

# ESCLARECIMENTO DO PATRIARCA MIGUEL, O OXEÍTA (1143-1146) SOBRE A FÓRMULA DE CONSAGRAÇÃO EUCARÍSTICA<sup>1</sup>

Sévérien Salaville<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado em: *Échos d'Orient*. Istambul & Paris, Instituto Kadiköy & Maison de la Bonne Presse, v. 16, n. 101, 1913, pp. 289-291. Disponível em <https://tinyurl.com/bx9ny9mc> (acesso: dez. 2022). De acordo com as legislações brasileira, turca e francesa em vigor a respeito dos direitos autorais, o texto encontra-se agora já em domínio público. Tradução do texto e notas por Alfredo Bronzato da Costa Cruz.

<sup>2</sup> Sévérien Salaville nasceu em Servières, no departamento francês de Lozère, em 1881. Depois de realizar sua educação primária em um colégio sob os cuidados da Congregação dos Agostinianos da Assunção, os ditos Padres Assuncionistas, ingressou através dela na vida religiosa. Professou os primeiros votos nos anos de 1897 e 1898 e foi para Jerusalém, onde realizou estudos filosóficos, professou seus votos perpétuos e permaneceu até 1901. Estudou Teologia em Roma (1904-1905), em Istambul (1905-1906) e novamente em Jerusalém (1906-1908), especializando-se em questões referentes à história das crenças e práticas litúrgicas do Oriente Cristão. Ordenado presbítero em 1907, recebeu de imediato a autorização para celebrar igualmente no Rito Latino e no Rito Bizantino. Tornou-se professor do Seminário Latino de Istambul e do Seminário Greco-Católico de Kadi-Keui, assim como pesquisador assistente no Instituto de Estudos Bizantinos, originalmente mantido pelos Assuncionistas, do qual logo se tornou diretor, cargo que ocupou por duas décadas. Nesta condição, foi, além de assíduo colaborador, editor e entusiasmado animador do periódico do Instituto, o *Échos d'Orient*. Em 1914, apresentou-se ao exército francês para atuar como capelão na Primeira Grande Guerra, mas acabou dispensado desta função por sua saúde frágil. Após curta estadia em Roma (1914-1916), transferiu-se para Atenas e aí permaneceu até o fim da década de 1920. Em 1929, assumiu em Roma a direção do Colégio Internacional de Tor di Nona; mais tarde, de 1932 a 1940, também atuou como professor de Teologia Oriental no Pontifício Ateneu Urbano (mais tarde Pontifícia Universidade Urbaniana). Em 1936, foi nomeado como consultor especialista da Congregação para as Igrejas Orientais e diretor espiritual do Colégio Romano de Roma. De 1942 a 1945, lecionou na Faculdade Católica de Lião. Em 1949, retornou à Grécia, na condição de delegado provincial dos Assuncionistas; aí colaborou na fundação do Centro de Estudos Bizantinos de Atenas. Interessou-se por praticamente todos os ramos de estudos relacionados ao Oriente Cristão, incluindo a epigrafia e a arqueologia, mas seus principais estudos foram sobre a história da Liturgia Bizantina e de suas interpretações teológicas. Escreveu ao menos três centenas de textos publicados, a maior parte dos quais de caráter acadêmico, mas também

A propósito das modificações ocorridas ao longo dos séculos na Liturgia Bizantina, Alácio (ou Allatius)<sup>3</sup> transcreve integralmente

alguns devocionais e/ou de divulgação cultural. Empenhou-se reiteradamente na formação de quadros intelectualmente relevantes para o clero das Igrejas Orientais Católicas, assim como para a preservação de suas tradições litúrgicas, formas de espiritualidade e costumes disciplinares; por outro lado, também se empenhou ativamente no diálogo ecumênico com as Igrejas Orientais Ortodoxas, principalmente as de matriz bizantina. Foi participante ativo dos colóquios católico-ortodoxos realizados em Velehrad, na atual República Tcheca, lugar de sepultura de São Cirilo, Apóstolo dos Eslavos, em 1909, 1911, 1924, 1927, 1932 e 1936; e dos Congressos Internacionais de Estudos Bizantinos em Belgrado (1927), Atenas (1930), Roma (1936), Bruxelas (1948) e Tessalônica (1953). Acolheu fervorosamente a participação de delegados ortodoxos e as declarações sobre o ecumenismo no Concílio Vaticano II (1962-1965). Acompanhando os trabalhos desta assembleia, publicou então uma série de polêmicos textos críticos sobre a questão do *uniatismo* nas relações entre a Igreja de Roma e as Igrejas do Oriente Cristão. Faleceu em Atenas em outubro de 1965 e, a seu pedido, foi sepultado no interior de uma antiga igreja bizantina em Heraclião, capital da Ilha de Creta. Informações disponíveis em <https://tinyurl.com/yxc6nt7c> (acesso: dez. 2022).

<sup>3</sup> Leão Alácio nasceu em 1586 na Ilha de Quios, então parte do Império Turco-Otomano. De origem grega e criado como cristão ortodoxo, foi levado por um tio comerciante para a Itália, aos nove anos de idade, para realizar sua educação formal. Estudando primeiro na Calábria e depois em Roma, converteu-se no fim da adolescência ao catolicismo romano e foi admitido no então jovem Pontifício Colégio Grego de Santo Atanásio, instaurado em 1577 pelo Papa Gregório XIII (r.1572-1585) para atender prioritariamente aos italo-albaneses católicos. Aí foi ordenado sacerdote com faculdades birrituais, tornou-se professor de grego e dedicou-se às pesquisas filológicas, literárias e teológicas. Mais tarde também adquiriu uma formação em medicina, ainda que não se saiba muito bem nem onde, nem quando. Gozou da amizade e do patrocínio do Papa Gregório XV (r.1621-1623), circunstância que lhe deu acesso a volumoso material de estudos. Em 1622, após as forças da Liga Católica, comandadas por Johan t'Serclaes Graaf van Tilly (m.1632), tomarem Heidelberg do protestante Frederico V, Eleitor Palatino (m.1632), cerca de duzentas caixas, contendo mais de 3500 manuscritos antigos e medievais, muitos dos quais de origem grega, foram transferidas da Biblioteca do Palatinado para Roma como um presente para o papa. Alácio supervisionou o transporte deste acervo, sua catalogação e incorporação à Biblioteca do Vaticano (onde, aliás, a maior parte dele permanece até a atualidade). Em nome de seu patrono e dispondo de seus recursos, também adquiriu numerosos manuscritos gregos, siríacos e coptas de clérigos e comerciantes provenientes de Atenas, de Belgrado, de Istambul, de Damasco e do Cairo. Com a morte de Gregório XV, contudo, o sábio grego foi preterido do cargo de bibliotecário do Vaticano, tornando-se, ao invés disso, responsável pela extensa biblioteca particular do Cardeal Lelio Biscia (m.1638). Com a morte deste, tornou-se bibliotecário do Cardeal Francesco Barberini (m.1679), sobrinho do Papa Urbano VII (r.1623-1644), que somou à sua já grande

uma carta do século XII que se limita a dizer, sem mais precisão, que é da autoria de João Phournés<sup>4</sup> ou de algum outro erudito deste mesmo

biblioteca o que conseguiu adquirir da coleção do falecido Biscia. O Papa Alexandre VII (r.1655-1667) nomeou Alácio reitor e guardião da Biblioteca do Vaticano em 1661, cargo que ocupou até seu falecimento, em janeiro de 1669. Ele se interessou por diferentes ramos de estudos relacionados ao Oriente Cristão, sempre na convicção de que sua familiaridade com a tradição bizantina permitiria que ajudasse a superar o distanciamento existente entre a Igreja de Roma e as Igrejas Orientais. Neste sentido, em 1651 publicou a primeira edição impressa das obras de Jorge Acropolita (m.1282), historiador e estadista bizantino que se tornou célebre por reconhecer a supremacia papal e defendê-la desde um ponto de vista oriental. Foi um entusiasta do movimento *uniata* e estava convencido de que os atos de união entre prelados ou comunidades do Oriente Cristão com o Papado não implicavam em discussões fundamentais de doutrina, mas apenas em transferências ordinárias de jurisdição eclesiástica. No panfleto *Três Libelos sobre o Consenso Perpétuo entre as Igrejas Ocidental e Oriental*, publicado em 1648, argumentou que as comunidades do Oriente Cristão, ao entrarem em acerto com a Sé de Roma, não deveriam ser simplesmente incorporadas à sua estrutura regular, mas manter sua própria independência hierárquica, disciplina, costumes e formas litúrgicas particulares. Alácio também manifestou diversos outros interesses de pesquisa, por exemplo, a respeito da história do teatro e da música, da astronomia e da astrologia e seus vínculos com a teologia cristã, da antiga religião grega e sua sobrevivência nos costumes camponeses, de relatos de vampiros, duendes e possessões demoníacas, e de raridades médicas e veterinárias. Cf. Vacant & Mangenot, 1909, ver. *Allatius, Léon*, col. 830-833; Grey, 1913; Hutton, 1935; Musti, 1960; Frazee, 1985.

<sup>4</sup> João Phournés (ou Phurnés) foi *prôtos* – então uma espécie de representante ou interventor imperial – e diretor espiritual no Mosteiro do Monte Ganus, no litoral da Trácia. Também foi um colaborador próximo de Eutímio Zigabenos, talvez o principal heresiólogo e exegeta bizantino do século XII. Em 1112, participou de um debate público com Pedro Grossolano (m.1117), então arcebispo de Milão. De acordo com um relato contemporâneo, esta disputa foi travada na presença do imperador Aleixo I Comneno (r.1081-1118), de seus principais conselheiros e cortesãos, do senado e de muitos clérigos e monges constantinopolitanos. O estopim do debate parece ter sido uma pregação de Grossolano a respeito de Jo 16:4-15, na qual acusava os teólogos gregos de terem deliberadamente alterado o *Credo* para sustentar que o Espírito Santo procede apenas do Pai. O arcebispo falou então das *duas glórias* de cada uma das Pessoas da Santíssima Trindade: a do Pai pela eterna geração do Filho e processão do Espírito Santo; a do Filho por ser gerado pelo Pai e fazer proceder o Espírito Santo; e a do Espírito Santo por proceder do Pai e do Filho. Phournés, contudo, pretendeu que esta exposição se fundava em uma interpretação equivocada do sentido do termo *glória* no âmbito da discussão trinitária. Assim sendo, acusou seu debatedor de confundir este conceito com as distintas propriedades de cada uma das Pessoas divinas. Rejeitando o *Filioque* de modo veemente, Phournés enfatizou o princípio monárquico da divindade, ou seja, a ideia de que a Natureza divina do Filho e do Espírito Santo se assenta não exatamente em sua relação mútua, horizontal, mas em sua

período: “Finalmente, aqui deve ser inserida na íntegra a epístola de João Phournés, ou de outro homem erudito, sobre os ritos imutáveis, especialmente sobre a <forma da> Comunhão na Igreja” (1648, t. III, c. XIII, n. 15, col. 1153-1156).<sup>5</sup>

A atribuição da autoria deste documento a João Phournés, como se pode ver, contudo, estava longe de ser absolutamente certa para o célebre polemista grego. Algumas páginas antes, ao apresentar um trecho desta epístola para a discussão da Epiclese, ele havia usado esta outra formulação duvidosa: “João Phournés, ou quem quer que seja o autor da epístola sobre os ritos imutáveis da Comunhão, escreveu que...” (Allatius, 1648, t. III, c. XIII, n. 7, col. 1141).

---

consubstancialidade comum com a Natureza do Pai, a respeito e diante do qual existem em eterna relação de comunhão e reciprocidade. Comentando Jo 17 (e enfatizando particularmente o terceiro versículo deste capítulo: “que eles conheçam a Ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo”), retomou a imagem do Filho e do Espírito Santo com as *duas mãos* de Deus na criação e sustentação do mundo, assim como a ideia de que o Pai, não sendo gerado ou procedendo de qualquer outro ente, é a única fonte e fim de toda existência, a única Pessoa divina em sentido estrito e não relacional. Por outro lado, também acusou seu debatedor de *diteísta*, pois, ao fazer o Espírito Santo proceder do Pai e do Filho, ele supostamente sustentaria uma dupla proveniência de Natureza divina no interior da Santíssima Trindade. Como esteio argumentativo, enfatizou a igualdade de Natureza e a reciprocidade funcional do Filho e do Espírito Santo, “duas mãos de uma mesma substância e de um mesmo poder”. Tal linha de argumentação vincula Phournés, na diacronia, à tradição origenista de especulação trinitária, assim como, na sincronia, a outros teólogos ligados ao *entourage* de Aleixo I Comneno que estavam igualmente engajados em debates com os clérigos latinos - a começar por Nicetas Seidês e Eustrácio de Niceia, que também debateram publicamente com Grossolano na presença do mesmo monarca. Phournés finalizou seu discurso nessa ocasião mencionando a Grossolano que era sabido que o Patriarca João IX de Constantinopla (r.1111-1134), assim como a maior parte dos pensadores no Império Romano do Oriente, também sustentavam igual opinião sobre a questão da procedência do Espírito Santo. Conhece-se da autoria de Phournés também uma homilia para a festa da Dormição da Virgem Maria e uma carta, dirigida ao monge Gregório Antigonita, tratando de questões litúrgicas. Esse documento, preservado em versão grega e latina (*Epistola de ritibus immutatis in Sacra Communione*) foi o que atraiu a atenção de Leão Alácio - que o republicou - e do Pe. Salaville - que, seguindo o historiador grego Manuel Gédéon, assinala no texto aqui anotado, contudo, que essa atribuição é quase certamente espúria. Cf. Strong & McClintock, 1880; Kazhdan, 1991, v. 3, ver. *Phournes, John*, p. 1671, col. a; Novikoff, 2017.

<sup>5</sup> A íntegra desta carta, conforme publicada por Alácio, está traduzida a seguir como *Apêndice I*.

Eu mesmo citei esta carta no verbete *Epiclêse* do *Dicionário de Teologia Católica* (Vacant & Mangenet, 1913, ver. *Epiclêse eucharistique*, col. 253-254) como sendo da autoria de João Phournés.<sup>6</sup> Desde então, folheando o primeiro fascículo de uma nova coleção publicada pelo Sr. Manuel Gédéon, encontrei este mesmo documento formalmente estabelecido como sendo de autoria do Patriarca Miguel, o Oxeíta, editado de um manuscrito do Mosteiro de São Pantaleão no Monte Athos, sob o seguinte título: “De Miguel Oxeíta, sobre o ofício e a recepção dos Sacramentos de Cristo” (1911, pp. 36-42).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ver *Apêndice III*.

<sup>7</sup> Nascido em 1851, Manuel Gédéon foi historiador prolífico e de muitos interesses; lidou com a história do direito secular e canônico no Império Romano do Oriente, com a história institucional do Patriarcado de Constantinopla, com a história das iniciativas educacionais e culturais da Igreja Rûm Ortodoxa sob domínio turco, com a história da liturgia, da espiritualidade, das ideias teológicas e do monaquismo bizantinos. Pelo seu trabalho de exumação e crítica documental e pelo seu alinhamento com a historiografia metódica à Leopold von Ranke (*m.* 1886), características que o fizeram produtor de textos profundamente informativos e bem documentados, foi o verdadeiro fundador dos modernos estudos históricos do cristianismo de matriz bizantina no período dos Paleólogos e dos Otomanos. Em virtude de sua função como Cartulário-Mor da Basílica de Santa Sophia, estava em melhor posição do que qualquer outro para realizar pesquisas em seu precioso arquivo; graças às suas conexões eclesiásticas, também teve livre acesso ao acervo do Mosteiro de São Jorge do Phanar – Sede do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla desde 1586 –, dos mosteiros do Monte Athos e daquilo que subsistia de muitos arquivos episcopais e monásticos e coleções pessoais antigas do período bizantino e pós-bizantino. Reuniu, editou e publicou numerosos volumes de documentos históricos, a maior parte dos quais era desconhecida dos demais estudiosos ou nunca havia tido uma versão impressa – como foi o caso das crônicas monásticas do Monte Athos ou das coleções de decisões jurídico-administrativas da Sublime Porta a respeito de seus súditos rûm-ortodoxos. Conservador e devotamente alinhado ao Patriarcado Ecumênico, participou de modo frequente e intenso nas disputas surgidas no seio da Igreja Rûm Ortodoxa de seu tempo; por exemplo, opondo-se com veemência à autocefalia da Igreja Ortodoxa Búlgara, promulgada unilateralmente em 1872 e reconhecida pelo governo turco. Sua obra historiográfica tem como princípio teológico implícito o reconhecimento do Patriarcado Ecumênico como sendo o autêntico depositário da tradição ortodoxa e, herdeiro da autoridade dos imperadores romanos do Oriente e da cultura helênico-bizantina, gestor do destino coletivo do Povo Ortodoxo na Era Otomana. Depois da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), do envolvimento do Patriarcado Ecumênico no nacionalismo grego, da proclamação da República da Turquia (1923) e do abandono de Istambul como capital do novo país, Guédéon transferiu-se para Atenas, onde continuou a trabalhar até às vésperas de sua morte, em 1943.

Miguel II Kourkouas, apelidado de Oxeíta por ter morado em um mosteiro na Ilha de Oxeía<sup>8</sup>, da qual também havia sido abade, ocupou a Sé Patriarcal de Constantinopla de 1143 a 1156. Sabe-se que três sínodos foram realizados sob seu governo eclesiástico: um em 10 de agosto de 1143 contra os bogomilos e outros dois, em 1º de outubro de 1143 e em 22 de fevereiro de 1144, contra o monge Nefão (Allatius, 1648, col. 644-653, 668ss. e 678-683).<sup>9</sup> Após dois anos e oito meses de patriarcado,

---

Tornou-se membro da Academia Romena, da Academia de Ruão e, finalmente, em 1929, da Academia de Atenas. Cf. Mureşan, 2013, pp. 47-51, *nn.* 8-34.

<sup>8</sup> A Ilha de Oxeía, atualmente mais conhecida por seu nome turco, Sivriada, encontra-se no Mar de Márma, próxima de Istambul, no chamado Arquipélago dos Príncipes. Habitada na remota antiguidade por grupos intermitentes de pescadores, foi o lugar de um assentamento romano e abrigou algumas covas de eremitas e claustros monásticos documentadamente desde a virada do século VII para o século VIII. Era frequentemente usada pelos clérigos constantinopolitanos como um local para a realização de retiros espirituais. Também era empregado pelos imperadores bizantinos como uma prisão conveniente para deter, sob supervisão eclesiástica, pessoas proeminentes que consideravam problemáticas. A primeira pessoa famosa a ser presa na ilha foi o abade Platão de Sakkoudion (*m.*814), tio do renomeado clérigo Teodoro Estudita (*m.*826), por apoiar seu sobrinho em seu duradouro atrito com o Imperador Nicéforo (*r.*802-811). Outros homens ilustres que permaneceram na ilha por motivos religiosos ou políticos foram Basílio Esclero (século XI) e o Patriarca João V de Antioquia (*r.*1089-1100). Informações disponíveis em <https://tinyurl.com/2c82arx7> (acesso: dez. 2022).

