibid.*, p. 64 - 65).

Neste sentido, tanto os signos naturais, quanto os signos que significam naturalmente carregam uma coisa em comum: a similitude. Os dois têm uma similitude com a coisa que significam. Isto os contrasta com os signos instituídos, os quais não necessariamente precisam dessa similitude. A grande questão, porém, é como identificar essa similitude. Bacon desloca assim o foco do signo e do significado para a sua relação. A similitude só pode ser determinada em relação a algo, por exemplo, “a voz pode estar tanto numa relação natural com a imagem do som vocal presente na mente, como numa relação voluntária (*ad placitum*) com a coisa significada” (*Ibid.*, p. 68, tradução nossa).

Ora, nessa miríade de relações, naturais, voluntárias ou instituídas, a instituição se destaca, pois é, “aquela que fixa definitivamente o signo em relação ao seu significado, é com base nisso que o sacramento será classificado prioritariamente no gênero dos sinais instituídos, quaisquer que sejam as relações naturais que ele mantenha com seu significado” (*Ibid.*, p. 68, tradução nossa).

Hugo de São Vítor, realça, porém, o duplo aspecto do sacramento, pela instituição divina, teria sido firmado, mas também pelas coisas, ações e palavras, às quais manifestam a intenção de se realizar o sacramento. Nisto, porém, surgem duas teorias sobre a causa dos sacramentos.

A primeira é a teoria da causalidade física, material e dispositiva; que entende a causa do sacramento no próprio sacramento, isto é, existe uma força nele mesmo que o torna eficaz. O sacramento assim é um signo eficaz, por meio das coisas, ações e palavras, ele se realiza e age sobre as pessoas (*Ibid.*, p. 125).

A segunda é a teoria da causalidade pactual, que entende a causa do sacramento como sendo o pacto, isto é, o sacramento só tem eficácia pela instituição divina, na qual Deus estabeleceu um pacto com as pessoas. Neste sentido, a força do sacramento está justamente na relação entre signo e significado. É Cristo que institui os sacramentos e como tal, é ele quem os dá poder. A força sobrenatural se junta à coisa, permitindo assim sua transformação. É a instituição que estabelece a relação entre signo e significado (*Ibid.*, p. 103 - 106).

Duns Scoto foi um dos partidários da teoria da causalidade pactual. Para ele, um “signo sacramental é um signo que Deus escolheu instaurar a fim de significar o efeito invisível, o signo o representa de maneira eficaz” (*Ibid.*, p. 145, tradução nossa). Assim, no pacto, Deus escolhe um signo para que ele tenha por significado o efeito que ele causa. Isto explica um pouco seu entendimento sobre o sacramento:

É um signo sensível, significante pela instituição, um signo verdadeiro que é sempre acompanhado do seu significado, naquilo que ele concerne (cláusula colocada por causa dos impedimentos que podem surgir em razão de uma má disposição por parte do receptor), não evocativo (pois ele sempre significa de maneira certa a graça), representando de maneira demonstrativa a graça invisível, pertencente a um ser sensível ou a vários seres sensíveis em uma relação natural ou *ad placitum* com seu significado (*Ibid.*, p. 145 - 146, tradução nossa).

Aqui fica claro que a união entre signo e significado se dá justamente pela instituição, e que este signo é eficaz, ele mesmo é a graça e, de fato, acontece, de maneira certa no real. “A eficácia do sacramento vem então da instituição, a qual consiste em dois atos distintos: de uma parte da união entre signo com um significado particular e de outra parte da decisão voluntária de causar o significado do signo, quando é exibido” (*Ibid.*, p. 152, tradução nossa).

Como o fundamento dessa união está no pacto, a instituição poderia ter escolhido qualquer signo para ajuntar ao significado (*Ibid.*, p. 155), mas para que ocorra de fato essa união, é preciso que haja também essa decisão voluntária, ou melhor, que haja a intenção de fazê-lo, e fazer de forma a causar aquilo que se almeja.