<sup>9</sup> Os bogomilos foram um grupo cristão neognóstico, de teologia dualista, surgido no Primeiro Império Búlgaro, durante o governo do czar Pedro I (927-969), provavelmente na região de Kutmichevitsa, hoje parte considerada parte da Macedônia. Professando que o mundo material era criação e reino do Diabo, e que este era não outro do que o Deus do Antigo Testamento, negavam a maior parte das doutrinas básicas da Igreja Ortodoxa Bizantina, incluindo a Encarnação. Rejeitavam de modo ostensivo a veneração da cruz e dos ícones, certos trechos do Novo Testamento, a intercessão dos santos e da Virgem Maria, a maior parte dos Sacramentos, a hierarquia eclesiástica e a intervenção dos governantes nos assuntos religiosos. Não construíam igrejas, realizando seus (poucos) rituais ao ar livre; considerando seus corpos como templos, atribuíram grande importância ao jejum e à alimentação, às flagelações, às vigílias, à dança e ao sexo. Em um círculo interno do movimento, constituído por autodenominados *eleitos*, experimentaram êxtases místicos e uma vida ascética que exigia total castidade e privações comportamentais várias, principalmente de ordem dietética. Suas doutrinas e práticas não tinham quase nada em comum com as dissidências religiosas de cunho mais filosófico que tiveram certa popularidade na Constantinopla dos séculos XI e XII, e que pertencem muito mais à história das redescobertas da Antiguidade Clássica e Helenística feitas pelos bizantinos em sucessivos momentos e das disputas, muitas vezes de caráter declaradamente estatal

regressou ao seu mosteiro de origem, onde deu, à chegada, notável

ou cortesia, que ocorreram por poder e prestígio dentro do alto círculo do Patriarcado Ecumênico. Originalmente os bogomilos parecem ter devido alguns de seus ensinamentos aos paulicianos, que viviam em espaços contíguos nos Balcãs e na Ásia Menor, mas que tendiam a ser muito mais aguerridos em relação aos senhores bizantinos (Kazhdan, 1991, v. 3, ver. *Paulicians*, p. 1606; Runciman, 1982, pp. 31-62; Loss, 1974, ps. 32-49 e 78-83; Garsoïan, 1967; Dragojlović, 1974). Já o messalianismo, com o qual os bogomilos foram frequentemente identificados no final do período medieval, foi provavelmente utilizado pelos escritores ortodoxos desse momento como pouco mais do que um rótulo generalizador para correntes místicas suspeitas ou heréticas - e pode ser que os próprios messalianos jamais tenham sido outra coisa além de uma ficção eclesiástica criada e gerida por clérigos de cultura greco-latina para lidar com movimentos filosóficos oriundos do contexto cristão siríaco, e por autoridades eclesiásticas da tradição siríaca e eslava para determinar quais limites do ascetismo e da liberdade mística não deveriam ser ultrapassados sob sua jurisdição (Kazhdan, 1991, v. 2, ver. *Messalianism*, pp. 1349-1350; Runciman, 1982, ps. 21-25 e 28-29; Stewart, 1991; Bitton-Ashkelony, 2013; Wolski, 2014). Muito mais evidente é a ligação entre o bogomilismo e o anticlericalismo e a resistência passiva dos camponeses balcânicos contra a pressão constantinopolitana; por outro lado, vinculá-lo à algum filo-islamismo ou à sobrevivência direta de práticas pré-cristãs é algo muito difícil de comprovar. Seja como for, o movimento expandiu-se com rapidez pelas terras do Império Bizantino e alcançou mais tarde a Sérvia, a Valáquia, a Bósnia - onde, caso se possa identificá-lo corretamente com os *Dobri Bošnjani*, tonaram-se durante certo período o grupo religioso dominante -, a Dalmácia, a Rus' de Kiev, o sul da Germânia e a Península Itálica. Ele também possuía conexões com grupos similares no Cáucaso, no interior da *Dâr al-Islâm*, na França e na Rus' de Moscou. No último quarto do século XI, o bogomilismo ganhou terreno em Constantinopla, onde sob a liderança de certo Basílio, um ex-monge e médico, conseguiu alguns convertidos entre a aristocracia, mesmo na família imperial. Este personagem acabou detido, anatematizado como herético pelo patriarca Nicolau III Gramático (r.1084-1111) e executado na fogueira por ordem do imperador Aleixo I Comneno (r.1081-1118), em data objeto de controvérsia entre os especialistas (Kazhdan, 1991, v. 1, ver. *Basil, the Bogomil*, p. 268; Treadgold, 1997, p. 628). Por determinação desse mesmo monarca, Eutímio Zigabeno descreveu extensamente as doutrinas, formas de organização, regras e práticas dos bogomilos, redigindo o que se tornou a principal fonte narrativa a respeito desse movimento. Esse grupo, afinal, revelou-se um inimigo muito resiliente da Igreja Bizantina durante quase meio milênio, devendo seu desaparecimento não a esse atrito, mas principalmente aos efeitos da conquista turca de suas áreas centrais de atuação a partir do período final da Idade Média (Kazhdan, 1991, v. 1, ver. *Bogomils*, p. 301; Jugie, 1909; Sharenkoff, 1927; Runciman, 1982, pp. 33ss; Obolensky, 1948; Loos, 1974, pp. 41ss; Angold, 1995, cap. 25, pp. 468-501). Um mês depois de ser entronizado como Patriarca de Constantinopla, chegou até o escritório de Miguel II a acusação que o metropolitano da Capadócia, Basílio de Tyana, abriu contra dois dos bispos sob sua jurisdição,

exemplo de humildade: prostrado no chão à porta da igreja abacial, usou de sua anterior autoridade para obrigar todos os monges a passar por cima de seu corpo (Gédéon, 1890, pp. 351-353; Vacant & Mangenot, 1913<sup>b</sup>, col. 1378).<sup>10</sup>

É interessante conhecer o pensamento de tal personagem a respeito da fórmula empregada para a consagração eucarística. E

---

Leôncio de Balbissa e Clemente de Sasimes, alegando a invalidade de suas ordenações e acusando-os de tolerância em relação aos bogomilos ou pertencimento ao grupo. De acordo com Magdalino (1993, p. 277), estes parecem ter sido apenas monges excessivamente puritanos, elevados contra sua vontade ao episcopado pelo clero provincial, que tiveram a infelicidade de cair em desgraça com seu superior hierárquico e foram condenados por questões técnicas decorrentes, em parte, do fato das igrejas sob sua responsabilidade estarem então em domínio turco. Nefão, monge que falou em defesa destes eclesiásticos, acabou sendo hostilizado em alguma medida por ser demasiado eloquente em seu papel de advogado, deixando transparecer sua aberta simpatia aos bogomilos. Tratava-se de personagem poderoso, que, além de ter fama de taumaturgo, havia sido próximo dos falecidos patriarca Leão Styppes (r.1134-1143) e imperador João II Comneno (r.1118-1143). Seu julgamento foi motivo de grande interesse da parte da família imperial, da corte e dos altos círculos eclesiásticos, e comportou importante reviravolta depois do fim do patriarcado de Miguel II (Gouillard, 1978, 39-43; Magdalino, 1993, 276-277 e 392; Angold, 1995, ps. 78-79 e 491). A respeito dos tópicos mencionados nesta nota, ver os documentos pertinentes selecionados, traduzidos e anotados em Hamilton & Hamilton, 1998.

<sup>10</sup> No início de 1143, o patriarca Leão de Constantinopla e o imperador João II Comneno morreram com poucos meses de diferença um do outro - o primeiro em janeiro e o segundo em abril -, trazendo certo período de turbulência para a Igreja Bizantina, então envolvida tantos em problemas internos (com os bogomilos e outros movimentos dissidentes), quanto com problemas externos (com os cruzados, os armênios e os muçulmanos). O sucessor nomeado por João, seu filho Manuel I Comneno (r.1143-1180), chegou a Constantinopla no fim do mês de junho, vindo da Cilícia, onde seu pai morreu por causa de um acidente com uma flecha envenenada, enquanto aguardava o fim do inverno para avançar contra os Estados Cruzados. Para garantir a legitimidade de sua posição como imperador, Manuel precisava providenciar sua coroação; para fazer isso, contudo, precisava nomear um Patriarca Ecumênico. Sua escolha recaiu sobre o abade de um dos mosteiros da Ilha de Oxeía, Miguel Kourkouas; mas sua coroação imperial não ocorreu até o fim de novembro daquele ano, porque o recém-entronizado patriarca, por razões desconhecidas, talvez de ordem estritamente pessoal, ameaçava renunciar e retirar-se novamente para a vida monástica. Durante seu governo eclesiástico, Miguel teve de lidar com complexas e perigosas intrigas cortesãs e dissidentes religiosos também no interior do próprio episcopado. Provavelmente por ser ameaçado pelos inimigos que adquiriu ou pelo próprio imperador, ou ainda pela simples desilusão com a rotina patriarcal, renunciou ao cargo em março de 1146 e retornou ao seu mosteiro de origem. Não se sabe por quanto tempo mais sobreviveu a isso (Magdalino, 1993, pp. 276-277; Angold, 1995, pp. 78-79).



a referida carta satisfaz inteiramente a nossa curiosidade sobre este ponto, afirmando da forma mais explícita a crença na eficácia transubstanciadora das palavras de Cristo: “Isto é o meu Corpo, isto é o meu Sangue”. Mas, ao invés disso, leiamos suas próprias expressões, pois vale a pena chamar para elas a atenção dos teólogos orientais.<sup>11</sup> Para dar a entender que as atuais orações da Missa são o produto de uma certa evolução litúrgica, ele escreveu:

---

<sup>11</sup> Faz-se preciso contextualizar esse direcionamento do texto. Bizantinos e latinos sustentaram continuamente que o pão e o vinho são de fato transformados em Corpo e Sangue de Cristo durante a celebração da Eucaristia; discordaram, às vezes de forma bastante acintosa, entretanto, a respeito de exatamente em qual momento da liturgia ocorre essa transformação. A tradição latina tendeu a acentuar a importância da narrativa da instituição da Eucaristia (*anamnese*), enquanto a tradição bizantina, em movimento dialético, enfatizou a importância da invocação do Espírito Santo sobre os dons (*epiclese*). A divergência de ênfases emergiu gradativamente, mas, com novo surto de expansão do corpo de literatura polêmica anti-latina entre os bizantinos e anti-bizantina entre os latinos, tornou-se particularmente dramática no meado do século XIV. Em paralelo a desastradas tentativas de encontrar algum acordo institucional entre as Igrejas de Roma e de Constantinopla que permitisse que os potentes leais ao Papado (hipoteticamente) pudessem se dirigir ao Oriente para ajudar a deter os turcos, o clero latino criticava o clero bizantino por real ou supostamente enfatizar em demasia a sacralidade e eficácia da invocação do Espírito Santo durante a anáfora eucarística, algo que consideravam um acréscimo que implicava uma depreciação das palavras do próprio Cristo (cf. p. ex. Cabásilas, 1967, pp. 178-180). Por outro lado, para os teólogos orientais, a fórmula consacratória dirigida ao Espírito Santo, ainda que sempre considerada dentro de certo contexto ritual-discursivo, era, de fato, a parte mais fundamental a ser destacada. Nas duas principais formas da Liturgia Bizantina, tanto a atribuída a São Basílio, mais longa e possivelmente mais antiga, quanto na de São João Críóstomo, mais curta e possivelmente mais recente, a invocação à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade desempenha um papel definidor (Salaville, 1908). De modo sintético, de acordo com o entendimento corrente dos intérpretes bizantinos, as palavras da instituição repetidas na liturgia são memória apenas em um sentido não operativo, pois proferidas de modo inerentemente eficaz pela única Pessoa divina e humana de Cristo em uma ocasião única, como as palavras proferidas por Deus ao criar o mundo. Essas palavras devem ser lembradas e recitadas, mas, na boca dos sacerdotes, não têm poder operativo por si mesmas, nem mesmo de forma delegada. Para a transformação dos dons, é necessária uma reiterada intervenção divina que os santifique; entende-se, de fato, que, na liturgia eucarística, o povo de Deus se encontra em súplica para pedir a Deus Pai que envie o seu Espírito Santo para tornar Cristo presente no pão e no vinho. As partes da anáfora são consideradas sempre como constituindo uma unidade, e é notável a presença na longa duração da ideia de que a consagração só se pode considerar efetivada com o último *amém* da oração consacratória, ou seja, também pela aclamação do povo. Não só a tradição bizantina, mas também outras matrizes litúrgicas do Oriente Cristão sustentam que a ênfase na invocação do Espírito Santo remete

ao mais antigo período do cristianismo (Crehan, 1980; Jugie, 1906; situar a questão com o breve, mas útil, histórico em Di Berardino, 2004, pp. 476-478, ver. *Epiclese*; também com amplo, mas introdutório, panorama de McGowan, 2014). De fato, conforme assinala John H. McKenna (2009, p. 68), apesar da ênfase nas palavras da instituição encontradas eventualmente também em alguns autores orientais, evidencia-se tanto na literatura patrística quanto em sua releitura medieval que, ao menos no Oriente Cristão, a epiclese era considerada consacratória e essencial de forma quase unânime. Também na antiga liturgia romana, como bem documentou Johann M. Watterich (1896, ps. 201-212 e 272-279), a epiclese foi considerada como tendo um caráter consacratório, sendo sua desvalorização relativa em relação à anamnese situada aproximadamente do fim do século V em diante. De toda forma, a partir de meado do século XII, com o crescente desejo de precisão do que se constituía como a Escolástica, os teólogos ocidentais formularam a transformação das espécies eucarísticas através da terminologia técnica da transubstanciação, e ela foi assumida como ligada de modo intrínseco às palavras da instituição. Impôs-se então uma tendência, em parte derivada do *revival* aristotélico da Idade Média Central, de decompor os textos e ritos em unidades menores de entendimento e explicação, assim como de abordar de forma minuciosa e naturalista problemas que antes haviam sido rotulados como inefáveis. Isso acabou fazendo com que a anterior compreensão consacratória da epiclese fosse substituída por uma maior ênfase no poder operativo da fórmula recordatória proferida pelo sacerdote. A maior concentração do pensamento teológico latino na questão da *matéria* e da *forma* dos Sacramentos criou a necessidade não só de definir um preciso *momento de consagração*, mas também de pensar de forma detida a respeito de seu *agente*. Passou-se então à compreensão de que, atuando *in persona Christi* como um *agens instrumentale* de Deus, o sacerdote, capacitado – e apartado dos demais fiéis – pela sua ordenação e pela intenção e condição adequadas de celebrar o sacramento, ao repetir o isso “Isto é o meu Corpo, isto é o meu Sangue”, enuncia palavras com *poder instrumental* suficiente para transformar o pão e vinho em Corpo e Sangue de Cristo (McKenna, 2009, pp. 72-74ss). Daí a inserção no Rito Romano de elevações das espécies eucarísticas imediatamente depois dessas palavras, associadas a inclinações e ao toque de campainhas, para solenizar o momento no qual se situou *precisamente* a mudança de substância que é o milagre recorrente da Eucaristia. De acordo com Adrian Fortescue (2021, pp. 251-256), todas as liturgias cristãs antigas apresentam elevações do Santíssimo Sacramento, normalmente pouco antes da comunhão, mas as elevações – e inclinações, e toques de campainha – que os latinos associaram às palavras da instituição são uma “cerimônia medieval tardia”. De acordo com este autor, tais gestos não são uma declaração inequívoca de crença na consagração pela repetição das palavras de Cristo, mas parecem se relacionar a ela de modo mais ou menos direto; seja como for, tenderam a se tornar “um novo centro de gravidade para a Missa” (Fortescue, 2021, ps. 252, n. 83, e p. 256). No texto aqui traduzido e anotado, assim como em outros de sua autoria, Salaville não só expressou nesse assunto sua adesão à interpretação derivada da Escolástica, que acabou se refinando e consolidando no diálogo e confronto com a ênfase alternativa presente no Oriente Cristão, mas procurou encontrar em personagens deste âmbito – por exemplo, os patriarcas de Constantinopla Miguel II (de forma

Quanto ao Pão Eucarístico, vemos os Apóstolos consagrá-lo ao simples proclamar destas palavras: “Este é o Corpo de nosso Senhor Jesus Cristo, que é partido por nós em remissão dos pecados”; e deste

---

direta e específica), Calínico II e Gabriel III (de forma indireta e implícita, cf. *Apêndice V*) a - uma sustentação para o que afirmava. Efetivamente, esse importante pesquisador estava convencido de que as palavras da instituição, *Verbum Dei*, eram a *causa eficiente* da consagração eucarística, o que o levou a ser acusado de estar lidando com os documentos disponíveis de forma pouco objetiva, de modo a fazê-los apenas se encaixar como evidências adicionais na moldura de uma crença já bem determinada (Salaville, 1909, p. 305; Salaville, 1913, col. 241; Smit, 1958, ps. 99, n. 11, e 102, n. 26; McKenna, 2009, ps. 62-33 e 153). Uma boa síntese da posição *alternativa* a essa é oferecida pelo teólogo ortodoxo russo Paul Nikolaevich Evdokimov (1968, pp. 273-274): “Se nos remontamos ao fim do século IV ou ao princípio do século V, as anáforas antioquenas já invocam o Espírito Santo para que venha transformar o pão e o vinho no Corpo e Sangue de Cristo. A heresia dos pneumatômacos <i.e. dos que negavam a individualidade e/ou a divindade do Espírito Santo> havia talvez incitado a realçar de um modo especial a ação do Espírito Santo, mas, sobretudo, isso estava de acordo com a teologia oriental do Paráclito, cada vez mais desenvolvida. No Ocidente, somente a liturgia moçárabe <i.e. que se desenvolveu na Península Ibérica sob o domínio político dos visigodos e, principalmente, dos muçulmanos> guarda a influência bizantina neste sentido. Para melhor captar a razão profunda do conflito que separa a tradição oriental da ocidental, e cuja essência não é somente <o papel d’>a epiclese eucarística, mas antes a <compreensão da> epiclese como expressão de uma dada Teologia do Espírito Santo, há de se compreender que para os gregos o cânon da Liturgia é um todo inseparável de um só Mistério, e que não se pode de modo algum fragmentá-lo em seus elementos menores para extrair dele um momento central quase isolado. E acontece que para os latinos a *verba substantialia* da consagração, as palavras da instituição proferidas por Cristo, são pronunciadas pelo sacerdote *in persona Christi*, o que lhes dá um valor imediatamente consacratório. Ora, para os gregos, uma tal definição da ação sacerdotal - *in persona Christi* - identificando o sacerdote diretamente com Cristo, era absolutamente desconhecida, mesmo de uma perspectiva impessoal. Para eles, o sacerdote invoca o Espírito Santo precisamente para que a palavra de Cristo *reproduzida, citada* pelo presbítero, adquira toda a eficácia de palavra-ato de Deus. § Os Padres Orientais, de modo paralelo à relação *ontológica* do Verbo com a humanidade de Cristo, situam a relação *dinâmica* do Espírito Santo que testemunha e manifesta a humanidade, pois descansa nela como a União. A natureza humana subsiste ontologicamente, encontrando um suporte na hipóstase de Cristo, mas ela é santificada e irradia a energia divina pelo dinamismo do Espírito. Cristo é o Verbo encarnado, que trabalha e revela o Pai no e pelo Espírito (*dinamis*, poder, por definição, cf. Lc 1:35 e Rm 15:19). A parusia de Cristo na Eucaristia se faz na e pela parusia do Espírito Santo (Jo 14:17), que opera a *metábole* <i.e. mudança profunda, transformação de natureza> dos dons e do mesmo comungante” (destaques no original). A esse respeito, ver Pertille, 2005.

modo o fazem conforme aprenderam do próprio Mestre. Sendo assim, portanto, sem toda a série de ritos sagrados que hoje regularmente se realizam, compostos pela evocação dos oráculos proféticos, das pregações apostólicas e evangélicas, das orações que as precedem e que as sucedem (*cit.* Gédéon, 1911, p. 41; Allatius, 1648, col. 1155-1156 e 1159).

Na base desta passagem de um escritor do século XII, está o mesmo pensamento que São Basílio já exprimia no texto tantas vezes citado, onde, depois de ter estabelecido por princípio a existência na Igreja de duas fontes de Fé, a Escritura e a Tradição, ele acrescenta a título de explicação:

Qual dos santos nos deixou por escrito as palavras da *epiclese* no momento da consagração do Pão na Eucaristia e do Cálice da Bênção?<sup>12</sup> Não nos bastam as palavras referidas pelo Apóstolo e pelo Evangelho; antes e depois proferimos outras, recebidas do magistério oral, por terem grande importância para o Mistério (Basílio, 27:66§, 1999, p. 168).<sup>13</sup>

Não poderíamos afirmar mais claramente, parece-nos, que a anáfora ou o cânon – porque é efetivamente isso, sem contradição, que o termo *epiclese* designa aqui, pois, dado o seu enquadramento, seria muito errado ver nele apenas a *epiclese* propriamente dita –, que, enfim, a fórmula eucarística transmitida como um todo pelo magistério oral, tem seu centro natural no relato evangélico da instituição <da Eucaristia>, e, portanto, nas próprias palavras do Salvador transmitidas pelos Evangelhos Sinópticos e por São Paulo.<sup>14</sup> Que várias orações emoldurem este relato, tanto o precedendo, quanto o sucedendo,

<sup>12</sup> O autor assinalou em nota a este ponto que entendia por “palavras da *epiclese*”, etc, as palavras do cânon da Missa em geral, entendimento que reitera no parágrafo seguinte do corpo do texto.

<sup>13</sup> Salaville citou este trecho do *Tratado sobre o Espírito Santo* de Basílio de Cesareia (m.379) a partir da *Patrologia Græca* (1857, v. 32, col. 188). Cotejando a tradução que fiz da versão francesa, que Salaville produziu desde sua leitura do grego e do latim, com a versão já estabelecida e divulgada em português desde o fim da década de 1990, preferi por indicar aqui a citação a partir desta, também para facilitar sua eventual conferência por interessados no assunto.

<sup>14</sup> Mt 26:26-28, Mc 14:22-24, Lc 22:19-20, 1Cor 11:23-29. De modo tradicional, a exegese cristã colocou esses textos em relação mais ou menos direta com o chamado *Discurso do Pão da Vida* (Jo 6:22-59), e fez isso desde um período

podemos dizer, como São Basílio, que estão aí porque contribuem poderosamente para o Mistério, sem deixar de ver nas palavras divinas a forma essencial e única da Consagração.

E foi exatamente assim que Miguel, o Oxeíta, entendeu o ponto. Este testemunho de um patriarca grego do século XII em favor da fé na eficácia consacratória simplesmente das palavras de Cristo é importante assinalar como um atestado de uma crença tradicional, à qual São João Damasceno e um bom número dos defensores do culto das imagens, mal orientados por preocupações polêmicas, submeteram a um inconsciente desvio<sup>15</sup>, preparando o caminho no qual que deveriam seguir Nicolau Cabásilas<sup>16</sup>, Simeão de Tessalônica<sup>17</sup> e outros teólogos

---

tão recuado quanto o do trabalho de Justino Mártir, no meado do século II (1995, §66, p. 82).

<sup>15</sup> Ver *Apêndice II e Apêndice III*.

<sup>16</sup> Nascido em Tessalônica por volta de 1322 e falecido depois de 1391, Nicolau Cabásilas era filho de pais aristocráticos e teve excelente educação formal. Nas discussões teológicas de seu tempo, assumiu o partido de Gregório Palamas (c.1296-1359) e dos monges do Monte Athos; nas discussões políticas, foi um apoiado convicto da família Cantacuzeno, tornando-se particularmente próximo do imperador João VI Cantacuzeno (r.1347-1354). Nunca se casou, foi candidato ao trono patriarcal em 1353, e, sucedendo a seu tio e patrono, tornou-se arcebispo de Tessalônica em 1354; mais tarde, em momento indeterminado, eventualmente retirou-se para o Mosteiro de Mangana, em Constantinopla. Seus anos finais foram dedicados especificamente aos estudos filosóficos e teológicos, mas durante sua trajetória demonstrou interesse e competência em uma variada gama de assuntos, incluindo a retórica, a filologia, a astronomia, a teoria jurídica, a jurisprudência, a política e a economia. Foi um defensor do direito de propriedade individual e coletiva - a começar pelas posses da Igreja, que deveriam ser geridas de forma completamente independente daquelas do Império e da família imperial -, assim como da necessidade de se manter a convivência humana ordenada com base em leis justas. Em seus escritos mais claramente políticos, sustentava o ideal de uma monarquia de inspiração platônica, assim como a necessidade de solidariedade entre súditos e governantes. Dedicou a Ana de Saboia (1306-1365), segunda esposa do imperador Andrônico III Paleólogo (r.1328-1341) e regente do Império durante a minoridade de seu filho, João V Paleólogo (1341-1347), um tratado em que reuniu argumentos éticos e religiosos contra a prática da usura. Além de homilias e textos hagiográficos - como o encômio de Teodora de Tessalônica (812-892) -, escreveu um *Comentário à Divina Liturgia*, na qual polemizou fortemente com as práticas e opiniões do clero latino a respeito da Eucaristia, e um tratado *Sobre a vida de Cristo*, considerado por certos autores como sua principal obra, no qual trata da união mística entre o fiel e o Salvador, realizada no corpo, no intelecto e no espírito, e efetivada na vida sacramental da Igreja (Kazhdan, 1991, v. 2, ver. *Kabasilas, Nicholas Chamaetos*, p. 1088; Lot-Borodine, 1958).

<sup>17</sup> Nascido em Constantinopla em data não identificada, foi hegúmeno do Mosteiro de Xanthopoulon até, no fim de 1416 ou início de 1417, ser

dissidentes para opor diretamente à doutrina católica a sua falsa teoria da epiclesse.<sup>18</sup>

## Referências:

ALLATIUS, L. *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione libri tres, ejusdem dissertationes De dominicis et hebdomadibus græcorum, et De missa praesanctificatorum, cum Bartholdi Nihusii ad hanc annotationibus de communione orientali*. Colônia: Jodocum Kalcovium, 1648.

ANGOLD, Michael. *Church and society in Byzantium under the Comneni (1081-1261)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BASÍLIO de Cesareia. Tratado sobre o Espírito Santo. In. *Homilia sobre Lucas 12. Homilias sobre a origem do homem. Tratado sobre o Espírito Santo*. Tradução de R. Frangiotti (*Homilia sobre Lucas 12*) e das Monjas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo, Caxambu, MG (*Homilias sobre a origem do homem e Tratado sobre o Espírito Santo*). Introdução e notas de R. Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1999.

BITTON-ASHKELONY, B. "Neither beginning nor end": the messalian imaginaire and syriac ascetism. *Adamantius*. Bolonha, II GIROTA, n. 19, 2013, pp. 222-239.

CREHAN, J. H. Eucharistic epikesis: new evidence and a new theory. *Theological Studies*. Georgetown & Thousand Oaks, Society of Jesus in

---

designado como arcebispo de Tessalônica. Permaneceu neste cargo até seu falecimento, no meado do mês de setembro de 1429, poucos meses antes da cidade ser tomada pelos turcos; como importante liderança local, opôs-se firmemente à anterior decisão do então governante de Tessalônica, o déspota Andrônico Paleólogo (r.1408-1423), de entregá-la (ou vendê-la) aos venezianos, ostensivamente em uma desesperada tentativa de preservá-la de ser submetida ao domínio islâmico ou de ser destruída por um cerco prolongado. O arcebispo fez o possível para preservar a identidade ortodoxa de seu rebanho contra a pressão dos turcos muçulmanos e dos venezianos católicos, e a série de sermões sobre o sucesso dos tessalonicenses em resistir a cercos anteriores com a ajuda de seu santo padroeiro, São Demétrio Megalomártir e Miroblita, assim como as muitas procissões, rogações e vigílias que presidiu junto às muralhas da cidade, foram fundamentais para que a cidade resistisse durante tanto tempo contra a investida otomana. Os textos desse eclesiástico são da maior importância para compreender os eventos históricos, as práticas litúrgicas e as polêmicas religiosas de seus dias. Simeão era palamista convicto e também se engajou com fervor nas polêmicas contra o clero latino. Foram particularmente influentes as suas homilias denunciando e lamentando o avanço da imoralidade, da usura, do luxo supérfluo, da superstição e do catolicismo romano no Império Romano do Oriente, coisas que sustentou serem os principais motivos pelos quais Deus estava castigando os bizantinos através da expansão turca (Kazhdan, 1991, v. 3, ver. *Symeon*, pp. 1981-1982; Balfour, 1979; Hawkes-Teeple, 2011).

<sup>18</sup> Considerar os elementos apresentados na n. 11 *supra*. Ver Apêndices III e IV.

United States of America, Georgetown University Press & SAGE, v. 41, n. 4, 1980, pp. 698-712.

DI BERARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Tradução de C. A. Serra. Petrópolis: Vozes, 2002.

DRAGOJLOVIĆ, D. The history of paulicianism on the Balkan Peninsula. *Balkanica*. Belgrado, Balkanološki Institut, Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, n. 5, 1974, pp. 235-244.

EVDOKIMOV, P. N. *Ortodoxia*. Tradução de E. Prades. Barcelona: Ediciones Península, 1968.

FORTESCUE, A. *A Missa: um estudo sobre a Liturgia Romana*. Tradução de É. Matos e L. Parra.. 2ª ed. São Paulo: Flos Carmeli, 2021.

FRAZEE, C. A. Leon Allatius: a greek scholar of the seventeenth century. *Modern Greek Studies Yearbook*. Mineápolis, University of Minnesota Press, n. 1, 1985.

GARSOÏAN, N. G. *The paulician heresy: a study in the origin and development of paulicianism in Armenia and the eastern provinces of the Byzantine Empire*. Nova Iorque, Haia & Paris: Columbia University Press & Mouton & Company, 1967.

GÉDÉON, M. *Πατριαρχικοί πίνακες*. Istambul: Gráfica do Patriarcado Ecumênico, 1890.

GÉDÉON, Manuel (org., introd. e notas). *Αρχειον εκκλησιαστικής ιστορίας*. Istambul: Gráfica do Patriarcado Ecumênico, 1911, v. 1, n. 1, 1911.

GOUILLARD, J. Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143): inspiration et autorité. *Revue des Études Byzantines*. Paris, Institut Français d'Études Byzantines, n. 36, 1978, pp. 5-81.

GREY, F. W. Leo Allatius. In. HERBERMANN, C. G. et alli (orgs.). *Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of Catholic Church*. V. 1: Aachen-Assize. 2ª ed. Nova Iorque: The Encyclopedia Press, 1913. Disponível online em <https://tinyurl.com/4yjr459t> (acesso: dez. 2022).

HAMILTON, J. & HAMILTON, B. (organização, tradução e notas). *Christian dualist heresies in the byzantine world (c.650-c.1450)*. Manchester & Nova Iorque: Manchester University Press, 1998.

HAWKES-TEEPLES, S. Introduction. In. SIMEÃO de Tessalônica. *The Liturgical Commentaries*. Organização, tradução, introdução e notas de S. Hawkes-Teeples. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011, pp. 17-67.

HUTTON, J. *The greek anthology in Italy to the year 1800*. Ithaca: Cornell University Press, 1935.

JUGIE, M. L'épiclese et le mot *antitype* de la Messe de Saint Basile. *Échos d'Orient*. Istambul & Paris, Instituto Kadiköy & Maison de la Bonne Presse, v. 9, n. 59, 1906, pp. 193-198.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> A tradução anotada deste texto está programada para ser publicada no primeiro número do segundo volume desta mesma Revista do GEHOC.

JUGIE, M. Phoundagiagites et bogomiles. *Échos d'Orient*. Istambul & Paris, Instituto Kadiköy & Maison de la Bonne Presse, v. 12, n. 78, 1909, pp. 257-262.

JUSTINO de Roma. *1ª e 2ª Apologias. Diálogo com Trifão*. Tradução de I. Storniolo e E. M. Balancin. Introdução e notas de R. Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995.

KAZHDAN, A. P. *et alli* (orgs.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Nova Iorque, Oxford & Washington: Oxford University Press & Dumbarton Oaks Library, 1991, 3 v

LOOS, M. *Dualist heresy in the Middle Ages*. Tradução de I. Lewitová. Praga & Haia: Academia, Czechoslovak Academy of Sciences & Martinus Nijhoff N. V., 1974.

LOT-BORODINE, M. *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV<sup>e</sup> siècle: Nicolas Cabasilas*. Paris: Éditions de l'Orante, 1958.

MAGDALINO, P. *The empire of Manuel I Komnenos (1143-1180)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MCGOWAN, A. *Eucharistic epicleses, ancient and modern: speaking of the Spirit in eucharistic prayers*. Londres: SPCK, 2014.

MCKENNA, J. H. *The eucharistic epiclesis: a detailed history from the Patristic to the Modern Era*. 2ª ed. Chicago & Mundelein: Liturgy Training Publications, Archdiocese of Chicago & Hillenbrand Books, 2009.

MUREŞAN, D. I. Revisiter la Grande Église: Gédéon, Iorga et Runciman sur le rôle du Patriarcat Œcuménique à l'Époque Ottomane. In. DELOUIS, O.; COUDERC, A. & GURAN, P. (orgs.). *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'Époque Moderne et Contemporaine*. Atenas: École Française d'Athènes, 2013, pp. 45-61.

MUSTI, D. Allaci, Leone. In. PINTOR, F. & FRUGONI, A. (orgs.). *Dizionario Biografico degli Italiani. V. 2: Albicante-Ammannati*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960. Disponível online em <https://tinyurl.com/yf23rzxe> (acesso: dez. 2022).

Nicolau CABÁSILAS. *Explication de la Divine Liturgie*. Tradução, introdução e notas de S. Salaville. Revisão e textos adicionais de R. Bornet, J. Gouillard e P. Périchon. 2ª ed. Paris: Éditions du Cerf, 1967.

NOVIKOFF, A. J. Anselm of Havelberg's controversies with the greeks: a moment in the scholastic culture of disputation. In. CAMERON, A. & GAUL, N. (orgs.). *Dialogues and debates from Late Antiquity to Late Byzantium*. Londres & Nova Iorque: Routledge, 2017, cap. 8.

OBOLENSKY, D. *The bogomils: a study in balkan neo-manichæism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

PERTILE, N. O momento e o modo da consagração eucarística: uma contribuição da teologia ortodoxa de Paul Evdokimov. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, FAJE, n. 37, 2005, pp. 173-198.

RUNCIMAN, S. *The medieval manichee: a study of the christian dualist heresy*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.



SALAVILLE, S. L'épiclese d'après saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale. *Échos d'Orient*. Istambul & Paris, Instituto Kadiköy & Maison de la Bonne Presse, v. 11, n. 69, 1908, pp. 101-112.<sup>20</sup>

SALAVILLE, S. L'épiclese dans le Canon Romain de la Messe. *Revue Augustinienne*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, n. 14, 1909, pp. 303-318.

SALAVILLE, S. Une innovation liturgique à Alexandrie en 1702. *Échos d'Orient*. Istambul & Paris, Instituto Kadiköy & Maison de la Bonne Presse, v. 14, n. 90, 1911, pp. 268-270.<sup>21</sup>

SHARENKOFF, V. N. *A study of Manichæism in Bulgaria, with especial reference to the bogomils*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1927

SIMEÃO de Tessalônica. *Politico-historical works of Symeon, archbishop of Thessalonica (1416/1417 to 1429): critical greek text with introduction and commentary*. Organização, tradução, introdução e notas de D. Balfour. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979.

SMIT, G. C. Épiclese et théologie des Sacrements. *Mélanges des Science Religieuse*. Lille, Facultés de Théologie et des Lettres et Sciences humaines de l'Université Catholique de Lille, n. 15, 1958, pp. 96-136.

STEWART, C. *Working the Earth of the Heart: the messalian controversy in history, texts, and language to AD 431*. Oxford: Clarendon, 1991.

STRONG, J. & MCCLINTOCK, J. (orgs.). *The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. Nova Iorque: Harper and Brothers, 1880, ver. John Phurnes. Disponível online em <https://tinyurl.com/55kkc883> (acesso: dez. 2022).

TREADGOLD, W. T. *A history of the byzantine state and society*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

VACANT, A. & MANGENOT, E. (orgs.). *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'Exposé des Doctrines de la Théologie Catholique leus Preuers et leur Histoire*. V. 1: A. Paris: Letouzey et Anë, 1909.

VACANT, A. & MANGENOT, E. (orgs.). *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'Exposé des Doctrines de la Théologie Catholique leus Preuers et leur Histoire*. V. 3, t. 2: Constantinople-Czepanski. Paris: Letouzey et Anë, 1913<sup>b</sup>.

VACANT, A. & MANGENOT, E. (orgs.). *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'Exposé des Doctrines de la Théologie Catholique leus Preuers et leur Histoire*. V. 5: Enchantement-Fiume. Paris: Letouzey et Anë, 1913.

WATTERICH, J. M. *Der Konsekrationsmoment im Heiligen Abendmahl un seine geschichte*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1896.

WOLSKI, J. N. Autoprosoptæ, bogomils and messalians in the 14<sup>th</sup> century Bulgaria. *Studia Ceranea*. Lodz, University of Łódź Press, n. 4, 2014, pp. 233-241.

<sup>20</sup> A tradução anotada deste texto está programada para ser publicada no primeiro número do segundo volume desta mesma Revista do GEHOC.

<sup>21</sup> Versão traduzida mais adiante, indicada como Apêndice V.

*Apêndice I: Íntegra da carta do Patriarca Miguel, o Oxeíta, atribuída por Leão Alácio a João Phournés<sup>22</sup>*

Quando a tua piedade, Santíssimo Padre, encorajou a minha humildade para que eu me dirigisse à dita imperatriz e se lhe esclarecesse tais coisas, ouvindo-te presente, e escrevendo na tua graça, a saber, sobre aquelas coisas que, a respeito dos ritos da Comunhão mantiveram-se constantes e inalteradas, enquanto outras, de modo gradual e paulatino, foram sendo transformadas, acabei por adiar isso uma e outra vez; pelo esforço de suas orações, contudo, conseguirei fazer tal coisa de modo conveniente e no menor tempo possível; não afirmando nada de novo ou acrescentando qualquer coisa de minha própria autoria, mas apenas me referindo aos sagrados cânones, mencionando-os um por um e explicando o assunto a partir deles da forma tão pormenorizada que conseguir. De pronto, digo-te que minha impressão era de que os primeiros crentes eram mais ou menos indiferentes a muitas das coisas que lhe eram comuns e, assim sendo, naturais, de modo que não garantiram um relato requintado de respeito de muitas circunstâncias e precisões a respeito das quais gostaríamos de saber muito mais; efetivamente, parecem ter sido eloquentes, firmes e puros apenas em um assunto, o fundamental, ou seja, a fé na santa e vivificante Trindade, formada por eternas e consubstanciais Pessoas, das quais uma é nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo; que nestes últimos dias, por nossa causa e para nossa salvação, deu-nos a conhecer a sua inefável economia de redenção, que excede todas as coisas – e isso ainda que alguns hereges, disputando a respeito mesmo desses elementos fundamentais, tenham proposto e se aferrado à opiniões contrárias a tais áureas verdades e, desta forma, criado disputas e divisões no seio do Povo de Deus. Quanto às outras bases da reta fé e prática cristã, que legaram à Igreja, aplicaram nelas sua mente apenas na medida em que a transmissão dos costumes e uma ordem de coisas mais ou menos requintada assim o exigiu, acrescentando apenas à necessidade a sua diligência.

Considerando isso, penso que a Igreja de Deus progride sempre para uma situação melhor, ou pelo menos algo menos simples, também na observância dos ritos da Liturgia e da comunhão do Pão do Céu, que se tornou mais complexa desde os primeiros dias até os nossos – pois aqueles nos precederam não parecem ter dividido o ano de modo a

<sup>22</sup> Traduzido a partir de Allatius, 1648, col. 1153-1556 (texto grego) e 1156-1160 (tradução latina).

celebrar as memórias e solenidades nos tempos determinados, de modo estável e sistemático, nem jejuaram da forma que agora consideramos mais conveniente, pois parece que, ao invés de evitarem o alimento material antes da Ceia mística, ao contrário, participavam desta depois de terem comido à mesa com os seus. Por causa deste costume foi que o sínodo reunido em Laodiceia na Frígia determinou, a respeito do quinto dia da semana, no qual se fazia também a justa memória da Ceia do Senhor, particularmente na Grande Semana, que a Liturgia não fosse então celebrada se os sacerdotes e os fiéis comessem até a saciedade antes de participar dela, pois esse era então o seu hábito até este ponto. Daí também que os homens reunidos em tal assembleia escrevessem literalmente no capítulo quinquagésimo do volume de suas deliberações:

Não é necessário ou oportuno quebrar o jejum justamente na última semana da Quaresma, causando assim um dano ao exercício realizado durante todo esse período; de fato, é adequado e conveniente jejuar durante a totalidade da Quaresma, até o dia da celebração da Ressurreição do Senhor, comendo neste intervalo apenas alimentos secos.