Por outro lado, Tomás de Aquino defendeu uma teoria da causalidade física instrumental, onde o sacramento é causa instrumental dispositiva da graça, sendo assim meio para a santificação dos fiéis, o qual tem como causa primeira, Deus (*Ibid.*, p. 135).

Sendo um instrumento, é necessário que ele seja adequado tanto a ação divina quanto ao receptor, de modo a manifestar o seu significado. Assim, o signo precisa ser algo sensível que permita a cognição daquele que o recebe reconhecer seu significado, de modo que assim ele precisa ser algo preciso.

“Tomás busca dar uma análise lógico-linguística para garantir a adequação das fórmulas a sua função sacramental” (*Ibid.*, p. 156, tradução nossa) e por isso, é tão importante para ele marcar um momento exato da consagração, a qual ele irá apoiar a visão de que o instante que o sacerdote diz as Palavras da Instituição, o pão e o vinho se transubstanciarão, e esta será o pensamento canônico no ocidente (Kwasniewski, 2006, p. 313 - 316).

2.3 Desenvolvimento na Ortodoxia até a modernidade

Com o Grande Cisma do Oriente houve um acirramento das discussões entre o mundo latino e o bizantino. Em ambos havia debates sobre o problema da consagração, com uma diversidade de posições, mas após o Concílio de Florença uma posição acaba por se tornar tradicional entre os ortodoxos, a de que é na epiclese que há a consagração.

Essa posição, porém, nunca foi tão obtusa, como fica evidente ao ler um dos padres desse concílio, Marcos Eugenikos, cuja visão se torna norma entre os ortodoxos: “Não é apenas pela recitação das palavras do Senhor que os divinos dons são santificados, mas é por causa da oração após elas e a benção do padre, pelo poder do Espírito Santo” (Eugenikos *apud* Zheltov, 2010, p. 279-280, tradução nossa). Apesar de que ele considerar o momento da consagração como sendo a epiclese, a sua visão é bem próxima a dos Padres, não se pode descartar outras partes da liturgia. Isso fica mais claro ainda com autores modernos, como Evdokimov:

Antes da epiclese propriamente dita: 'Enviai o vosso Espírito Santo sobre nós e sobre estes dons aqui presentes... transformando-os pelo vosso Espírito Santo'. A liturgia apresenta, desde o início, epicleses prévias, elevando-se gradualmente até a palavra final. Com efeito, a prótese começa pela oração: 'Rei Celeste, consolador, Espírito da verdade... vinde e habitai em vós'; a mesma oração está no limiar da liturgia dos catecúmenos. A oração sobre os fiéis chama 'a graça do Espírito Santo sobre os dons que vão ser oferecidos', e a oração do Ofertório: 'Que o bom Espírito de vossa graça desça sobre nós, sobre estes dons oferecidos e sobre todo o vosso povo' (Evdokimov *apud* Arbex, 1998, p. 58-59).

Aqui, além de afirmar a posição ortodoxa, ele ainda faz uma conexão com as diversas epicleses na liturgia. Essa visão, que leva em conta o todo, sem deixar de apontar um cume, se aproxima ainda mais da patrística.

Isso porém não aconteceu no Ocidente, alguns autores chegaram ao cúmulo de levantar a hipótese de que um padre mal intencionado poderia consagrar falando as Palavras da Instituição sobre as espécies ainda guardadas, fora do contexto litúrgico (Kwasniewski, 2006, p. 364). Outros, porém, se mantiveram com ideias mais próximas aos Padres, como Bossuet (1672 – 1704):

A intenção das liturgias, e em geral, das orações consecratórias, não é focar a atenção em momentos precisos, mas sim em focarmos na ação na sua inteireza e seu efeito completo [...] É para tornar mais vívido o que está sendo feito, aquilo que a Igreja fala a cada momento, como se estivesse realizando toda a ação naquele momento, sem se perguntar se a ação já foi completada ou ainda vai se completar (Bossuet *apud* Taft, 1996, p. 226, tradução nossa).