Ora, naquela noite em que Cristo instituiu o divino Mistério da Eucaristia e o deu aos seus discípulos, tornando-os partícipes de sua sacratíssima Carne e de seu precocíssimo Sangue, antes disso eles haviam ceado; e criou-se a partir disso o hábito de que fizessem o mesmo em cada dia em que Cristo é sacrificado nos altares das igrejas, ou seja, de que aqueles que se saciaram materialmente também tomassem parte da Eucaristia e aí recebessem a Comunhão.

Conforme antes mencionado, tal costume eles observavam não só nos dias regulares, mas também nos próprios dias da Grande Semana, principalmente naquele em que se faz memória da Última Ceia; e nem pensavam ou podiam pensar que estavam agindo mal desta forma, ou seja, quando observavam o que lhes era um antigo e venerável costume. Esse, contudo, foi revogado ou pelo menos revisto pelo já referido sínodo, que estabeleceu o seguinte:

Reconhecemos a antiguidade e venerabilidade deste uso e, por causa disso, condescendemos que ele foi lícito a seu tempo, e que não há sequer problema que seja observado ainda em uma outra estação do ano, ou seja, que então o alimento corporal possa preceder sem qualquer problema a comunhão

do puríssimo Corpo do Senhor. Isso, contudo, não deve ser feito de modo algum na Quinta-feira Santa, quando ainda se está na observância da Quaresma e o jejum é prescrito. Fazê-lo, de fato, seria infringir as determinações eclesiásticas e transgredir a observância quaresmal, violando e abstinência própria da Quaresma justamente sem seus derradeiros momentos.

Assim sendo, quando neste dia um tal cânon foi promulgado, proibindo que acontecessem coisas que antes eram tidas como lícitas e normais, ficou claro para as pessoas que desde então tiveram de abandonar o costume de que poderiam ou deveriam comer antes de participar da Ceia mística de que isso não significava qualquer problema em seu acesso à graça do altar, mas ainda assim deveria ser imperativamente evitado. E isso se deu, de fato, para a sua santificação, que a Igreja incrementou e ornamentou através da publicação deste cânon, decretando desta forma e não de outra, exortando-os assim à humildade e à obediência.

De outra parte, com efeito, o sínodo particular de Cartago, por outras razões, não foi nada inútil para abordar e legislar de forma conveniente sobre os assuntos eclesiásticos naquela parte do mundo; e não se pode ignorar a grande distância existente entre a Frígia e Cartago ao se avaliar os decretos de uma parte através dos decretos da outra, nem, a partir delas, quando e o que se fez no primeiro Concílio de Niceia e naqueles que se seguiram a esse; efetivamente, passados tantos anos dessas assembleias, parece que suas determinações ainda não haviam sido aceitas por completo em todas as Igrejas, ainda que decerto tenham sido assumido pelas Santas Igrejas de Constantinopla, de Antioquia e de Alexandria, como se pode perceber pelos decretos que essas sancionaram e aplicaram no referente ao já mencionado costume. Ora, o quadragésimo primeiro dos cânones do Sínodo de Cartago afirma o seguinte:

Que o Santo Sacrifício seja realizado e consumido apenas pelo que estão em estrito jejum, conforme aquilo que nos foi prescrito, exceto em um único dia do ano, que é aquele em que se realiza a Ceia Pascal. Durante o resto do ano, contudo, antes de comungar, ninguém deve tomar qualquer alimento material - novamente, contudo, com a possível exceção da Quinta-feira Santa, na qual, por costume, é permitido

que os fiéis tomem juntos uma refeição completa antes de participar da Divina Liturgia, tal como o Senhor fez com seus discípulos antes de instituir o Mistério da Eucaristia para nossa redenção.

Ora, como conciliar isso, ou seja, os que dizem que do Santo Sacrifício devem participar apenas aqueles homens que estão em estrito jejum e os que dizem que a graça recebia na Eucaristia não se relaciona e não se pode relacionar, em absoluto, com qualquer alimento material que tenha sido ingerido antes dela? A distinção dos costumes é clara e não se pode perder de vista.

Além disso, o referido cânon do Sínodo de Cartago acrescenta ainda outra coisa, referente a algo que também já estava em uso naquela época e região: “Se a encomendação dos mortos for realizada durante a noite, seja pelo bispo ou por qualquer outro dos clérigos, que seja realizada apenas com as orações apropriadas se for o caso de que aquele que conduz esta ação ou seus assistentes já tenham jantado.” Isso deve, ao que parece, ao costume de que sempre que alguém partia da vida a Eucaristia era celebrada o quanto antes diante de seu cadáver, e isso era feito mesmo nas horas noturnas, embora todos já tivessem jantado e não mais estivessem em jejum. Efetivamente, o dito sínodo proíbe esse costume; afirma que a Oferta deve realmente ser feita à noite por causa do falecido e em seu nome, mas que tal coisa deve ser realizada apenas se aqueles que iriam oferecê-la e dela tomar parte fossem encontrados em jejum; se quisessem antes jantar, confraternizando com os presentes, então a recomendação é de que a encomendação deveria ser feita apenas por meio das orações previstas. Efetivamente, portanto, ele proíbe a ingestão de alimentos antes da Eucaristia durante todo o ano, como já foi afirmado; e apenas em um dia ele permite uma tal prática, porque se acreditava que ela havia entrado em uso mesmo no princípio da vida da Igreja, quando nosso Senhor celebrou a sua mística e derradeira Ceia com seus discípulos.

Depois de muitos anos, os santos padres reunidos no Sexto Concílio Ecumênico, com um julgamento claro e perfeito, retornaram às decisões do referido sínodo celebrado na África e, exaltando-as, registraram assim no vigésimo nono capítulo de suas deliberações:

O cânon do Sínodo de Cartago determina que o Santo Sacrifício deve ser realizado apenas por e para homens em inteiro jejum, com exceção de um único dia do ano, que é aquele em que se faz memória da Ceia do Senhor e da instituição da Eucaristia; então,

talvez por causa de algumas ocasiões observadas nos lugares sujeitos à jurisdição dessa metrópole eclesiástica, úteis à Igreja, os santos padres aí reunidos deliberaram e determinaram esta dispensação em particular. Por nossa parte, contudo, nada nos motiva a abandonar a exata diligência, que em nossos dias e nos locais de nossa jurisdição se faz precisa; decidimos, portanto, seguindo as tradições que nos foram legadas pelos Apóstolos e pelos santos padres e dignos bispos que nos precederam na fé, que não é necessário ou conveniente quebrar o jejum em qualquer momento da Quaresma, quanto menos ceando materialmente em sua última quinta-feira, a Quinta-feira da Ceia do Senhor, assim afetando toda a observância quaresmal e prejudicando os exercícios que durante ela se realizaram. De fato, faz-se necessário, mesmo imperativo, observar o jejum em toda a Quaresma, nela comendo apenas alimento seco, desde o início até seu fim.

Eles, portanto, aderiram às determinações do Sínodo de Laodiceia referente a este assunto; não por isso, contudo, ao decidirem assim fazê-lo, desprezaram ou anatematizaram o Sínodo de Cartago, mas o contemplaram com elogios por causa da conveniência de suas determinações a um dado momento e local.

Desta mesma forma, pouco a pouco, o segredo da economia divina cessou, abrindo-se o Mistério aos fiéis de acordo com o plano eternamente estabelecido, também quando não só os santos iniciados, os discípulos escolhidos do Senhor dentre todos aqueles que n'Ele puseram sua confiança, mas todos, juntos, tomaram em suas mãos o Pão celeste, tocaram-no com seus lábios, colocaram-no diante de seus olhos e, finalmente, consumiram-no como sua nutrição e penhor de vida eterna. E a Igreja, adaptando também isso a um uso mais cômodo, determinou que esse vivificante alimento passasse agora a ser distribuído a todos com uma colher, não mais com as mãos, com exceção feita aos bispos e aos outros membros do clero que os circundam no altar durante a Liturgia; assim sendo, foi por boas causas, não sem ausência de fortes razões, que essa cerimônia foi assim formalizada e padronizada. Mas, ora, que o Pão da Bênção foi distribuído pelas mãos dos antigos aos fiéis de seus dias, o Sexto Concílio Ecumênico confirma no centésimo primeiro capítulo do registro de suas deliberações, ao declarar que:

O Corpo de Cristo é antes de tudo o mais para o templo, ou seja, para o homem, criado à imagem de Deus e lugar de sua habitação, como em alta voz proclama o Apóstolo divinamente inspirado. Portanto, superando todas as criaturas sencientes, aquele que alcançou a elevada dignidade de ser salvo pela dolorosíssima Paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, ao comer de sua sacratíssima Carne e beber de seu preciosíssimo Sangue, está apto e adaptado à vida eterna. Santificando sua alma e seu corpo pela participação na graça divina, caso possa fazer-se participante do Corpo imaculado de seu Senhor no momento da Sinaxe, tornando-se um com Ele através de sua participação neste Mistério, com as mãos formando a figura de uma cruz, instrumento de nossa redenção, assim se aproxime do sacerdote e receba a graça com a Comunhão que lhe é dada. Para aqueles que, em vez de em suas mãos, preparam recipientes de ouro, ou de algum outro material, normalmente caro, e aí querem receber a oblação santificada no Sagrado Ofício, apenas a partir destas peças tomando em suas bocas e consumindo a imaculada Comunhão, no mínimo deve ser admitido o absurdo daqueles que preferem que a bênção repouse sobre a matéria inanimada ao invés de transferiram-na diretamente aos que são imagem, semelhança e habitação de Deus. Desta forma, se alguém for pego dando a puríssima Eucaristia àqueles que trazem tais recipientes, às vezes com fins nada piedosos, que seja separado dos demais e imediatamente repreendido, assim como aquele que os trazem e, assim, incitam o clérigo a tal ato.

Sendo assim, percebe-se que a ordem eclesiástica avançou gradualmente de um estado a outro até tomar a forma que hoje conhecemos. Entretanto, aquilo que é o mais necessário de tudo e o mais importante, o dogma da fé, o conhecimento da economia salvífica do Cristo a partir da Trindade eterna e consubstancial, tendo sido agitada na sua compreensão por muitas e diversas tempestades, emergindo paulatinamente através dos conflitos, dos testemunhos, das reflexões e das deliberações de tantos sínodos, finalmente recebeu a firmeza sobre a qual hoje nós nos apoiamos.

Quanto ao Pão Eucarístico, vemos os Apóstolos consagrá-lo ao simples proclamar destas palavras: “Este é o Corpo de nosso Senhor Jesus Cristo, que é partido por nós em remissão dos pecados”; e deste modo o fazem conforme aprenderam do próprio Mestre. Deste modo, portanto, sem toda a série de ritos sagrados que hoje regularmente se realizam, compostos pela evocação dos oráculos proféticos, das predicções apostólicas e evangélicas, das orações que as precedem e que as sucedem. E isso se faz, de fato, para mostrar abertamente à Igreja também o seu presente e o seu horizonte de futuro, representado simbolicamente naquilo que, reunidos na Liturgia, os fiéis leem, ouvem e rezam. E é inegável que os textos que nos foram legados por nossos primeiros pais como dignos de serem recitados na assembleia eucarística possuem em si muitas e grandes coisas que são úteis para a salvação mesmo dos poucos sensíveis, e quanto mais frutuosamente através da contemplação espiritual.

Da mesma forma, outrora o Batismo era ministrado apenas com a água, descendo invisivelmente o Espírito através desta matéria, e apenas dela, sobre o neófito; mas agora, verdadeiramente, a filiação e a graça manifestam-se também pelo óleo perfumado e pelo Crisma e por todas as demais coisas que os acompanham, conforme determinado pelas autoridades devidas.

E igualmente encontramos a promoção dos bispos levada a cabo da melhor forma na época em que tudo ainda era uma novidade, em que apenas estava se estabelecendo. Como efeito, era costume de quem presidia uma Igreja, seu antistés, que, no fim de sua vida, deixasse à comunidade eclesiástica devidamente designado um sucessor que ele próprio havia escolhido. Quando o assunto, passo a passo, começou a descer para um nível mais baixo e a ser marcado por duros enfrentamentos e rivalidades perversas, sendo objeto de interferência dos favores do governo e da afeição dos diversos familiares, a principal coisa que a Igreja fez foi retirar esta escolha de uma só mão e impor regras para sua realização, fazendo-a recair principalmente sobre os anciãos. E por muito tempo este tipo de eleição foi bem aceita e propagada, mas, mais uma vez, também a partir disso ocorreram violentos cismas na Igreja, que se dividiu em corpos rivais e apartados uns dos outros, estes escolhendo um episcopo para governá-los, outros designando um outro, os terceiros ainda um terceiro, não só isso sendo resultado das rupturas, mas, de fato, muito contribuindo para agravá-las. As promoções por direito e mérito tornaram-se mesmo raras em alguns lugares e momentos, então foi dada a oportunidade aos bispos diocesanos de que, reunindo-se em um só lugar, pudessem eleger seus



companheiros, escolhendo homens que se acreditava dignos para ocupar as sés vacantes ou recém-criadas, com pouco ou nenhum poder inferior a eles mesmos; e a isso veio a se somar também o critério e arbítrio do metropolitano pertinente, que passou a possuir sobre esse assunto direito tanto propositivo quanto de veto. Ainda assim, os cálculos para a promoção estão longe de serem simples, nem isentos de fraude; professamos, contudo, a firme crença de que é a graça divina que constitui e capacita os sucessores dos Apóstolos.

Todas estas coisas coletamos dos santos cânones, divinamente bem inspirados, e agrupamos umas às outras, a fim de mostrar a contínua presença e o progresso da graça divina de Deus para com a Igreja. Mas se qualquer um desses parecer inadequado ou fora de ocasião, por ter sido substituído por autoridade de maior monta ou poder ser oportunamente trocado por passagem equivalente das Escrituras, penso que pode, em proveito da exposição e do estabelecimento da Verdade, ser reconsiderado. Deixemos, de fato, que o peso e a força sejam plenamente conferidos àquilo que é devido, e que, antes do poder e da antiguidade, seja a Verdade preferida e proclamada em todas as partes.

*Apêndice II: Sobre a atribuição no Oriente da transubstanciação à ação de Cristo e do Espírito Santo, mas, ao mesmo tempo, a afirmação formal da eficácia consagratória das palavras da instituição, proferidas pelo mesmo Cristo na Última Ceia*<sup>23</sup>

No Oriente, a atribuição da transubstanciação ao Espírito Santo é atestada por numerosos textos dos séculos IV e V. São Gregório de Nissa (*m.395*) escreveu a respeito da “santificação do Espírito Santo” conferida ao pão e ao vinho, em virtude da qual se tornam o Corpo e o Sangue de Cristo (*De bapt. Christi, P. G.*, t. XLVI, col. 582; cf. *Orat. in laud. fratris Basilii, P. G.*, *ibid.*, col. 805). Mas para Gregório de Nissa, assim como para, antes dele, Cipriano de Cartago (*m.258*), uma tal afirmação precisa ser conciliada com o seu testemunho referente à recitação litúrgica da narrativa da Última Ceia e das palavras do Salvador aí proferidas. Da mesma forma, tanto para um como para

<sup>23</sup> Traduzido a partir de Vacant & Mangenot, 1913, ver. Épiclèse eucharistique, col. 236-240, destaques do autor. Como antes mencionado, este verbete é de lavra do Pe. Salaville. Detalhamento das referências documentais e bibliográficas pode ser obtido pela conferência do texto original.

o outro dos autores mencionados, essa “santificação do Espírito Santo” não é específica e exclusiva da Eucaristia, embora produza nos elementos desta um efeito realmente muito diferente daquele que produz nos elementos dos demais Sacramentos. O Espírito Santo, lembraram, também santifica a água do Batismo e o óleo da Confirmação; de fato, é ao tratar do rito batismal que São Gregório de Nissa referiu-se por princípio ao termo *epiclesse*, dizendo que as coisas pelas quais a regeneração dos batizados é realizada são “a prece a Deus e a invocação (*i.e. epiclesse*) da graça celeste, a água e a fé.” E, um pouco mais adiante, mencionou mais uma vez “a prece e a invocação do poder divino realizadas sobre a água” (*Orat. catech.*, XXXIII, P. G., t. XLV, col. 84; cf. *ibid.*, XXXVI, P. G., *ibid.*, col. 92). Estas indicações são de tal natureza que mostram que a sua atribuição da consagração ao Espírito Santo não é exatamente a admissão da prece atualmente conhecida como *epiclesse* ao papel de forma principal de realização do Sacramento. Os textos mencionados visam antes apenas evidenciar na transformação do pão e do vinho um milagre do poder divino invocado para este fim e especialmente apropriado ao Espírito Santo, embora comum às três Pessoas da Santíssima Trindade. Neste mesmo sentido, note-se também essa interessante expressão de São Basílio (*m.379*): “O Filho e o Espírito Santo são a fonte de toda santificação” (*Epist.*, VIII, 2, P. G., t. XXXII, col. 249). A mesma expressão se encontra em diversos textos litúrgicos e autores eclesiásticos orientais.

São Cirilo de Alexandria (*m.444*) repetiu a ideia de São Cipriano a respeito do sacerdócio de Cristo, fazendo-o em um texto que, aliás, dá um particular relevo para a ação trinitária no rito eucarístico, fornecendo assim, por sua vez, segura e verdadeira base de solução para a questão da *epiclesse*: “Toda a graça e dom perfeito nos vêm do Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo” (*In. Luc.*, XII, 19, P. G., t. XXII, col. 908; cf. *In. Matth.*, XXVI, 27, *ibid.*, col. 452; *Adv. anthropomorph.*, *Epist. ad Calosyrium*, P. G., t. LXXVI, col. 1073; c. XII, *ibid.*, col. 1097). Ele também afirmou que “as oblações feitas nas Igrejas são santificadas, abençoadas e consagradas pelo próprio Cristo” (*Ad reginas de recta fide orat. altera*, n. 44, *ibid.*, col. 1396).

São João Crisóstomo (*m.407*) foi o mais explícito de todos os Santos Padres orientais a respeito da questão da intervenção eucarística do Espírito Santo, mas, ao mesmo tempo, não deixou dúvida sobre a eficácia consacratória das palavras de Cristo. Ele bem conheceu a *epiclesse*, tendo-a usado em seu texto da liturgia cotidiana, e atribuiu insistentemente a transubstanciação e o sacrifício eucarístico à virtude invisível do Espírito Santo que atua através do ministério do sacerdote

(*De sacerdot.*, III, IV; VI, IV, *P. G.*, t. XLVIII, col. 642 e 681; *Orat. de B. Philogonio*, *ibid.*, col. 753; *De cœm. et cruce*, 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 397-398; *De resurrect.*, *P. G.*, t. L, col. 432; *Homil. in Pentec.*, I, *P. G.*, t. L, col. 458-459; *In Joa.*, homil. XLV, *P. G.*, t. LIX, col. 253; *In I Cor.*, homil. XXIV, *P. G.*, t. LXI, col. 204). Citemos uma dessas passagens, que substitui e resume todas as demais:

Quê estás fazendo, cristão? Como pode ser que no momento em que o sacerdote está diante do altar, estendendo suas mãos para o céu, invocando o Espírito Santo para que venha e toque as oblações; quando, no mais profundo do recolhimento e no maior silêncio, o Espírito concede a sua virtude, quando desce, toca as oblações e as transforma; quando tu testemunhas que o Cordeiro é imolado e consumido bem diante de teus olhos; como é então que se atreves a provocar confusões, tumultos, querelas, trocas de injúrias? (*De cœm. et cruce*, 3).

Lendo tais expressões, pode-se ficar tentado a acreditar que São João Crisóstomo realmente atribuiu a consagração à epiclese e não às palavras da instituição. Entretanto, de fato, não é assim, pois o mesmo doutor afirmou em termos formais e em diversas ocasiões que o sacerdote, no altar, representa Cristo; que ele repete, não só em nome de Cristo, mas revestido da pessoa de Cristo, as palavras ditas no Cenáculo: “Isto é o meu Corpo, isto é o meu Sangue”, e que são estas palavras que operam a transubstanciação:

Não é o homem que faz com que as oblações se tornem o Corpo e o Sangue de Cristo, mas o próprio Cristo, crucificado por nós. O sacerdote é na Liturgia quem o representa e recita as palavras, mas o poder e a graça são de Deus. “Isto é o meu Corpo”, diz o sacerdote em nome de Cristo, e são estas palavras que transformam exatamente nisso as oblações (*De prod. Judæ*, homil. I, II, n. 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 380 e 389).