Aqui, além de ter uma visão mais próxima da patrística, Bossuet ainda reforça aquilo que já foi dito sobre a relação entre liturgia e o tempo. Assim, apesar das radicalizações

de alguns teólogos sobre a questão, pode-se afirmar uma certa continuidade entre a visão dos Padres e dos teólogos modernos, caracterizando um verdadeiro desenvolvimento.

2.4 O caso da Liturgia Caldeia de Addai e Mari

Em 2001, a Igreja Católica reconheceu a validade da Liturgia Caldeia de Addai e Mari por meio das *Diretrizes para a admissão à Eucaristia entre a Igreja Caldeia e a Igreja Assíria do Oriente* (DIR). O grande diferencial desta liturgia é que ela não contém as Palavras da Instituição, sendo um ponto crucial para o entendimento eucarístico.

Normalmente, as pessoas conhecem a missa católica ou o culto protestante, mas existem muitas outras manifestações litúrgicas. Dentre elas, destaca-se a Liturgia Caldeia de Addai e Mari⁷.

Ela é uma das três liturgias que compõem o Rito Caldeu, também conhecido como Rito Siríaco Oriental ou Sírio Oriental. Este teve como origem principal a cidade de Edessa, atual Urfa, na Turquia; e é utilizado na Igreja Assíria do Oriente, Antiga Igreja do Oriente e duas das Católicas Orientais (Igreja Católica Caldeia e a Igreja Católica Siro-Malabar). É importante salientar que a Igreja Católica Apostólica Romana está organizada em um conjunto de vinte e quatro Igrejas Particulares *sui iuris*, sendo uma de Rito Latino (a mais numerosa e conhecida), uma de Rito Armênio, duas de Rito Caldeu, três de Rito Sírio Ocidental, três de Rito Alexandrino e quatorze de Rito Bizantino.

No Rito Caldeu existem três Santas *Qurbane*⁸. Além de Addai e Mari, existem a de Teodoro de Mopsuéstia, usada do Domingo do Advento até o Domingo de Ramos; e de Nestório, usada no último dia do Jejum de Nínive⁹, na Festa dos Doutores Gregos, na Festa de São João Batista, na Epifania¹⁰ e na Quinta-feira Santa (Potoczny, 2019, p. 320). A Liturgia de Addai e Mari é utilizada nos demais dias, sendo não apenas a liturgia mais antiga em contínuo uso, como também a mais empregada por este rito (Potoczny, 2019, p. 310).

⁷ Em anexo se encontra uma tradução da anáfora da Liturgia de Addai e Mari.

⁸ Plural de *Qurbana*, significa “sacrifício” ou “oferenda”. Equivale à missa latina.

⁹ Tempo de jejum feito na terceira semana antes da quaresma. Ele é feito na segunda-feira, terça-feira e quarta-feira desta semana. Nele se recorda o jejum feito pelos ninivitas de acordo com o Livro de Jonas (Andrious, 2020, p. 7).

¹⁰ Também conhecida como *Denha*, é uma festa litúrgica do dia 6 de Janeiro, onde se comemora também o Batismo de Jesus. Por isso, a Festa de São João Batista é feita na primeira sexta-feira após o *Denha*, pois foi ele quem o batizou. A Festa dos Doutores Gregos também está conectada a essa festa, sendo celebrada na sexta sexta-feira após o *Denha* (Andrious, 2020, p. 8).

Historicamente, a Liturgia de Addai e Mari não tem as Palavras da Instituição¹¹, e dessa forma é celebrado pelas Igrejas acatólicas de Rito Caldeu. Alguns especialistas levantaram a hipótese de que, originalmente, ela as tinha; porém, isto nunca foi comprovado e foi inclusive considerado pouco provável dado os testemunhos dos manuscritos e a análise literária da anáfora, que não parece lhe faltar algo (Taft, 2003, p. 5-8); sendo hoje consenso entre os especialistas de que muito provavelmente as Palavras da Instituição nunca estiveram presentes nela (Taft, 2003, p. 3 e Potoczny, 2019, p. 311-313). Após a união com Roma, as Igrejas Caldeia e Siro-Malabar tiveram seus livros litúrgicos impressos em Roma e com isso a Liturgia de Addai e Mari foram acrescidas as Palavras da Instituição, seguindo a mentalidade antiga que sem elas não há consagração (Potoczny, 2019, p. 311).