Os teólogos das Igrejas Orientais não católicas procuraram elaborar o que se segue a este texto da homilia em questão. Aí o orador estabeleceu uma comparação entre a virtude da expressão “Crescei e multiplicai-vos”, proferida por Deus na origem do mundo, e a da expressão “Isto é o meu Corpo”, proferida por Cristo no Cenáculo:

A palavra 'Crescei e multiplicai-vos', embora tenha sido dita apenas uma vez, continua a exercer sua extraordinária eficácia e dá aos homens e mulheres o poder de procriar e gerar filhos e filhas; exatamente o mesmo acontece com a palavra "Isto é o meu corpo". Pronunciada uma única vez, ela concede, desde que foi proferida até o fim do mundo, a todos os santos sacrifícios sobre as quais é dita a sua existência e a sua virtude (ibid.).

No entanto, como é fácil de perceber, e o contexto evidencia plenamente, a comparação diz respeito apenas a um ponto de contato entre essas duas expressões eficazes, nomeadamente a virtude de criar uma nova realidade que é outorgada ao ser humano pela palavra divina. Mas, para a Eucaristia, é o Cristo mesmo que repete suas palavras através da boca do sacerdote oficiante do rito; e Crisóstomo declarou isso expressamente em mais de uma ocasião, inclusive no trecho antes transcrito, além de desenvolver e reiterar a ideia em outras partes, testemunhando assim, de modo bastante peremptório, que a atribuição da consagração às palavras de Cristo constitui para ele um ensinamento muito firme, contra o qual o engenho mesmo de um Cabásilas ou de um Marco de Éfeso é totalmente impotente. O santo arcebispo de Constantinopla repete, de fato, com insistência, que a ceia do altar é a mesma do Cenáculo: "Sim, é o mesmo Cristo quem realiza ambas as coisas... Vós não ouvis falando Ele mesmo junto ao altar pela boca do sacerdote o mesmo que nos foi transmitido pelos Evangelistas que Ele disse naquela ocasião?" (*In Matth.*, homil. LXXXI, 5, *ibid.*, col. 744). "As palavras que Deus então pronunciou são as mesmas que o sacerdote pronuncia ainda agora na Eucaristia; a oblação é, portanto, não outra, mas também a mesma..." (*In II Tim.*, homil. II, 4, *P. G.*, t. LXII, col. 612). Em outra ocasião, propusemos ver, a partir da leitura desses e de outros textos, justamente na doutrina de Crisóstomo o elo entre as duas Igrejas, do Oriente e do Ocidente, que estão atualmente separadas também pela discussão a respeito da questão que temos diante de nós. Com efeito, essa dupla afirmação, tão precisa e tão clara, da absoluta eficácia das palavras de Cristo, alinhada de modo intrínseca à da virtude consagratória do Espírito Santo, parece-me suficiente, por si só, para impor e motivar a aceitação geral da solução católica referente à epiclese.

De fato, é legítimo concluir que a eficácia das palavras do Salvador deve ser sempre conciliada com a virtude transubstanciadora do Espírito Santo, algo presente não só no pensamento de São João

Crisóstomo, mas também no de um grande número de outros autores orientais, dos quais só nos sobraram textos que atribuem, sem mais, a consagração à Terceira Pessoa da Trindade. Assim é para Santo Efrém (m.373; in. *Adv. scrutatores*, serm. X e XL), para Pedro de Alexandria (m.380), para Teodoreto de Ciro (m.457; in. *H. E.*, IV, 19, P. G., t. LXXXII, col. 169), para Teófilo de Alexandria (m.412; in. *Let. pasch.* do ano 402, traduzida por São Jerônimo, P. L., t. XXII, col. 801), para São Nilo (m.408; in. *Ep. ad. Phil. Schol.*, I, 44, P. G., t. LXXIX, col. 104), para Isidoro de Pelúcio (m.c.434; in. *Epist.*, I, n. 109, 313, P. G., t. LXXXVIII, col. 256 e 364; cf. col. 405), para São Proclo de Constantinopla (m.i.447; in. *De trad. Div. Lit.*, P. G., t. LXV, col. 851), para Eusébio de Alexandria (m.c.560; in. P. G., t. XCVI, col. 300-301), para Anastácio, o Sinaíta (m.depois de 700; in. *Orat. de Sacra Synaxi*, P. G., t. LXXXIX, col. 297), para João Mosco (m.c.620; in. *Prat. spirit.*, XXV, CL, P. G., t. LXXXVII, col. 2869-2872 e 3016), para o autor dos *Miracula Beatæ Virginis Mariæ in Choziba* (*An. Boll.*, t. VII, pp. 366-367, n. 5), entre outros.

As duas afirmações paralelas, igualmente explícitas, de São João Crisóstomo permitem-nos, cremos, ver em todas as referidas passagens, assim como em outras tantas mais, apenas *um* dos elementos por ele indicados, a virtude da ação do Espírito Santo, mas sem necessariamente excluir o outro, a saber, a eficácia consacratória das palavras de Cristo. Sendo assim, autorizam-nos a pensar que, no que se refere à forma essencial do Sacramento da Eucaristia, a tradição, *mesmo no Oriente*, é constituída não por duas correntes paralelas – uma favorável à epiclesse, outra às palavras da instituição –, mas antes por uma corrente única da qual Crisóstomo nos permite sintetizar, coordenar e especificar os elementos dispersos. Dom Touttéé, o editor beneditino das obras de São Cirilo de Jerusalém, já fez uma observação similar quando escreveu:

Se tivéssemos apenas aquelas obras de Crisóstomo, nas quais ele menciona apenas a invocação <do Espírito Santo> como causa eficiente da consagração (...) suspeitaríamos que ele não tivesse acreditado na eficácia consacratória da recitação das palavras evangélicas. Mas essas coisas que ele sustenta de forma tão clara e tão eloquente no trigésimo sermão *De prod. Judæ* faz com que sejamos impedidos, em absoluto, de sequer considerar tal coisa a seu respeito. E isso evidencia que ambas as posições ou sentenças compõem um todo excelente (...) com Cristo e o Espírito Santo operando juntos (*De doct. S. Cyrillii*, diss. III, n. 94, P. G., t. XXXIII, col. 279).

A doutrina de São João Crisóstomo deve servir para explicar, entre outros, o pensamento de São Cirilo de Jerusalém (*m.386*), que, em 348, comentando aos neófitos os ritos da missa, passou diretamente do canto do *Sanctus* para a consagração pela simples frase seguinte, onde seria equivocado, em nossa opinião, ver somente uma dificuldade contra a tese católica:

Depois de termos nos santificado por esse hino espiritual (ou seja, o *Sanctus*), imploramos ao bom Deus que envie o Espírito Santo para que faça do pão o Corpo e do vinho o Sangue de Cristo. Porque absolutamente tudo o que o Espírito Santo toca é santificado e verdadeiramente transformado (*Cat.*, XXIII, n. 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1113-1116).

A despeito de todas as opiniões contrárias, creio que este texto em nada se opõe à doutrina católica da consagração pelas palavras do Salvador, e nem pode ser apresentada como uma prova da existência de uma dupla corrente tradicional, uma favorável à eficácia destas palavras e outra à epiclese. O fato de não ser relatada a história da instituição por São Cirilo, que certamente existiu na forma litúrgica por ele comentada, convida naturalmente a pensar que ela está de alguma forma incluída na prece consacratória aqui referida por esse ilustre catequista. E esta interpretação é confirmada por uma passagem paralela à mencionada, onde a transubstanciação é atribuída com clareza à “invocação da santíssima e adorável Trindade” (*Cat.*, XIX, n. 7, col. 1072). Ora, considerando que em outro lugar a mesma coisa é atribuída “à invocação do Espírito Santo”, parece que o que se está descrevendo não equivale exclusiva e precisamente à epiclese no sentido atual em que a teologia católica compreende essa palavra. São Cirilo não pretendeu fixar o momento preciso do Mistério na epiclese propriamente dita. Ele, de fato, nem parece se fazer a pergunta referente a este exato momento. Para este santo, o tempo da consagração vai do *Sanctus* até o final da epiclese, e toda essa parte central da anáfora então proclamada na Liturgia de sua Igreja equivale à designação de geral de “invocação da Santíssima Trindade” ou de “invocação do Espírito Santo”. Termos idênticos ou semelhantes também são usados pelo catequista hierosolimitano ao abordar os demais Sacramentos, especialmente o Batismo e a Confirmação, o que é mais uma razão para recusar a essas expressões o âmbito exclusivo que certos autores parecem ter tido a preferência em dar-lhes.

Esta é, aliás, uma observação que pode ser geralmente aplicada à maioria dos escritores eclesiásticos que acabamos de citar: o Espírito Santo é considerado por eles como o principal ministro dos Sacramentos, sendo o santificador por excelência, mas isso certamente *não* exclui Cristo como sendo portador de direito ao mesmo título. Neste ponto, mais uma vez, São João Crisóstomo testemunharia, caso isso fosse necessário, por todos os demais autores. Ele atribuiu, de modo geral, ao Espírito Santo a eficácia dos Sacramentos, tal como São Cirilo de Jerusalém e muitos dos outros Santos Padres, como se pode ver, por exemplo, além das referências indicadas sobre o tema da consagração eucarística, a respeito do Batismo (*In Joa.*, homil. XVII, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 111), da Confirmação (*In Joa.*, homil. XIV, 2, col. 93) e da Ordenação ao sacerdócio (*De resurr. mort.*, 8, *P. G.*, t. L, col. 432). No entanto, ele *também* afirma, em termos claros, inequívocos, que Jesus Cristo é o principal ministro dos Sacramentos (notadamente em *In Matth.*, homil. L, 3, r. LVIII, col. 507).

Um século depois de São Cirilo, um sacerdote de Jerusalém, Hesíquio (*m. depois 451*) – ao menos se admitirmos, com Tillemont, a autenticidade do comentário ao *Livro do Levítico* que chegou até nós, apenas em tradução latina, sob o seu nome – atribuiu de forma expressa, em várias passagens, a consagração eucarística ao sacerdócio de Cristo e às suas palavras repetidas a cada celebração da Liturgia pelos ministros ordenados (*P. G.*, t. XCIII, col. 886, 1071-1072 e 1085).

Se entre os escritores das seitas não católicas, há talvez alguns, como o nestoriano Narsés de Nísibe (*m. 502*), que parecem em certos trechos de seus escritos reportar à epiclesse toda a atividade consagratória, eles também consignaram em outros lugares passagens em que, de modo tão formal e explícito como seus precedentes e paralelos ortodoxos, reconheceram no sacerdócio de Jesus e na virtude das palavras da instituição a verdadeira eficácia da consagração (*Homil. XVII, Expos. myster.; Homil. XXI, De myster. Eccl. et de Bap.;* *Homil. XXXII, De Eccl. et Sacerd.*). De acordo com a correta observação feita por Orsi, podemos dizer destes escritores claramente não católicos ainda mais do que de alguns dos antigos Santos Padres que “(...) Embora, ao tratar de quais coisas ou palavras seja constituída a substância dos Sacramentos, eles às vezes se expressam não exatamente de forma confusa ou obscura, mas antes, muitas vezes, com mais liberdade e menos cuidado do que se tornou mais tarde comum.”

Entretanto, é digno de nota que a tradição atestada por São João Crisóstomo em favor da eficácia consagratória das palavras da instituição permaneceu muito firme, ao mesmo tempo em que

a atribuição da consagração ao Espírito Santo, mesmo entre os monofisitas, particularmente na Igreja Siríaca. Podemos citar, entre outros, Jacó de Serûgh (*m.521*), assim como Jacó de Edessa (*m.708*), que afirmam igualmente que o sacerdote pronuncia na liturgia as palavras do Salvador “quase como se essas fossem proferidas pela própria boca do Mestre.” E, de modo especial, Severo de Antioquia (*m.538*), cujo testemunho é talvez ainda mais formal e mais explícito do que o de São João Crisóstomo:

Na celebração da Eucaristia, não é o ministro que, partindo de si mesmo, como se usando um poder que lhe pertencesse, transforma o pão no Corpo de Cristo e o cálice da bênção no Sangue do Senhor; mas é a *virtude divina e eficaz das palavras que Cristo, autor do Sacramento, ordenou que fossem pronunciadas sobre os elementos oferecidos no altar*. O sacerdote que está no altar cumpre, de fato, apenas a função de um simples executor. *Pronunciando as palavras como se na pessoa de Cristo*, e reportando a ação que realiza ao momento em que o Salvador mesmo instituiu este Santo Sacrifício na presença de seus Apóstolos, dizendo sobre o pão: “Este é o meu Corpo, que é entregue por vós; fazei isso em memória de mim.” E sobre o cálice pronunciou as seguintes palavras: “Este é o cálice da Nova Aliança no meu Sangue, que é derramado por vós, para vossa salvação.” Ora, sendo assim, é o Cristo mesmo quem continua a *oferecer o Sacrifício, e a força de suas palavras divinas é o que abençoa e santifica os elementos que, apresentados no altar, são levados a se transformar em seu Corpo e em seu Sangue*.

A esta série de testemunhos formais a favor da eficácia consagratória das palavras da instituição, devemos ligar aquilo que um autor do século VII, João, o Sabaíta, deixou registrado em sua *vita* de São Barlaão e São Josafá. Depois de recordar a narração evangélica da Última Ceia, reproduzida na Liturgia, e especificamente as palavras do Salvador, este escritor acrescentou:

É de fato, a própria palavra de Deus, viva e eficaz, que realiza todas as coisas pelo seu poder, que, transformando pela virtude divina as oblações do pão e do vinho, verdadeiramente faz presente o



Corpo e Sangue de Cristo, fazendo descer sobre os dons o Espírito Santo, para santificação e iluminação de todos aqueles que comungam com fervor (*Vita Bar. et Joas.*, c. XIX, P. G., t. XCVI, col. 1032).

Retenhamos esta curta, mas fundamental declaração; ela será, aliás, uma das fórmulas mais completas fornecidas pela tradição para situar e explicação a epiclese no rito eucarístico. E, no geral, tais textos, assim tão claros e categóricos, saídos da pena de escritores tão representativos como os que nos referimos, parecem-nos resolver sem sombra de dúvida a questão histórica <da crença na eficácia consacratória da epiclese e/ou das palavras da instituição> no relativo à tradição oriental da grande época patrística e de alguns de seus desdobramentos.

### *Apêndice III: Sobre a doutrina eclesial referente à epiclese eucarística no Oriente posterior ao século VIII*<sup>24</sup>

Por ter ignorado, sob a influência de preocupações polêmicas, o emprego muito ortodoxo da palavra *antítipo*, que designa, entre os antigos Padres, a Eucaristia depois da consagração – significando, portanto, o *antítipo do Corpo de Cristo* o mesmo que o *sacramento do Corpo de Cristo* –, São João de Damasco (*m.749*) – mais conhecido como São João Damasceno, ou simplesmente como Damasceno – foi levado a dizer que, se é bem verdade que esta palavra se encontra na Divina Liturgia de São Basílio, é ao momento *antes* da consagração que ela se refere. Ora, conforme nós argumentamos desde o início deste artigo, é no começo da fórmula da epiclese, portanto, *depois das palavras da instituição*, que o termo *antítipo* é encontrado na missa bizantina de São Basílio. Aí se pode ler e ouvir, com efeito, o seguinte:

Depois de vos ter oferecido os antítipos dos Santíssimos Corpo e Sangue do vosso Cristo, nós te rogamos e suplicamos, ó Santo dos Santos, que, por um favor de vossa bondade, vosso Espírito Santo desça sobre nós e sobre estes dons, para que os abençoe e os santifique e faça deste pão o Sacratíssimo Corpo de nosso Senhor, Deus e Salvador, Jesus Cristo, e deste cálice o seu Preciosíssimo Sangue...

<sup>24</sup> Traduzido a partir de Vacant & Mangenot, 1913, ver. *Épiclèse eucharistique*, col. 247-256, destaques do autor. Como antes mencionado, este verbete é de lava do Pe. Salaville. Detalhamento das referências documentais e bibliográficas pode ser obtido pela conferência do texto original.

Ora, São João de Damasco, falando do Pão e do Vinho consagrados, exprimiu-se da seguinte forma:

O pão e o vinho não são a imagem ou o antítipo do Corpo e do Sangue de Cristo, longe disso, mas em verdade o próprio Corpo e Sangue de Cristo, plenos de sua divindade, posto que o Senhor mesmo disse ao seus discípulos não 'este é o antítipo do meu Corpo', mas simplesmente 'este é o meu Corpo' (*De fide orthodoxa*, lib. IV, c. XIII, P. G., t. XCIV, col. 1148).

E, pouco depois disso, o Damasceno explica à sua maneira a o termo *antítipo* mencionado na missa de São Basílio: "Se alguns chamaram o pão e o vinho de *antítipos* do Corpo e do Sangue do Senhor, como fez o teóforo Basílio Magno (em sua Divina Liturgia), falaram desta forma para se referir a eles não depois da consagração, mas antes dela, dando este nome à oblação em si, em sua pura materialidade" (ibid., col. 1152-1153).

Sendo assim, São João Damasceno efetivamente ensinou a doutrina da consagração através da epiclese? "Como poderíamos negar tal coisa?", pergunta-se o Pe. Martin Jugie;

Lendo atentamente todo esse capítulo onde ele trata da Eucaristia, percebe-se que o santo doutor, embora admita que a recitação das palavras do Senhor são uma condição *sine qua non* da transubstanciação, no entanto, também afirma claramente que a mudança se produz no momento mesmo da epiclese. A explicação que ele dá da palavra *antítipo* confirma claramente que este é realmente o seu verdadeiro pensamento sobre a questão. Haveria apenas uma forma de estabelecer o contrário, e seria considerar toda esta passagem como apócrifa, talvez uma interpolação de copista posterior, animado por intenção polêmica, anti-latina, e declarar, como fez Pedro Arkoudios (*De concordia Ecclesiae Orientalis et Occidentalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1672, p. 307), que é um trecho de autoria espúria o que se encontra na origem do desentendimento entre orientais e ocidentais a respeito deste assunto. Mas é impossível que nos detenhamos nesta hipótese, porque Leão Alácio (*De Ecclesiae Occidentalis*

*atque Orientalis perpetua consensione*, Colônia, 1648, col. 1225) conta-nos ter visto na Biblioteca Apostólica do Vaticano e na Biblioteca do Cardeal Barberini manuscritos do tratado *d'A Fé Ortodoxa* contemporâneos do próprio São João de Damasco e que continham em si todo o texto problemático. Diante disso, tudo o que resta é fazer como o Cardeal Bessarião: ficar genuinamente surpreso ao verdadeiro horror que o santo Damasceno teve pelo termo antítipo; lembrar que ele, afinal, era um homem como todos os homens e que, portanto, poderia muito bem estar errado sobre isso; e perguntar-se respeitosamente, semeando o perdão, como filhos perguntariam ao seus pais, se, colocado na frente de dois amigos, o bendito teólogo e a Verdade, de fato faremos a opção pela Verdade.