Em 20 de Julho de 2001, o magistério católico tomou uma polêmica decisão: A Liturgia Caldeia de Addai e Mari, sem as Palavras da Instituição, foi declarada válida, isto é, a transubstanciação do pão e do vinho em Corpo e Sangue de Cristo ocorre nela. Isto foi declarado por meio do documento *Diretrizes para a admissão à Eucaristia entre a Igreja Caldeia e a Igreja Assíria do Oriente* (DIR).

Isto se deu, pois, por razões políticas, muitos assírios e caldeus tiveram que sair de sua terra natal e acabaram por viver em diáspora, o que instaurou uma necessidade pastoral de atendimento a essas pessoas¹². Muitos caldeus precisaram recorrer aos sacramentos na Igreja Assíria e vice-versa (DIR, p. 1-2). Mas o fato de não haver as Palavras da Instituição, sempre pôs em dúvida a validade da Eucaristia. Todavia, após longos estudos, a Santa Sé publicou as DIR, o que levou a uma renovação da mentalidade eucarística.

¹¹ São as palavras usadas por Cristo na Última Ceia, estando escritas nos evangelhos, elas estão presentes nas mais diversas liturgias.

¹² É importante salientar que de acordo com os cânons 844, § 2º do *Código de Direito Canônico*, do cânon 671 do *Código dos Cânones das Igrejas Orientais* e do número 123 do *Diretório para a Aplicação dos Princípios e das Normas sobre o Ecumenismo*, em caso de necessidade, fiéis católicos podem recorrer aos sacramentos em igrejas acatólicas que tenham sucessão apostólica e logo, sacramentos válidos.

3. REPENSANDO A PRESENÇA

É perceptível que apesar das diferentes teorias sobre a Eucaristia, nenhuma delas pressupõe que a presença se dê de modo imediato e mágico. Assim, é necessário reformular o conceito de presença gumbrechtiano. Por isso, convém olhar os critérios que levaram à aprovação da Liturgia de Addai e Mari, e deles entender de fato a presença. As DIR evocam basicamente três critérios. O primeiro é:

Em primeiro lugar, a Anáfora de Addai e Mari é uma das mais antigas, dado que remonta à época da Igreja primitiva; foi composta e era usada com a clara intenção de celebrar a Eucaristia em plena continuidade com a Última Ceia e em conformidade com a intenção da Igreja; a sua validade nunca foi oficialmente contestada no Oriente ou no Ocidente cristãos (DIR, p. 3).

O critério dessa passagem é o de originalidade, não enquanto algo único, singular, mas sim, enquanto algo que remete à origem, ao princípio. Ora, segundo o texto, não apenas ela remonta a Igreja primitiva, como também tem a intenção de celebrar em continuidade à Última Ceia, na qual Cristo instituiu a Eucaristia. Com isto, coadunando com a teoria da causalidade pacto, a qual estabelece justamente a instituição como o início da relação entre signo e significado (Rosier-Catach, 2004, p. 125 - 128). E também com a noção do signo *positivo*, o qual foi estabelecido por meio da instituição (*Ibid.*, p. 76).

Ora, é, antes de mais nada, o poder de Cristo que faz com que haja a presentificação dele próprio, instituindo uma relação entre o signo do Pão e do Vinho com o significado de seu Corpo e de seu Sangue. A Última Ceia é o evento inaugural desse pacto firmado por Cristo, pacto este que não exclui as demais relações da Eucaristia com o todo, mas as fixa de modo definitivo. Isto revela um outro aspecto que está explícito no segundo critério das DIR:

Em segundo lugar, a Igreja Católica reconhece a Igreja Assíria do Oriente como uma verdadeira Igreja particular, edificada sobre a fé ortodoxa e a sucessão apostólica. A Igreja Assíria do Oriente conservou também a plena Fé eucarística na presença do nosso Senhor, sob as espécies do pão e do vinho e no carácter sacrificial da Eucaristia. Por conseguinte, embora não viva em plena comunhão com a Igreja católica, a Igreja assíria do Oriente contém ‘verdadeiros sacramentos e sobretudo, em virtude da sucessão apostólica, o sacerdócio e a Eucaristia’ (DIR, p. 4).

O segundo critério é a comunidade. A presença sempre se dá em meio a uma comunidade, em uma ação comunitária, onde cada membro tem seu papel, neste caso, há uma distinção do papel dos fiéis e do sacerdote. Isto coaduna com o entendimento de Guilherme d’Auvergne, no qual a comunidade é parâmetro de reconhecimento desta presença (Rosier-Catach, 2004, p. 67 - 68). Ora, se a presença se faz em meio a um grupo, ela não pode ser algo

subjetivo, de um indivíduo, mas antes, deve ser dada de maneira concreta, com coisas, ações e palavras. É isto que o terceiro critério explicita:

E por fim, as palavras da Instituição eucarística encontram-se, efetivamente, presentes na Anáfora de Addai e Mari, não de forma narrativa e coerente, e *ad litteram*, mas acima de tudo de maneira eucológica e disseminada, ou seja, integrada nas sucessivas orações de ação de graças, de louvor e de intercessão (DIR, p. 4).

Aquela intenção dita anteriormente, de se fazer em continuidade a Última Ceia, não é uma intenção subjetiva, mas objetiva, se dando de modo concreto através das coisas, ações e palavras escolhidas para este fim. Isto coaduna com a noção do signo *data*, como aquele que demonstra a intenção de um ser vivo (Rosier-Catach, 2004, p. 77).

De fato, não há uma fórmula fixa e mágica para essa presentificação, se tornando assim necessário olhar o todo do contexto litúrgico, que envolve a comunidade, as coisas, as ações, as palavras, e antes de mais nada, o pacto que originou tudo isso.

Assim, fica claro que a presentificação ocorre por uma série de mediações, na relação entre o sujeito com o todo. As DIR apontam três mediações: a originalidade, a comunidade e a intenção. A interação entre elas é que permite “trazer para diante” (PP, p. 13) a presença. A presença não é algo mágico, imediato, mas sim, mediatizado e processual, carregando consigo uma temporalidade e espacialidade próprias.

CONCLUSÃO

Para se recuperar a união entre signo e significado, para se alcançar um campo não hermenêutico, para sentir o real impacto das coisas sobre os corpos é preciso muito mais que simples imediatismo. Uma análise sobre a questão eucarística revela uma riqueza de mediações e de detalhes para que a presença se dê.

Gumbrecht nesse sentido, apesar de buscar um retorno à materialidade, ignora diversos problemas filosóficos e operativos de como essa presença se dá. Toda a Patrística e a Escolástica escreveram tratados inteiros sobre o tema, debatendo-os, sendo inclusive causa de condenação de pessoas, como, por exemplo, Berengário de Tours.

A Igreja Católica ao aprovar a validade da Liturgia Caldéia de Addai e Mari, toma uma posição teórica importante, e se torna um caso empírico para se compreender o tema da presentificação, o qual, claramente não é algo imediatizado, mas sim mediatizado.

Ignorar a riqueza dessas discussões e dessas mediações, como feito por Gumbrecht, é fazer uma história da filosofia pobre e que esconde problemas filosóficos graves. Por isso, é preciso sempre um estudo atento e minucioso, para não se cair em nenhuma simplificação da complexidade do real.

REFERÊNCIAS

ALDAZÁBAL, José. **Vocabulario básico de liturgia**. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 2002. p. 30.

ANDRIOUS, Tower. The Ecclesiastical Liturgical Year for the Church of the East. **Church of Beth Kokheh Journal**, v. 8, p. 7-8, 2020.