Efetivamente, tendo em vista esse texto tão claro, devemos concluir que, para São João de Damasco, é a epiclese que consagra; as palavras da instituição são apenas como sementes que o Espírito Santo fecunda. E seu ensinamento sobre esse assunto é importante demais para não ser aqui exposto de forma inteiriça. § Voltemos, pois, ao seu tratado *d'A Fé Ortodoxa*. O santo doutor acabou de recordar o relato evangélico da Última Ceia, parecendo bem, aliás, que aí atribui às palavras de Cristo – “Este é o meu Corpo... Este é o cálice do meu Sangue, o Sangue da nova e eterna Aliança...” – a virtude de realizar a primeira consagração conhecida, ou seja, a consagração realizada no Cenáculo. Em seguida, acrescentou:

Se a Palavra de Deus é viva e eficaz; se o Senhor, como diz a Escritura, faz tudo o que lhe agrada; se Ele disse “Que haja a luz”, e esta passou a existir; “Que se faça o firmamento”, e ele se fez; se os céus foram estabelecidos por sua soberana Palavra, e toda virtude existente provém do mesmo sopro de sua boca; se o céu e a terra, a água, o fogo, o ar e tudo o que há de belo e necessário no mundo foi feito e acabado pela mesma Palavra de Deus, assim como o homem, esta admirável criatura que governa sobre todas as demais; se o Verbo de Deus tornou-se homem porque Ele livremente quis fazer isso e nenhuma outra coisa; e se Ele formou um corpo novo

a partir do sangue puro e imaculado de sua Mãe, a sempre Virgem Maria, acaso é concebível que Ele não pudesse fazer do pão seu Corpo, ou que não pudesse fazer do vinho misturado com água seu Sangue? Anteriormente Ele havia dito: "Produza a terra erva verde", e a terra, regada pela chuva que cai do céu, ainda a produz dia após dia, através da virtude e da fertilidade que lhe foram conferidas por esta disposição e ordem divinas. E Deus também disse: "Este é o meu Corpo, este é o meu Sangue, fazei isso em memória de mim"; e, pelo efeito desta declaração e ordenança, isso se cumpre todos os dias até que Ele retorne, segundo a expressão do Apóstolo; e, através da invocação do Espírito Santo, a sua virtude, que cobre com sua sombra esta nova colheita, é como um doce orvalho que a torna fecunda. Pois, assim como antes Deus realizou todas as coisas pela operação do Espírito Santo, ainda agora é a virtude do mesmo Espírito que realiza aquilo que ultrapassa a natureza e que somente a fé pode compreender. § "Como pode ser que isso se faça em mim", inquiriu a Santa Virgem, "já que não conheço homem algum?" E o Arcanjo Gabriel lhe respondeu: "O Espírito Santo descerá sobre ti e a virtude do Altíssimo te cobrirá com sua sombra." Ora, se acaso me perguntar como pode ser que o pão se torne Corpo de Cristo, e que o vinho misturado com água se transforme no seu Sangue, seguindo o mesmo princípio, irei dizer-vos: o Espírito Santo é capaz de vir sobre a Criação e realizar tais maravilhas que estão acima de toda fala e de todo pensamento. Sobre o emprego especificamente do pão e do vinho, ele se deve ao fato de que Deus bem sabe que a fraqueza dos homens faz com que tenham medo e repulsa por coisas que não lhe são familiares. Assim sendo, de acordo com sua habitual condescendência para com nossas limitações, Ele realiza essas coisas que estão acima da natureza justamente por meio daquelas que são comuns à natureza, familiares, habituais a todos. É assim como no Batismo: porque os homens estão acostumados a lavarem suas cabeças e ungirem-

nas com óleo perfumado, então Deus, reunindo à água e ao óleo perfumado a graça do Espírito Santo, preparou para eles um banho de purificação e regeneração; e, da mesma forma, também porque os homens estão habituados a comer pão e a beber vinho e água, Ele uniu a estes elementos a sua divindade e os constituiu como o seu Corpo e o seu Sangue, justamente de modo que, por essas coisas habituais e conformes à natureza, fôssemos elevados àquelas que são extraordinárias e superam a natureza. E esse é verdadeiramente o seu Corpo unido à sua divindade, o sacratíssimo Corpo que foi gerado no puro ventre da Virgem Maria; não que o próprio Corpo que foi elevado desça do céu a cada celebração do sacrifício, mas porque o pão e o vinho verdadeiramente se transformam no Corpo e no Sangue de Jesus Cristo, nosso Senhor e nosso Deus. Se acaso me perguntar como pode ser que isso seja feito, reafirmarei que basta que saibamos que é pelo Espírito Santo que isso se dá, assim como foi também pelo Espírito Santo que o Senhor formou a sua própria carne, como constituiu a si mesmo do sangue da Santa Mãe de Deus. Devemos nos conformar com a humildade de não conhecer a inteireza desse Mistério, de saber apenas que *a palavra de Deus é verdadeira, eficaz e onipotente*, mas que a forma como funciona é inescrutável. Não é descabido, no entanto, tomar como certo que a essência do pão, do vinho e da água consagrados é transformada, mas isso acontece de tal forma que ao comer e beber tais coisas o corpo e o sangue daquele que come e bebe não se torna outro corpo e sangue diferentes daqueles que antes já possuía; e isso porque o pão, o vinho e a água da oblação não são materialmente modificados, tendo sua essência transformada na medida em que, *através da invocação e da descida do Espírito Santo*, sobrepõe-se à tais coisas a natureza divina e elas se tornam verdadeiramente o Corpo e o Sangue de Cristo" (ibid., col. 1140-1145).

Segue ainda o trecho, já referido, em que o doutor Damasceno reiterou que entendia que a Eucaristia não é apenas a figura ou o tipo

do Corpo de Cristo, mas é verdadeiramente seu Corpo. Entre esta passagem e a alínea concernente ao termo *antítipo*, pode-se encontrar uma frase que tivemos especial interesse em transcrever porque contém um claro atestado de reconhecimento do sacerdócio de Cristo e de seu protagonismo na Liturgia. A propósito das figuras da Eucaristia, São João de Damasco assinalou a oferta de Melquisedeque e assim se expressou:

Abraão, voltando do campo de batalha após a derrota dos reis estrangeiros, foi recebido por Melquisedeque, sacerdote do Altíssimo, com pão e vinho. Ora, esta mesa representava não outra que a mesa do nossos santíssimos Mistérios, assim como esse sacerdote representava o nosso verdadeiro pontífice, o Cristo de Deus, de quem se diz: "Tu és sacerdote eternamente, segundo a ordem de Melquisedeque" (ibid., col. 1149).

Por outro lado, em sua *Homilia sobre o Sábado Santo* (35, P. G., t. XCVI, col. 637-640), esse autor repetiu a afirmação de que o pão e o vinho são transformados no Corpo e no Sangue de Cristo *pela invocação do Espírito Santo*; afirmação, contudo, à qual acrescentamos uma chamada de atenção para uma breve, implícita, alusão às palavras da instituição, porque ao argumento referente à eficácia consagratória da epiclese ajuntou o Damasceno que isso se faz "pois quem fez a promessa não engana."

Qualquer que seja a dependência literária e doutrinária da *Epístola a Zacarias* e do pequeno tratado *Sobre o Corpo e o Sangue de Cristo* em relação a São João de Damasco, é certo que aí se apresentou o mesmo ensinamento no referente à operação consagratória do Espírito Santo (cf. P. G., t. XCV, col. 404 e 409). Neste segundo texto, a fórmula da epiclese que o autor conhecia do texto litúrgico é mesmo literalmente citada:

O sacerdote então impõe as mãos sobre a oblação e diz, assumindo o lugar outrora ocupado pelo Anjo do Senhor: "Que o Espírito Santo desça neste momento para abençoar e santificar estes elementos, que Ele faça deste pão o puro e santo Corpo de Cristo, e deste cálice o preciso Sangue de Cristo, nosso Senhor" - e por uma cerimônia que não opera no âmbito da natureza, mas além dela, Ele faz desse um e o mesmo Corpo de Cristo, e não um outro distinto, sequer derivado dele..."

Note-se, porém, que, pouco antes disso, o mesmo autor atribuiu virtude e eficácia às palavras “Isso é o meu Corpo, isso é o meu Sangue”, a primeira consagração, realizada por Jesus no Cenáculo:

Tomando, pois, o Senhor em suas veneráveis e puríssimas mãos o pão e o cálice de vinho misturado com água, Ele deu graças, abençoou estes bens e os deu a seus discípulos, dizendo: “Isso é o meu Corpo, isso é o meu Sangue”; e, por uma dispensação sobrenatural, parte da economia salvífica determinada por nosso Deus, o pão e o vinho misturado com água, *por meio de sua palavra*, tornaram-se verdadeiramente seu Corpo e seu Sangue (ibid., col. 408).

Ora, se não fosse pelo seu argumento referente ao *antítipo*, essas várias declarações poderiam ser suscetíveis de uma interpretação em conformidade com a doutrina católica referente à *forma* da Eucaristia, conforme nós indicamos que é perfeitamente possível para os escritores anteriores. E é mesmo este o partido que Le Quien e Combefis assumem em suas anotações às citadas passagens de São João de Damasco. Mas a explicação do Damasceno referente à palavra *antítipo* dá a todas essas passagens um significado exclusivo que, para dizer francamente, distorceu a tradição de forma tão danosa quanto inesperada. O desejo deste santo doutor de defender contra qualquer interpretação simbólica o dogma da presença real é a melhor chave de compreensão e escusa referente a porquê ele realizou tal coisa em seus escritos. Somos obrigados, entretanto, a reconhecer que, não sendo infalível, apesar de certamente inspirado, ele estava errado a respeito de tal assunto. A sua excessiva energia em apoiar e escorar uma doutrina muito tradicional e venerável, a do realismo eucarístico, impediu-o de ver e considerar de forma adequada, pelo menos com toda a sua força, a validade de outra doutrina não menos tradicional e venerável, a saber, a da virtude exclusivamente consagratória das palavras de Cristo. Como observou Varaine,

antes dele podia se observar uma harmonia geral e essencial entre a teoria grega e a teoria latina a respeito dessa questão. Depois dele, contudo, entre esta e aquela se cavou um fosso profundo, do qual o tempo e a lógica do erro fariam com que

se separassem cada vez mais inclinadamente as respectivas margens.

De fato, a explicação do Damasceno para o termo *antítipo* e, com ela, a afirmação da consagração pela epiclesse acabou por rapidamente se tornar clássica na teologia bizantina. Inclusive, de acordo com Pe. Jugie, ela

acabou mesmo por desempenhar um papel completamente novo e de todo imprevisto, servindo bema aos defensores da veneração das sagradas imagens para refutar os iconoclastas em sua teologia eucarística, tal como mais tarde forneceu ao patriarca Jeremias II (m.1595) uma resposta conveniente às objeções dos luteranos a determinadas crenças e práticas da Igreja Bizantina que consideravam reprováveis.

Para compreender este desdobramento, é relevante ter em mente que os iconoclastas, na forma específica de sua reflexão teológica, declararam que só existe uma *imagem* verdadeira de Cristo que é digna da homenagem dos fiéis, a Eucaristia. Se ficasse de alguma forma comprovado que expressaram esta ideia durante a vida do mestre de Damasco, teríamos aí o motivo da controvérsia, que lhe sugeriu a explicação anti-tradicional e bastante anômala do termo, que considerou equivocadamente como sinônimo de imagem. Em todo caso, o primeiro documento que comprovadamente testemunha esta peculiar ideia, brandida pelos iconoclastas, de que a Eucaristia seria a única verdadeira imagem de Cristo, é a definição formulada e aprovada pelo Concílio de Hiéria (754), apenas cinco anos depois da morte de São João Damasceno, ocorrida em 749.

Desta definição iconoclasta foi feita, no Segundo Concílio de Niceia (787), uma longa e minuciosa refutação, que foi lida na sexta sessão dessa importante assembleia eclesiástica. Então Gregório, bispo de Neocesareia, leu algumas linhas da definição formulada e aprovada pelo Concílio de Hiéria a respeito do assunto em pauta; certo diácono, de nome João, logo substituído ou corroborado por outro diácono, de nome Epifânio, tomou a palavra e imediatamente se colocou a ler uma refutação daquilo que imediatamente antes havia sido lido pelo bispo. Os dois escritos, reunidos e intrinsecamente vinculados, ocupam nada menos do que cento e cinquenta páginas dos volumes com os documentos dos Concílios Ecumênicos coligidos por Mansi (t. XIII, col. 205-364). Permanecem, contudo, a respeito desses textos algumas questões



importantes. Por exemplo: quem é, de fato, o autor da mencionada refutação? Ignoramos até agora a resposta a essa pergunta. Alguns propuseram o nome de São Tarásio, Patriarca de Constantinopla (r.784-806), enquanto outros, como Alácio, sustentaram que se tratava do resultado de uma comissão conciliar – da qual o referido patriarca poderia ou não ter feito parte.

Em primeiro lugar, mencione-se uma passagem da definição da assembleia iconoclasta de 753, relativa à Eucaristia:

Que se regozijem e exultem de alegria aqueles que, com a alma devidamente purificada, tomam consigo a verdadeira imagem de Jesus Cristo, aqueles que a desejam, que a veneram e que a oferecem, para a salvação de sua própria alma e do seu corpo, e também em favor de todos os demais. Ora, essa é a imagem que o próprio Jesus Cristo, nosso Sumo Pontífice, Senhor e Deus, entregou a nós todos, seus discípulos, como figura e como memória ao tempo de sua salutar Paixão e redentora Morte. (...) É-nos evidente que (a Eucaristia) é a imagem não enganadora da Encarnação de Jesus Cristo, nosso Criador e nosso Salvador, que Ele mesmo nos concedeu e nos recomendou reiterar sempre, com as palavras proferidas por seus próprios veneráveis lábios (Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 261).

Fazendo a leitura da refutação, o diácono Epifânio a isso respondeu dizendo:

Nem os Apóstolos, nem os mais ilustres dentre os Santos Padres, que foram trombetas do Espírito Santo entre os homens, usaram a expressão *imagem do Corpo de Cristo* para designar o sacrifício incruento que é realizado na Divina Liturgia em memória da Paixão e Morte de nosso Senhor e nosso Deus. (...) Com efeito, o Senhor não disse aos seus discípulos na Última Ceia: "Tomai todos e comei, essa é a imagem do meu Corpo..." É bem verdade que alguns dos Santos Padres acreditaram poder designar os dons do pão e do vinho como *antítipos* antes da consagração. Dentre o número desses podem ser contados Santo Eustácio de Antioquia e o grande São Basílio de Cesareia, doutor e mestre dos fiéis. Este último, como sabem

todos aqueles que celebram o Santo Sacrifício, assim prescreveu que se fale na oração sobre a oblação divina: “Ó Deus, depois de vos ter apresentado e oferecido os antítipos do Corpo e do Sangue do vosso Cristo, nosso Salvador, nós a vós novamente oramos e invocamos...” E o que se segue deixa ainda mais claro que o pensamento deste Santo Padre é que eles são chamados de *antítipos antes da consagração*, mas que depois da consagração são designados própria e simplesmente como o Corpo e o Sangue de Cristo, o que de fato se tornaram (ibid., col. 264).

E *aquilo que se segue*, na Divina Liturgia de São Basílio, à frase que contém a menção ao pão e o vinho como antítipos do Corpo e do Sangue de Jesus Cristo é justamente a epiclesse. Consequentemente, segundo o autor ou autores dessa refutação, é no próprio momento da epiclesse que a transubstanciação é realizada; depois das palavras da instituição, a mudança do pão e do vinho para o Corpo e Sangue de Cristo *ainda não* teria ocorrido.

Conforme observou o Pe. Jugie, é

Desnecessário afirmar que essa longa refutação não constitui exatamente uma definição de fé aprovada pelo dito Concílio, aliás, assim como não o são as outras numerosas peças lidas na mesma assembleia eclesíastica, exceto, obviamente, a definição unanimemente aclamada na sétima e na oitava de suas sessões, e que não contém qualquer alusão ao termo *antítipo*. Além disso, sabe-se que nem tudo o que foi realizado no Sétimo Concílio Ecumênico foi aprovado em Roma e, portanto, sancionado e estendido à Igreja Latina por inteiro - como, por exemplo, a admissão do caráter plenamente canônico do Concílio de Trullo (692) e dos vinte e dois cânones disciplinares aprovados pelo mesmo (Segundo) Concílio de Niceia. A esse respeito, Von Hefele apropriadamente pontuou que não há nada verdadeiramente dogmático derivado dessa reunião exceto a sua definição conclusiva. Os ortodoxos não deveriam, portanto, acusar-nos de ir contra o Sétimo Concílio Ecumênico apenas porque não admitimos como correta a doutrina expressa na mencionada

passagem da refutação lida pelo diácono Epifânio - e que, como se faz preciso reconhecer, é claramente favorável à sua opinião sobre a forma da Eucaristia. E isso não nos deve parecer surpreendente caso levemos em consideração que todos os padres conciliares então presentes em Niceia, com exceção de dois legados papais, eram gregos. A influência de São João Damasceno sobre esse grupo não era apenas já preponderante, mas compreensível e até bem esperada. Daí que se tenha aceito neste âmbito, com a maior facilidade, a sua interpretação do termo *antítipo*, pois ela permitia responder com pouco custo a uma objeção então estridente, mas que poderia ter sido resolvida de modo mais coerente e conforme à Verdade - posto que, seja o que for que diga a refutação, muitas dessas *trombetas do Espírito Santo entre os homens*, que são os Santos Padres, chamaram a imagem da Eucaristia de antítipo do Corpo do Senhor mesmo *depois da consagração*.

Os polemistas iconófilos posteriores ao Sétimo Concílio, de um modo geral, trataram do assunto em questão no mesmo tom e com os mesmos termos do diácono Epifânio, ou seja, explicando como ele o termo *antítipo* na Divina Liturgia de São Basílio e, assim sendo, testemunhando que também eles haviam aderido à crença na consagração eucarística através da epiclese. São Nicéforo de Constantinopla (m.815) é particularmente explícito a esse respeito. Tomando emprestadas diretamente as expressões de São João Damasceno e levando-as até sua consequência lógica, declarou que a transformação eucarística do pão e do vinho se realiza de modo sobrenatural *exclusivamente devido* à epiclese pronunciada pelo sacerdote e à descida do Espírito Santo que é a resposta a essa prece - “porque”, acrescenta a partir de seu próprio entendimento do assunto, “é isso o que o presbítero demanda que aconteça” (*Antir. rhet. adv. Const. Copron., P. G.*, t. C, col. 336). Em seguida à tal afirmação, apresentou uma interpretação bastante fiel ao pensamento do mestre de Damasco sobre o termo *antítipo* (cf. *Antirrheth. contra Eus.*, c. XLV; in. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 440).

São Teodoro Estudita (m.826) afirmou que não queria mais sequer ouvir a respeito da Eucaristia como imagem do corpo de Jesus Cristo e refutou da mesma forma a objeção iconoclasta e esse respeito (*P. G.*, t. XCIX, col. 340). Igual tática figura nos escritos dos seguintes autores: Pedro, o Siciliano (m.870; in. *P. G.*, t. CIV, col. 1349), Teofilacto

de Ocrida (*m.*1107; *in. In. Matth.*, XXVI, 26; *In Marc.*, XIV, 23; *In Joa.*, VI, 48-52; *In I Cor.*, XIV, 16; *P. G.*, t. CXXIII, col. 444, 449 e 1308; t. CXXIV, col. 741), Samonas de Gaza (*m.*1056; *in. Dial. cum Achmed Sarrac.*, *P. G.*, t. CXX, col. 824, 825 e 828), Eutímio Zigabeno (*m.*1120; *Panopl. dogm.*, tit. XXV, *P. G.*, t. CXXX, col. 1269 e 1273) e muitos outros escritores eclesiásticos bizantinos. A respeito deles, o Pe. Jugie escreveu acertadamente que são

todos unânimes em rejeitar o termo *antítipo* e a ensinar mais ou menos explicitamente a doutrinação da consagração pela epiclesse. Assim sendo, Nicolau Cabásilas não teria que inventar nada para combater a doutrina católica a respeito dessa questão. Os seus predecessores lhe forneceria os argumentos todos prontos, e em particular o referente ao antítipo, cabendo a ele apenas organizá-los.

A argumentação comum dos autores iconófilos que acabamos de listar vai diretamente à afirmação do realismo eucarístico contra o simbolismo dos iconoclastas. A questão da *forma* da Eucaristia não se coloca por si mesma para essas mentes. Eles apenas tomam a explicação do Damasceno do antítipo como uma arma de fácil manejo, sem pensar em se perguntar como e se ela foi devidamente forjada no puro metal da tradição. A necessidade oriunda da polêmica centra a sua afirmação na presença real e de forma alguma na consideração do preciso momento em que se realiza a consagração. Além disso, a bem da verdade, até um momento muito tardio as duas Igrejas, do Oriente e do Ocidente, nem sequer suspeitavam acaso estarem em desacordo mútuo sobre este último ponto. Por exemplo, nenhum dos dois principais agentes do Cisma do Oriente (1054), ou seja, nem Fócio (*m.*867), nem Miguel Cerulário (*m.*1059), demonstraram sequer pensar em apontar essa doutrina como uma divergência entre as duas Igrejas.