ARBEX, Pedro. **A Divina Liturgia explicada e meditada**: Introdução à Liturgia Bizantina. Aparecida: Santuário, 1998. p. 57-59.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 371-372.

CATECISMO da Igreja Católica. 30ª ed. São Paulo: Loyola, 2016.

CÓDIGO de Cánones de las Iglesias Orientales. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

CÓDIGO de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 2017. p. 224.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo**. São Paulo: Paulinas, 2000.

DICASTÉRIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **Directrizes para a admissão à Eucaristia entre a Igreja Caldeia e a Igreja Assíria do Oriente**. Roma: Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos, 2001.

GIRAUDO, Cesare. «IN PERSONA CHRISTI» – «IN PERSONA ECCLESIAE» FÓRMULAS EUCARÍSTICAS À LUZ DA «LEX ORANDI». **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 42, p.187-203, 2010.

GOPEGUI, Juan Antonio Ruiz de. A Eucaristia: Uma reflexão a partir da tradição litúrgica. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 32, p.157-187, 2000.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de Presença**: o que o sentido não consegue transmitir. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KWASNIEWSKI, Peter. Doing and Speaking in the Person of Christ: Eucharistic Form in the Anaphora of Addai and Mari. **Nova et Vetera**, [s.l.] , nº 4, p. 313 – 380, 2006.

MAQUEDA, Adolfo Lucas. **Espírito Santo e Liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 36-40.

PADOVESE, Luigi. **Introdução à teologia patrística**. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 36-39.

POTOCZNY, Mateusz. The Anaphora of the Apostles Addai and Mari and its Christological Character. **Parole de l'Orient**, Líbano, v. 45, p. 309 - 324, 2019.

SCHULZ, H.-J. The Image Character of the Liturgy according to Theodore of Mopsuestia. In: _____. **The Byzantine Liturgy**: Symbolic Structure and Faith Expression. Nova Iorque: Pueblo, 1986.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA. **Antologia litúrgica**. Fátima: SNL, 2004.

ROSIER-CATACH, Irène. **La parole efficace**: Signe, rituel, sacré. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

TAFT, Robert F. Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001. Centro Pro Unione. **Semianual Boletim**, Roma, n. 63, Primavera 2003.

TAFT, Robert F. The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic *Lex Oranti* Traditions. In: NASSIF, B. **New Perspectives on Historical Theology**: Essays in Memory of John Meyendorff. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996. p. 210 - 237.

TAFT, Robert F. The Liturgy in the Life of the Church. **Logos**: A Journal of Eastern Christian Studies, Ottawa, v. 40, n. 1 – 4, p. 187 – 229, 1999.

ZHELTOV, Michael. XI. **The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought**. 2010.

ANEXO: Anáfora de Addai e Mari¹³

DIALOGO INICIAL

S: A graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus Pai e a comunhão do Espírito Santo estejam conosco, agora e sempre e pelos séculos dos séculos.

E faz o sinal da cruz sobre os mistérios

R: Amém.

S: As vossas mentes estejam voltadas para o alto.

R: Para Ti, Deus de Abraão, de Isaac e de Israel, Rei da glória.

S: Oferecemos a oblação a Deus, Senhor de todas as coisas.

R: É digno e justo.

LOUVOR E AÇÃO DE GRAÇAS

D: A paz esteja conosco.

O sacerdote genuflecte e ora em silêncio, dizendo esta cusapa¹⁴ em voz baixa:

Cusapa: Senhor, Senhor, dá-me um rosto sereno diante de Ti, para que, com a fé que vem de Ti, realizemos este sacrifício vivo e santo, purificados de toda maldade consciente e de toda a tristeza. Semeia em nós, Senhor, o amor, a paz e a concórdia mútuas e para com todos os homens.

Levanta-se, beija o altar e prossegue, de braços abertos dizendo esta ghanta¹⁵:

Ghanta: É digno de ser glorificado por todas as bocas, confessado por todas as línguas, adorado e exaltado por todas as criaturas, o Nome adorável e glorioso [da Trindade Santíssima.] do Pai e do Filho e do Espírito Santo, que criou o mundo pela sua graça e os seus habitantes pela sua clemência, que salvou os homens pela sua misericórdia e nos concedeu uma grande graça a nós, mortais.

INTRODUÇÃO E SANTO

[*S:* Milhares e milhares de seres celestes e miríades de miríades de santos Anjos bendizem e adoram , Senhor, a tua grandeza; exércitos de seres espirituais, servidores do fogo e do espírito, glorificam o teu Nome, [e] com os santos Querubins e os Serafins espirituais, que adoram a tua grandeza,

¹³ Texto retirado de SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA. *Antologia litúrgica*. Fátima: SNL, 2004. p. 1296-1300.

¹⁴ Significa apologia pessoal. É uma oração feita em voz baixa.

¹⁵ Significa secção de louvor ou de súplica. É uma oração feita em voz baixa.

*Canuna*¹⁶: clamam e glorificam sem fim, e respondem uns aos outros dizendo:

R: Santo, Santo, Santo, é o Senhor onipotente. O céu e a terra estão cheios dos seus louvores, da natureza da sua essência e do esplendor da sua luz gloriosa. Hosana nas alturas. Hosana ao Filho de Davi. Bendito aquele que vem e virá em nome do Senhor. Hosana nas alturas.]

Cada vez que se diz Santo, o sacerdote faz «matuniya»¹⁷ diante do altar.

POST SANCTUS

Genuflecte e diz esta cusapa:

Cusapa: Santo, Santo, Santo, é o Senhor onipotente. O céu e a terra estão cheios dos seus louvores, da natureza da sua essência e do esplendor da sua luz gloriosa, como cheios de Mim estão o céu e a terra, diz o Senhor.

Tu és Santo, Deus Pai verdadeiro, de quem procede toda a paternidade no céu e na terra. Tu és Santo, Filho eterno, por quem todas as coisas foram feitas. Tu és Santo, Espírito Santo, principio por quem são santificadas todas as coisas.

Ai de mim, ai de mim que estou perdido, porque sou um homem de lábios impuros, que habita no meio de um povo de lábios impuros, e vi com os meus olhos o Senhor onipotente. Como é terrível hoje este lugar, porque vi o Senhor face a face e esta é, na verdade, a casa de Deus e a porta do Céu.

E agora esteja conosco a tua benignidade, Senhor (*repete*), purifica as nossas imundícies, santifica nossos lábios. Une, Senhor, a fraqueza de nossas vozes com os louvores dos Serafins e os cânticos dos Arcanjos. Glória pelas tuas misericórdias, pois uniste os seres terrenos com os espirituais.

Levanta-se e diz: Abençoa Senhor.(*três vezes*) Meus irmãos, orai por mim.

E recita esta ghanta tranquilamente:

Ghanta: [E com estes poderes celestes], [também] nós, Senhor (*repete*), teus servos frágeis, débeis e fracos, Te louvamos, porque nos concedeste uma graça tão grande que nada Te podemos dar em troca. Revestiste a nossa humanidade, para nos vivificares pela tua divindade; exaltaste a nossa humildade e nos levantastes da nossa queda; ressuscitaste a nossa mortalidade e perdoaste nossas faltas; remiste os nossos pecados e justificaste a nossa culpa; iluminaste a nossa inteligência e condenaste, Senhor, nosso Deus, os nossos inimigos; e

¹⁶ Significa doxologia. É uma oração feita em voz alta.

¹⁷ Genuflexão

fizeste triunfar a pequenez da nossa débil natureza pelas misericórdias abundantes da tua benignidade.*(repete)*

Canuna: Por todos os teus auxílios e por tuas graças para conosco, Te damos louvor, honra, confissão e adoração, agora e sempre e pelos séculos dos séculos.

Faz o sinal da cruz sobre os mistérios

R: Amém.

INTERCESSÕES

O diácono diz: Orai nos vossos corações. A paz esteja conosco.