Além disso, uma vez terminada a polêmica iconoclasta, ou simplesmente amainada e colocada fora de perspectiva, o argumento do antítipo suspendeu, por assim dizer, a sua influência mais decisiva sobre a reflexão teológica, e o significado da verdadeira tradição patrística ressurgiu em diferentes ocasiões com a maior facilidade. Deste reaparecimento não é impossível encontrar vestígios mesmo nos autores iconófilos anteriormente citados, de modo que bem se pode sublinhar, nesta espécie de contradição inconsciente, a inconsistência e inconsciência mesmas do desvio por eles infligido ao ensinamento dos antigos. Daí, por exemplo, que Eutímio Zigabeno tenha também afirmado,

sem hesitação, por exemplo, que “é o Verbo que opera a consagração por meio de uma inefável operação” (*P. G.*, t. CXXIX, col. 668).

Fora isso, além dos muitos autores bizantinos se contentarem em atribuir a transubstanciação sem mais ao Espírito Santo, sem dizer se ela efetivamente ocorre na pronúncia das palavras da instituição ou da epiclese, encontramos facilmente vários textos onde essa atribuição *não* ocorre, e onde a referência à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, de modo ao menos implícito, como nos antigos doutores eclesiásticos, anda de mãos dadas com a crença na eficácia consacratória das palavras de Cristo. Assim é, por exemplo, no seguinte trecho da vida do monge Arsênio, segundo a recensão de Simeão Metafrastes (século X):

Embora antes fossem pão e vinho, são transformados no próprio Corpo e no Sangue de Cristo pela invocação das orações e pela fórmula sagrada, pela qual o Espírito Santo desce sobre eles; e isso de tal forma que sejam, em verdade, a Carne e o Sangue do Senhor Jesus que recebemos na Liturgia. “É por isso”, acrescentam os anciãos (que falavam a um monge tentado contra a fé), “que o sacerdote proclama, repetindo as palavras do Cristo, nosso Deus, cuja pessoa ele assume: ‘Isto é o meu Corpo, isto é o meu Sangue.’”

Esta afirmação de que as palavras da instituição são ditas pelo sacerdote *in persona Christi* encontra-se também no tratado litúrgico de Teodoro de Andida (séculos XI-XII), apesar das explicações um tanto quanto embaraçadas e embaraçosas que este autor dá a respeito da suposta virtude consacratória da epiclese: “Quanto ao que o sacerdote diz, ou seja, ‘Tomai e comei, isto é o meu Corpo’, não diz ele como se estivesse dizendo o próprio Cristo?” (*P.G.*, t. CXL, col. 456, cf. col. 417 e 448).

Uma afirmação idêntica sobre o sacerdócio de Cristo e da eficácia de suas palavras é repetida em vários dos trechos do comentário litúrgico atribuído a São Germano de Constantinopla (*m.730*), mas possivelmente posterior (*P. G.*, t. XCVIII, col. 388-389, 433 e 436-437). De fato, aí encontramos, mesmo de forma bastante clara, bem expressa a crença que concilia a ação de Cristo com a do Espírito Santo, o que constitui, conforme temos argumentado, o resultado final da tradição patrística pertinente a este ponto e, afinal, a verdadeira solução católica do problema da epiclese: o Cristo, além d’Ele mesmo o sacrifício, é o sacerdote do sacrifício; e a virtude de seu sacerdócio é o Espírito Santo (*ibid.*, col. 433).

João Phournés, um monge grego do século XII, que pertenceu ao grupo dos teólogos anti-latinos, deixou-nos uma carta em que

tratou de certas mudanças que ocorreram nos ritos da Divina Liturgia, especialmente naqueles referentes à Comunhão. Neste documento, exumado e publicado por Leão Alácio, tem-se um testemunho interessante cujo significado mais óbvio é que ele percebia nas formas da instituição a forma essencial da Eucaristia. Para deixar claro que as orações da Liturgia de seus dias eram já o fruto de uma certa evolução litúrgica, afirmou:

Quanto ao Pão Eucarístico, vemos os Apóstolos consagrá-lo ao simples proclamar destas palavras: “Este é o Corpo de nosso Senhor Jesus Cristo, que é partido por nós em remissão dos pecados”; e deste modo o fazem conforme aprenderam do próprio Mestre. Sendo assim, portanto, sem toda a série de ritos sagrados que hoje regularmente se realizam, compostos pela evocação dos oráculos proféticos, das predicções apostólicas e evangélicas, das orações que as precedem e que as sucedem.

Além desses testemunhos de autores bizantinos, cuja investigação verdadeiramente metódica poderia sem dúvida estender-se ainda muito mais, convém notar que a Igreja Siríaca não parece ter sido em qualquer coisa influenciada por São João Damasceno em relação à conclusão por ele tirada do uso litúrgico da palavra *antítipo*. Vê-se assim, de fato, João de Dara, bispo monofisita do século IX, ter declarado sem hesitação ou ambiguidade que as palavras que consagram o Corpo e o Sangue de Cristo são as palavras relatadas pelos Evangelistas e por São Paulo: “Este é o meu Corpo, este é o cálice do meu Sangue.”

Do mesmo modo, Dionísio bân Sâlibi, metropolita jacobita de Amida (*m.* 1171), afirmou com insistência que o sacerdote, no altar, não só representa Cristo, mas que o sacerdote aí faz as vezes do próprio Cristo, especialmente quando ele pronuncia em seu nome as palavras da instituição, “Isso é o meu Corpo”: “(...) Pois é ainda bem conhecido que ele (*i.e.* o sacerdote) está no lugar do Cristo e assume no sacrifício o seu lugar quando proclama: ‘Isso é o meu corpo...’” Essa repetição das palavras de Cristo pelo sacerdote testemunha ainda que é Cristo quem consagra no altar, como antes havia feito na Última Ceia:

Ele também pronuncia aquelas palavras que nosso Senhor disse no Cenáculo quando instituiu esse grande Mistério (*i.e.* da Eucaristia), para que por estas palavras se manifeste que é o próprio Cristo quem abençoa e

santifica as espécies que são colocadas no altar, por vontade do Pai e na ação do Espírito Santo, através das mãos do sacerdote, que materialmente traça as cruzes e pronuncia as palavras adequadas. Mas não é este mesmo quem ministra, mas Aquele que é invocado sobre as oblações desse Mistério é quem as consagra.

Estas frases parecem-me uma excelente fórmula para a solução católica da questão da epiclese e da consagração. Desta forma, quando chega ao comentário da epiclese, Dionísio bâr Sâlibi contenta-se em deter-se em explicar “porque o Espírito Santo desce sobre o pão e o vinho quando o Filho já se fez presente em pessoa” para consagrá-los. A resposta que dá é influenciada, como não poderia deixar de ser, pela doutrina cristológica que confessava, e não é outra senão a reiteração da analogia entre os dois Mistérios da Encarnação e da transubstanciação – mas não precisamos nos deter em esmiuçar aqui este ponto. Contudo, o seu pensamento sobre o momento da consagração, que é quando o sacerdote pronuncia na liturgia as palavras de Cristo, não pode ser posto em dúvida. Deve-se destacar ainda que o testemunho de Dionísio bâr Sâlibi é de extrema importância do ponto de vista da tradição siríaca, posta sua capacidade de síntese e boa aceitação no interior desta.

Por último, mencionemos Ebedjesu bâr Beriká, um dos últimos escritores efetivamente relevantes da literatura siríaca nestoriana (*m.*1318), metropolitano de Nísibe, sendo disso derivado o nome de Ebedjesu Sobense que por vezes lhe é atribuído, posto que a cidade de Nísibe foi designada como Soba em alguns dos documentos que podem ser datados do período de seu governo episcopal. Ao expor sua doutrina sobre a Eucaristia, este autor antes do mais recorda as palavras que o sacerdote repete ao altar: “Isso é o meu Corpo, isso é o meu Sangue... Fazei isso em memória de mim.” Depois acrescenta:

É, portanto, por este preceito que nos foi dado por nosso Senhor que o pão se transforma no seu sacratíssimo Corpo e o vinho no seu preciosíssimo Sangue (...). Ele (*i.e.* Jesus Cristo) tomou como matéria o produto do trigo e o produto da videira porque eles têm uma grande afinidade com o corpo e o sangue humanos. Quanto à forma, Ele a deu na sua palavra viva e vivificante e na descida do Espírito Santo sobre os mesmos dons...

Note-se bem o que pontua este autor: não é apenas em virtude da ordem reiterada por Cristo de renovar a sua Ceia que a consagração

se realiza, mas é pela mesma proclamação do mandato, ou seja, pela repetição litúrgica de suas próprias palavras pelos sacerdotes. Sem dúvida, a descida do Espírito Santo é mencionada aqui, como num grande número de outros textos significativos, orientais e ocidentais, mas tudo nos leva a pensar que se trata de indicar, se assim se pode expressar de forma adequada, o *como* do Mistério, e de modo algum de atribuir à epiclesse a eficácia consacratória já alcançada, segundo admite de modo quase unânime a tradição siríaca, pelas palavras da instituição em si mesmas. Além disso, não me parece temerário esperar que os numerosíssimos manuscritos siríacos ainda inéditos, à espera de conveniente edição e publicação, proporcionem-nos uma colheita ainda mais ampla de testemunhos favoráveis à doutrina católica sobre a forma da Eucaristia e permitam aumentar de forma significativa o conjunto de testemunhos, presente neste âmbito, que são explicitamente fiéis à tradição representada por São João Crisóstomo e Severo de Antioquia.

Aquilo que acabamos de afirmar sobre os escritores siríacos, também pode ser dito sobre muitos dos autores armênios. Foi assim que Chosrov, o Grande, bispo de Antzevatziq (*m.972*), apesar de algumas imprecisões à respeito da natureza e função da epiclesse, que podem ter enganado certo número de seus intérpretes, permaneceu fiel ao ensinamento de São João Crisóstomo, de quem chegou a citar expressamente o trecho, antes mencionado, da octogésima segunda homilia sobre o Evangelho de Mateus, conciliando da mesma forma a importância da epiclesse e do papel eucarístico do Espírito Santo com a eficácia consacratória das palavras da instituição.

Nersès de Lampron, no século XII, assumiu claramente a doutrina católica sobre a forma da Eucaristia; quando, em seu tratado *Sobre o Mistério da Divina Liturgia*, chegou a estas palavras que seguem <no Rito Armênio> imediatamente o relato da instituição: “E vós d’Ele recebereis o que vos é oferecido em tudo e por todos”, a elas fez o seguinte comentário:

Enquanto o sacerdote entrega o Mistério nas mãos de Deus Pai, ao mesmo tempo recebeu dele um sacrifício incruento e racional, que é também seu Deus e soberano; por isso acrescenta ainda em seguida: ‘Pois este dom que apresento às vossas mãos desde nossa corporeidade e de nossa humanidade, ó Senhor, é, por uma inefável geração, vosso divino Filho, Salvador nosso. E, como servos vossos que somos, na medida em que temos também como nosso isso que vos damos, perfilamo-nos junto de um



Deus que apresenta a mesma substância que vós. Por isso, gostaríamos agora que essa Pessoa divina, vosso Filho, através do qual rogamos, concedesse-nos a graça de transformar esta oblação em reconciliação convosco e santificação para todos nós.

Também Gregório de Tahtev, famoso polemista cismático do século XIV, apegado com fervor, até o excesso, a todas as tradições armênias, via-se como portador de plena razão em não ir contra elas professando a doutrina católica conforme expressa naquele momento sobre a forma da Eucaristia e afirmá-la da maneira precisa dos escolásticos. Ainda assim, podemos ler em seu *Livro das questões*, obra de ardente polêmica contra os católicos, a seguinte afirmação que não pode ser contradita por estes: “A forma de realização deste Sacramento quanto ao pão são as palavras ‘Isto é o meu Corpo’; e quanto ao cálice: ‘Isto é o meu Sangue, o Sangue da nova e eterna Aliança, dado para a expiação dos pecados’, e assim por diante, da forma já familiar.”

Teremos mais à frente a ocasião de apresentar outras provas da manutenção da tradição católica no referente a este ponto entre os armênios até tempos relativamente recentes. Mas devemos agora nos voltar uma vez mais aos gregos, para ver a opinião do Damasceno sendo levada às suas consequências mais extremas e, por ocasião das controvérsias medievais com os latinos, a teoria da epiclese consacratória surgir e se afirmar como divergência dogmática de algum relevo entre a Igreja Bizantina e a Igreja Romana.

#### *Apêndice IV: Sobre a teoria de Cabásilas (século XIV), a controvérsia do Concílio de Florença e os seus desdobramentos*<sup>25</sup>

A questão da epiclese não foi levantada durante o Concílio de Lião (1274), convocado para tratar da reunião entre as duas Igrejas <i.e. Bizantina e Latina>. Só foi necessário começar a movimentar-se ao redor dela no início do século XIV, e parece que a iniciativa da controvérsia deve ser atribuída a certos missionários latinos que permaneceram no Oriente durante o período das Cruzadas. Os missionários católicos notaram que os gregos atribuíam à epiclese a virtude consacratória, e atacaram-nos imediatamente por causa disso.

<sup>25</sup> Traduzido a partir de Vacant & Mangenot, 1913, ver. *Épiclèse eucharistique*, col. 256-261, destaques do autor. Como antes mencionado, este verbete é de lavra do Pe. Salaville. Detalhamento das referências documentais e bibliográficas pode ser obtido pela conferência do texto original.

É para eles, para estes *elementos latinos*, que procurou responder Nicolau Cabásilas (*m.c.* 1363), assim como um de seus sucessores mais célebres, Simeão de Tessalônica (*m.* 1429).

Esses dois autores, que foram também notáveis teólogos e liturgistas, reeditaram em suma, a teoria do Damasceno, explicando-a e agravando-a uma vez mais. Eles afirmam – e aí reside seu erro –, estar em conformidade com a tradição patrística na convicção de que as palavras da instituição, pronunciadas pelo sacerdote na Divina Liturgia, tem o valor de uma simples recitação recordatória. Acontece que essa recitação, em verdade, tem o poder consacratório conferido por Cristo aos seus sacerdotes, mas esse poder necessita ser fecundado pela oração da epiclese. A influência do Damasceno é visível nesse ensinamento que os seus sucessores dos séculos XIV e XV reiteraram e sustentaram, seguindo de perto o seu exemplo, baseando-se na leitura de certa passagem de São João Crisóstomo, por eles desviada de seu verdadeiro significado. De acordo com tais autores, as palavras da instituição e as preces que as precedem e seguem constituem a forma total, essencial e necessária da consagração. Mas isso só se completa depois da epiclese, de modo que, portanto, em última instância, é a epiclese que consagra. Desta epiclese, observaram, de forma acertada, a liturgia latina não está de forma alguma privada: a oração *Supplices te rogamus* tem essa função de acordo com o que sustentou Cabásilas, enquanto que, para Simeão, é a oração *Quam oblationem*, proferida antes da narrativa da Ceia do Senhor, que o faz; isso ocorre de modo que, em seu entendimento, não é a Igreja Latina que se opõe como um todo à sua crença, antes ao contrário; mas apenas *alguns latinos*, amigos da novidade (Nicolau Cabásilas, *Liturgiæ expositio*, c. XXVII-XXXII, *P. G.*, t. CL, col. 425-440; cf. XLVII, XLIX, LI, col. 469, 477, 481 e 485; Simeão de Tessalônica, *Exp. de divino templo*, n. 86 e 88, *P. G.*, t. CLV, col. 733-740).

No fundo, toda a argumentação a respeito de tal assunto elaborada por esses dois célebres polemistas gregos construiu-se sobre uma série de mal-entendidos. O ponto de vista litúrgico e o ponto de vista teológico confundem-se nela com frequência; portanto, a questão como um todo está aí mal colocada; e a resposta que em tal âmbito é dada, apesar da aparente precisão de certas fórmulas, apresenta, no geral, contudo, muitos elementos contraditórios. E é assim que não teríamos maior dificuldade em descobrir nas páginas destes dois autores bizantinos mesmo todos os princípios teológicos que logicamente conduzem uma mente sã à uma conclusão perfeitamente católica sobre o assunto em debate.

Cabásilas, por exemplo, afirmou claramente que é Cristo, na pessoa do sacerdote, quem oferece o sacrifício eucarístico (col. 428; cf. col. 469), sustentando a mesma ideia com alusão às palavras da instituição (especialmente col. 477), e é no mínimo intrigante encontrar na pena deste polemista anti-latino um conjunto de expressões e de raciocínios que vão diretamente à base da prova da tese católica. Podemos mesmo destacar uma ou outra passagem particular que peremptoriamente refuta Cabásilas pelo próprio Cabásilas. De fato, não poderíamos esclarecer melhor a distinção entre as orações proferidas pelo sacerdote em seu próprio nome e as palavras proferidas em nome do Cristo que ele representa do que esse autor, quando afirma que:

Embora seja Ele (ou seja, Cristo) quem realiza a ação sagrada, não atribuímos a Ele tudo o que ali é feito ou dito. O próprio ato de sacrifício e o seu efeito, ou seja, a consagração dos dons e a santificação dos fiéis, é só Ele mesmo quem opera. Mas as orações, invocações, súplicas e demais gestos e palavras que enquadram estas coisas essenciais são obra do sacerdote. Aquela é a obra do Senhor, esta é a de um de seus servos. Este reza e ora, aquele realiza e atende as preces e orações. É o Salvador quem doa, enquanto o sacerdote contenta-se em agradecer pelos dons que lhe são doados. O sacerdote apresenta as ofertas, o Senhor é quem as recebe. O Senhor, é bem verdade, também oferece, mas se oferece ao Pai, e oferece consigo estas oblações, que se tornam, afinal, Ele mesmo, quando se transformam em seu Corpo e em seu Sangue (c. XLIX, col. 477; cf. col. 481).

Ora, então os teólogos católicos não raciocinavam de outra forma, conforme vimos, para mostrar a validade da doutrina tradicional sobre a Eucaristia. Jesus Cristo, diziam, é sacerdote ao mesmo tempo em que vítima do sacrifício eucarístico. Sendo a consagração das espécies obviamente parte da essência do sacrifício, é, portanto, Jesus Cristo quem deve realizá-la através do ministério de cada sacerdote humano que fala em seu nome. Contudo, entre todas as palavras das orações que constituem a Liturgia, apenas as palavras da instituição podem ser pronunciadas *in persona Christi*. As outras orações, nas quais está incluída também a invocação do Espírito Santo, são proferidas pelo sacerdote em seu próprio nome e em nome da Igreja que ele representa, mas não diretamente em nome de Jesus Cristo. É, portanto,

pelas palavras da instituição pronunciadas pelo sacerdote que então reveste a pessoa de Jesus Cristo, e não pela epiclese, que se realiza a consagração. Inconsequente em relação a alguns de seus princípios antes apresentados, entretanto, Cabásilas declarou novamente depois do trecho antes transcrito, poucas páginas adiante, que a transubstanciação e o sacrifício são realizados no momento da epiclese (c. LI, col. 485).

Da mesma forma, Simeão de Tessalônica, em uma das passagens onde ele expôs de maneira mais explícita a sua teoria da epiclese, forneceu-nos uma fórmula excelente, que poderia servir como um resumo de toda a doutrina católica sobre esta questão: “Então já não é mais o homem que age, mas é o Cristo mesmo, no Espírito Santo, através do sacerdócio dos presbíteros” (*De templo*, n. 88, col. 737).

Ainda uma e outra vez, os outros princípios da doutrina tradicional e católica a respeito desse assunto, a saber, a cooperação eucarística das Três Pessoas Divinas e a analogia entre a Eucaristia e a Encarnação, são também claramente presentes na argumentação desses dois polemistas (Cabásilas, *Liturgiae expositio*, c. XXVIII; Simeão, *De templo*, n. 88, col. 736-737). Contudo, a explicação do Damasceno sobre o antítipo eucarístico <mencionado na Divina Liturgia de São Basílio>, assim como a controvérsia com os latinos, distorceu sua perspectiva e impediu-lhes de fazer uma serena aplicação desses princípios ao objeto do debate. Por outro lado, é justo e preciso lembrar, um tanto quanto em sua defesa, que os latinos a quem eles respondiam pareciam não ter se limitado a atacar apenas as opiniões teológicas derivadas da argumentação de São João de Damasco, mas pretendiam criticar diretamente a própria fórmula litúrgica da epiclese. Tal exagero deu uma boa oportunidade para que os dois polemistas bizantinos sublinhassem claramente o caráter epiclético de diversos ritos sacramentais de todas as formas conhecidas da liturgia cristã. Mas a distinção, claramente estabelecida por Cabásilas e, de forma equivalente, também por Simeão (op. cit., col. 736), entre as preces proferidas pelo sacerdote em seu próprio nome e as proferidas em nome de Cristo, deveria ter sido mais do que suficiente para trazer um completo esclarecimento e concordância sobre a questão. Constatamos, entretanto, que ela não fez tal coisa.