E o sacerdote, prossegue, genuflectindo e dizendo esta cusapa, em silêncio:

Cusapa: Senhor, Deus onipotente, recebe esta oblação [das mãos da minha fragilidade] por toda a santa Igreja católica e por todos os Pais piedosos e justos que foram agradáveis a teus olhos, e por todos os Profetas e Apóstolos, por todos os Mártires e Confessores, por todos os que choram e estão aflitos, por todos os que são pobres e maltratados, por todos os débeis e perseguidos, por todos os defuntos que partiram e nos deixaram, pelo povo que guarda e espera as tuas misericórdias e, por mim, frágil, inconstante e pobre *(repete)*.

Senhor, nosso Deus, pelas tuas inumeráveis graças e misericórdias, não olhes para o teu povo e para mim segundo os meus pecados e imprudências, mas olha-nos com ternura, a fim de que, por este Corpo santo que recebemos com verdadeira fé e com a graça que procede de Ti, nos tornemos dignos de receber o perdão das dívidas e a remissão dos nossos pecados.

Levanta-se e diz: Abençoa Senhor *(três vezes)*. Meus irmãos, orai por mim.

Prossegue, recitando esta ghanta com tranquilidade:

Ghanta: Senhor, pelas tuas inumeráveis e inefáveis misericórdias *(repete)*, faz memória boa e favorável de todos os Pais piedosos e justos que foram agradáveis a teus olhos, ao comemorarmos o Corpo e Sangue de teu Cristo, que Te oferecemos no teu altar puro e santo, como nos ensinaste, e dá-nos a tua tranquilidade e a tua paz, todos os dias da vida.

Senhor, nosso Deus, dá-nos a tranquilidade e a paz todos os dias da vida *(repete)*, para que todos os habitantes da terra saibam que Tu és o único e verdadeiro Deus Pai e que enviaste nosso Senhor Jesus Cristo, o teu Filho muito amado. Foi Ele mesmo, Senhor e nosso Deus, que veio e nos ensinou com o seu Evangelho vivificante, com toda a pureza e santidade.

[Lembra-te] dos Profetas, dos Apóstolos, dos Mártires, dos Confessores, dos bispos, dos doutores, dos presbíteros, dos diáconos e de todos os filhos da santa Igreja católica, que foram assinalados com o sinal da vida no santo batismo.

E quando diz que foram assinalados, a assinala o trono, do fundo até ao cimo e da direita para a esquerda.

ANAMNESE

E inclinado estende-se e diz: E nós também, Senhor, teus servos frágeis, débeis e fracos, que estamos reunidos em teu nome e nos encontramos diante de Ti neste momento, recebemos, por tradição, o exemplo que vem de Ti, e, cheios de alegria, glorificamos, exaltamos e celebramos este grande, temível, santo, vivificante e divino mistério da paixão, morte, sepultura e ressurreição de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo.

EPICLESE

O diácono, quando o sacerdote começa a primeira palavra epiclética, diz:

Permaneça em silêncio e com temor e orai. A paz esteja conosco.

O sacerdote, direito eleva as mãos e diz:

Venha, Senhor, o teu Espírito Santo, e repouse sobre esta oblação dos teus servos, a abençoe e a santifique, a fim de que ela nos conduza ao perdão das faltas e à remissão dos pecados, à grande esperança da ressurreição dentre os mortos e à vida nova no Reino dos Céus, com todos os que foram agradáveis a teus olhos.

E por toda a imensa e admirável economia realizada em nosso favor, nós Te louvamos e glorificamos sem cessar, na tua Igreja resgatada pelo Sangue preciso do teu Cristo, em voz alta e de rosto descoberto (*repete*).

DOXOLOGIA

Canuna: Dirigimos louvor, honra, confissão e adoração ao teu Nome vivo, santo e vivificante, agora e sempre e pelos séculos dos séculos.

O sacerdote faz o sinal da cruz sobre os mistérios

R: Amém.

Abreviações:

S: sacerdote

D: diácono

R: assembléia

[]- Partes que não são primitivas da anáfora