As contradições que acabamos de indicar na teologia de Nicolau Cabásilas e Simeão de Tessalônica, concernentes à forma da Eucaristia, evidenciam claramente que as ideias dos gregos sobre esse assunto eram bastante confusas, e que não era sem o sentimento de alguma dificuldade que procuravam conciliar o óbvio significado das palavras

da instituição com a sua compreensão tradicional de uma epiclesse bastante valorizada. Este embaraço irrompeu ainda mais visivelmente durante as discussões que tiveram lugar no Concílio de Florença (1431-1445). Os gregos foram então demandados a explicar-se a respeito da crença que mantinham no referente à questão da epiclesse e da consagração eucarística. De acordo com o que registrou Doroteu de Mitilene (*m.antes de jul.1444*), o historiador grego desse concílio, este pedido constrangeu os orientais, que decidiram, afinal, não levar a discussão adiante, porque reconheciam não ter ideias muito claras a respeito desse assunto (Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 1012).

Sem negar a eficácia das palavras da instituição, o seu apego à tradição litúrgica acabou por incliná-los à teoria do Damasceno. O metropolitano Isidoro de Kiev (*m.1463*) defendeu essa teoria no decorrer dos debates:

Digo que acreditamos que o que completa o mistério é a fala do Senhor, e acreditamos que a mesma voz do Senhor é a produtora das funções divinas; e não só essa fala é sempre repetida pelos sacerdotes, mas o Senhor mesmo cuida dos sacerdotes para que a voz que eles repetem seja repetida de modo adequado, de tal forma que seja a mesma voz da voz do Senhor. E, para ser desta forma, invoca-se o Espírito Santo e o sacerdote suplica que essa graça lhe seja concedida através do poder do Espírito Santo, ou seja, para que a fala que repete se torne tão eficaz como é a palavra do Cristo, nosso Deus. Sendo assim, acreditamos que a oração proferida pelo sacerdote é de caráter consumativo. Também, como se pode provar, que os discursos proferidos na celebração dominical têm a operação análoga às das sementes, porque sem as sementes não se pode produzir quaisquer frutos; e assim é a fala proferida na celebração dominical. Porém, onde a semente cai, ela precisa de outros instrumentos para germinar, crescer e frutificar, quais são os sacerdotes, os altares e as demais preces. Portanto, em suma, acredito que estamos de acordo convosco a respeito desse assunto (Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 1686-1687).

No entanto, o Cardeal João de Torquemada (*m.*1468) insistiu no questionamento dos orientais a respeito, com a finalidade de colocar a questão em seu verdadeiro terreno:

É necessário, como em toda a nossa agenda, que o ensino seja igualmente dado a todos os fiéis, especialmente aos mais simples, que podem questionar e ter dúvidas se as palavras dos santos que foram acrescentadas à Liturgia são outras palavras que fazem parte da substância da consagração, ou não, posto que se supõe que a consagração se realiza antes do mais com as palavras do Salvador. Ninguém deveria ficar particularmente comovido com o fato de alguém lhe afirmar que o que consta no missal foi composto pelas mãos de um grande santo; mas uma outra coisa é sustentar que tudo o que este santo consignou no conteúdo deste missal deve ser feito para a presentificação do Corpo e do Sangue de Cristo. De fato, não se pode acreditar que o bendito e venerável Basílio, ou qualquer outro dos doutores e mestres da Igreja, tenham dito validamente que é necessário para a presentificação do Corpo e do Sangue de Cristo qualquer outro conjunto de orações e preces além das palavras do próprio Cristo, nosso Deus.

O Papa Eugênio IV (*r.*1431-1447) falou no mesmo sentido, e, no entanto, foi depois da declaração proferida a respeito por este pontífice que Isidoro de Kiev empregou a linguagem do trecho que acima transcrevemos. Torquemada insistiu ainda outras vezes sobre qual era o verdadeiro cerne da questão, assim como sobre a necessidade de se chegar a um acordo sobre uma fórmula precisa a respeito da crença comum sobre a virtude consagratória das palavras de Cristo. O próprio Isidoro foi então conduzido pela vigorosa argumentação do cardeal ao verdadeiro ponto de vista dogmático, já que fez parte da comissão de seis teólogos orientais que, em 26 de junho de 1439, fez perante o papa e o imperador a seguinte declaração: “Estamos prontos para confessar publicamente que nós temos o mesmo entendimento de que apenas as palavras do Senhor consagram...”

Ora, o que parece é os gregos se renderam à luminosa precisão teológica de Torquemada, reconhecendo, através desta, que a doutrina católica conforme estava sendo formulada por este prelado estava bem

de acordo com a tradição à qual também eles aderiam, sem prejuízo, além do mais, de seu próprio uso litúrgico e ênfase na epiclese. E eles perceberam isso tão bem que afirmaram nunca ter acreditado em outra coisa, e pediram que um artigo referente a esse assunto em particular *não* fosse inserido no decreto de união, para não fazer pensar os incautos que alguma vez se tivesse disso duvidado:

Eles confessaram, depois de ouvirem e considerarem nossos argumentos, que sempre defenderam isso, ou seja, que a consagração decerto era feita apenas pelas palavras do Senhor. Foi instituído que isso deveria ser inserido como definição comum no decreto de união. Mas eles disseram que tal coisa era não só desnecessária, mas supérflua e danosa; ao contrário, se assim fosse feito, sua Igreja receberia o decreto como uma ignomínia, como se fosse uma afirmação de que até então tivessem defendido algo diverso disso. Portanto, como sempre estivemos em concordância quanto a esse tema, o assunto não deveria ser sequer mencionado no decreto, devendo aí constar apenas definições referentes àquelas coisas nas quais houvessem antes dúvidas quanto ao mútuo acordo. Desta forma, nosso Santíssimo Senhor acatou este pedido que lhe foi feito nessa audiência, para que não fosse levantada uma dúvida indevida a respeito de uma divergência que, de fato, nunca existiu.

Para aceitar que um comentário sobre o tema do momento da consagração não fosse inserido em algum dos artigos do decreto de união, entretanto, fez-se a condição de que, antes da sessão na qual este documento deveria ser aprovado e promulgado, os gregos recitassem, diante da assembleia geral, a mesma profissão de fé que foi recitada em audiência privada por seus seis delegados selecionados para tratar deste assunto com os latinos.

Essa condição foi realizada pela declaração solenemente lida por Basílio Bessarião (*m.1472*) em nome de todos os gregos presentes na sessão plenária de 5 de julho, texto que já citamos na abertura mesmo desse artigo. Para sublinhar a extraordinária importância de tal declaração, o papa simplesmente lhe acrescentou as seguintes palavras:

Bem compreendemos e nos regozijamos naquilo que foi dito pelo nosso venerável irmão niceno; e, embora não houvesse em nossa mente nada além

dessa mesma definição e convicção, foi por demais agradável ouvir o que foi de viva voz reafirmado neste momento, porque é esse o ensinamento do bendito São João Crisóstomo e de tantos outros santos hierarcas que o precederam e sucederam, e é esse o ensinamento que foi e sempre será seguido pela Igreja de Roma. Sim, agradável e grata circunstância é ouvir tais palavras, para que todos aqueles que talvez pensassem ser certo algo diverso disso possam ter certeza da boa opinião desses nossos correligionários.

Assim sendo, a Igreja Grega reconheceu inequivocamente, em Florença, a doutrina de São João Crisóstomo como a verdadeira doutrina tradicional, posição à especial defesa da qual Bessarião, pouco tempo depois, dedicou seu tratado *De Sacramento Eucharistiae* (P. G., t. CLXI, col. 494-525). Marco Eugênicio, metropolitano de Éfeso (m.1444), parece ter sido o único a protestar contra esta profissão de fé. Feroz oponente da união proclamada em Florença, publicou logo após o concílio um pequeno volume contra o qual o de Bessarião foi dirigido, e cujo título basta para resumir a doutrina que sustenta: *De como não é só a recitação das palavras do Senhor capaz de consagrar os divinos dons, mas verdadeiramente as orações e bênçãos proferidas pelo sacerdote, em virtude da ação do Espírito Santo* (P. G., t. CLX, col. 1080-1089). Ele retomou e mais uma vez aprofundou a tese de Cabásilas, mas de uma forma marcadamente mais exclusiva, e empregando um tom acintoso onde não se pode deixar de discernir o efeito de uma evidente má fé.

Sendo assim, depois de ter afirmado que “a palavra do Senhor não opera sem o sacerdote, nem sem altar”, e que, da mesma forma, “ela necessita das preces, das invocações, das orações e das bênçãos, em virtude das quais desce o Espírito Santo, que realiza tudo nos Sacramentos” (col. 1088), ele estabeleceu à sua própria maneira um paralelo entre os ritos da missa oriental e os da missa latina. A descrição que fez desta última dará uma ideia de sua sinceridade:

Entre os latinos, o padre recorda, ele também, sob a forma de narrativa, as palavras do Senhor, que Ele mesmo deu a ordem de recordar, dizendo: “Tomai e comei, tomai e bebei, fazei isso em memória de mim.” Mas não realiza nenhum outro rito sagrado, assumindo, de fato, que a simples recitação dessas palavras é suficiente para a consagração e o sacrifício eucarísticos. Depois, toma esse pão ázimo (...) segurando-o por



uma de suas extremidades, eleva-o, parte-o e coloca uma de suas partes dentro do cálice; o resto, coloca em sua boca, mastiga e engole; toma consigo o cálice, bebe-o todo do mesmo modo, e pede o beijo da paz aos diáconos que o assistem, sem dar nada a ninguém, esse que se orgulha tanto das palavras que pronunciou: “Tomai todos e comei, tomai todos e bebei.” Não trairá isso uma manifesta contradição com as explicações das liturgias que nos foram transmitidas, com as palavras do Senhor e com as próprias palavras orgulhosamente pronunciadas por essas pessoas? E depois disso têm ainda a audácia de nos censurar por nossos costumes, que são conforme os ensinamentos dos Santos Padres, de pretender interferir neles e reinterpretá-los a seu modo? (col. 1089).

Depois disso, explicou a problemática do mesmo modo que Cabásilas, ou seja, distorcendo como esse seu antecessor o sentido óbvio da passagem de São João Crisóstomo tão mencionada por eles, e terminou exclamando: “Se estas razões não podem convencer tais homens de temperamento beligerante, é que são eles dignos de piedade pela sua dupla ignorância e pela profundidade da dureza de seus corações” (col. 1089). § Tais citações são úteis para se ter uma ideia do caminho percorrido desde São João Damasceno, e mesmo desde Nicolau Cabásilas e Simeão de Tessalônica. O desvio da doutrina tradicional, tendo permanecido durante muito tempo como algo inconsciente, gradativamente se tornou claro e se constituiu em mais um pretexto litúrgico e teológico pra manter a separação da Igreja Bizantina em relação à Igreja Romana.

Uma vez que essa posição foi trazida à luz e assumida, em geral se tendeu a mantê-la. Limitar-nos-emos a apontar os documentos oficiais ou confissões de fé que testificam essa circunstância. A doutrina da consagração apenas pela epiclese foi formulada como ortodoxa nas cartas do Patriarca Jeremias II aos luteranos alemães (1576-1581); na confissão de fé de Pedro Moguila (1642) – ou pelo menos na tradução grega deste documento, porque o original em latim redigido por esse célebre Metropolita de Kiev afirmava claramente a doutrina católica; no material referente às assembleias eclesiásticas da Pequena Rússia, apresentado por Eudoxiu Hurmuzachi em seu volume de *Documentos sobre a história dos romenos* (1882); na declaração dos gregos ao Marquês de Nointel (1671); nas atas do Sínodo de Jerusalém (1672); na confissão de fé de Dionísio IV, Patriarca de Constantinopla (1672); na do Patriarca

Crisanto, aceita pelo Sínodo de Constantinopla em 1727; e, enfim, na resposta patriarcal e sinodal da Igreja de Constantinopla à encíclica do Papa Leão XIII (r.1878-1903), sobre a união entre as Igrejas, de 1894. Citemos este último documento para mostrar de que ângulo a atual Igreja Ortodoxa (*i.e.* do início do século XX) vê a questão:

A Igreja dos Sete Concílios Ecumênicos, Una, Santa, Católica e Apostólica, admitiu sempre que as oblações sagradas são consagradas depois da prece de invocação ao Espírito Santo, pela bênção do sacerdote, conforme atestam também as antigas liturgias de Roma e das Gálias. Mas nisto também a Igreja Papal posteriormente introduziu inovações, ao admitir de modo arbitrário que a consagração das sagradas oblações ocorre no momento em que são pronunciadas as palavras do Senhor: "Tomei e comei, este é o meu corpo; tomai e bebei, este é o meu sangue" (constante em *Verdade Eclesiástica*, Constantinopla, 1895, t. XV, p. 244, pt. χ).

No entanto, apesar da clareza desses documentos oficiais, a teoria de Cabásilas e de Marcos de Éfeso estava longe de ser universalmente recebida entre os gregos até pelo menos o século XVII. Além de um certo número de autores dos quais poderíamos citar testemunhos favoráveis à doutrina católica, várias respostas, também oficiais, provocadas pelo Marquês de Nointel, pelo Senhor de Lilienthal e por outras pessoas interessadas a respeito das crenças eucarísticas dos orientais, para se opor aos protestantes, pronunciavam-se sem hesitação no sentido do reconhecimento da eficácia consagratória das palavras de Cristo. Embora surjam apenas incidentalmente durante as fórmulas voltadas diretamente para a afirmação de uma fé comum na transubstanciação, tais atestações não são menos interessantes, nem menos importantes. Enquanto esperamos que sejam publicadas nos volumes suplementares programados à coleção de Mansi, encontraremos parte dessas peças, pelo menos traduzidas, no volume a *Perpetuidade da Fé*, editada por Migne, como apêndice ao fim dos t. I e II. Limitemo-nos aqui a mencionar, de modo particular, a profissão de fé de Paísios Ligaridès, metropolitano de Gaza (*m.*1678), de 8 de novembro de 1666, *op. cit.*, t. I, col. 1211 e 1212; a declaração do Sínodo de Chipre, de abril de 1668, *ibid.*, col. 1251; a comunicação do patriarca grego de Antioquia, Macário ibn al-Za'im (r.1647-1672), de 20 de outubro de 1671, t. II, col. 1236; e de seu sucessor, Neófito de Quios (r.1673-1682), de 3 de maio de 1671, *ibid.*, col. 1249.

## Apêndice V: Uma inovação litúrgica em Alexandria em 1702<sup>26</sup>

O Sr. Manuel Gédéon inseriu em sua coletânea de atos patriarcais dois textos ligeiramente diversos de uma carta remetida, em 1702, pelo patriarca grego de Constantinopla a seu colega de Alexandria, Gerásimo II Palladas. O erudito cartulário do Phanar contentou-se a princípio em reproduzir o texto anteriormente já publicado, em 1804, no volumoso *Epistolarion* da Gráfica Patriarcal, e, em 1879, entre as *Cartas de Alexandre Mavrocordatos*, publicadas em Trieste. Ele então atribuiu a epístola a Calínico II. Este prelado, que já havia ocupado o trono patriarcal em 1688, depois o fez novamente de 1689 a 1693, e ocupou-o ainda uma terceira vez de julho de 1694 a 8 de agosto de 1702, data de sua morte. Entretanto, o códice n. 11 da Biblioteca do Sílogo Literário Grego, em Constantinopla, contém outro texto desta mesma carta. Aí sua autoria é atribuída ao Patriarca Gabriel III, que governou a *Grande Igreja* de 30 de setembro de 1702 até novembro de 1707, quando faleceu. O ano de 1702 pode ser claramente lido ao fim deste documento.

Considerando-se o segundo semestre de 1702, que testemunhou o fim do patriarcado de Calínico II e o início do patriarcado de Gabriel III, pode-se aventar a possibilidade de que a referida carta tenha sido preparada pelo primeiro, mas tido sua redação final realizada pelo segundo. De resto, toda a diferença entre as duas versões preservadas do escrito consistem apenas em variantes literárias de cunho mais ou menos cosmético: o texto manuscrito do Sílogo utiliza certas formas que remetem claramente à língua falada, enquanto o do *Epistolarion* e das *Cartas de Mavrocordatos* emprega de forma uniforme às expressões daquilo que concordamos em chamar de norma culta do idioma, incorrendo mesmo em certos preciosismos. Este último escrito, por outro lado, inicia-se de forma bastante abrupta, abordando sem preâmbulo o assunto que deu origem à carta. Já o manuscrito do Sílogo começa com um prólogo geral cheio de formalidades, que está muito mais de acordo com o estilo comum deste tipo de documento.

Quaisquer que sejam esses dois textos e as diferenças que apresentem entre si, contudo, é univocamente um mesmo assunto que é a sua motivação e tema. Na epístola, o Patriarca do Phanar culpa o seu colega alexandrino por ter introduzido, no seio da Igreja a seu

---

<sup>26</sup> Traduzido a partir de Salaville, 1911, destaques do autor. Detalhamento das referências documentais e bibliográficas pode ser obtido pela conferência do texto original.

cuidado, uma grave inovação na celebração da Divina Liturgia, no momento mais solene do sacrifício, ou seja, na Consagração. Gerásimo e os membros do seu clero então já não pronunciavam em voz alta as palavras da instituição eucarística: “Tomai todos e comei, isto é o meu Corpo. Tomai todos e bebei, este é o cálice do meu Sangue...” E ele, pelo contrário introduziu a prática de recitar em voz alta a epiclese – a oração ao Espírito Santo – que se segue <no Rito Bizantino> à narrativa da Última Ceia.

Ao que parece, o Patriarca de Alexandria foi levado a esta dupla medida, em ruptura ao uso litúrgico tradicional, pelo seu desejo de protestar e proteger os fiéis, segundo afirmou, contra a crença dos latinos de atribuir eficácia consacratória às palavras de Jesus Cristo e não à epiclese. Entretanto, esta notícia, transportada de Alexandria para Constantinopla, causou grande comoção nos meios eclesiásticos. O Metropolita da Líbia, de passagem pela capital, foi interrogado sobre esse assunto e confirmou o fato. Foi então que o Patriarca Ecumênico se dirigiu a Gerásimo II com severos protestos. De acordo com o que declarou em sua epístola,

Tal inovação no rito eucarístico é totalmente inadequada. Por isso é preciso fazer cessar desde agora este uso e ordenar a todos os sacerdotes sob sua jurisdição que voltem a celebrar segundo a ordem antiga e tradicional da Igreja, pronunciando em voz baixa a invocação do Espírito Santo e em voz as palavras de Cristo.

E, logo em seguida, acrescenta rápida e firmemente Gabriel III:

Isto não nos impede de acreditar na virtude consacratória da epiclese, mas devemos manter um respeito sagrado e contínuo pela prática tradicional, que remonta aos Apóstolos e ao próprio Salvador. De fato, Jesus teria primeiro consagrado com uma bênção silenciosa, e só então pronunciado as palavras relatadas pelos Santos Evangelistas.

E é nesse argumento que o Patriarca do Phanar baseia o uso tradicional de recitar em voz alta as palavras da instituição e a epiclese em voz baixa, mesmo estando encadeadas na Liturgia Bizantina de forma diversa do que consta no texto dos Evangelhos.

Ora, este não é o lugar para emitir juízo crítico sobre as opiniões mencionadas. O objetivo desta nota é simplesmente resumir o

documento histórico que nos fala sobre essa inovação alexandrina e a recepção que ela teve em Constantinopla. Neste sentido, ciente de então ainda possuir uma real autoridade sobre seus colegas, que os seus sucessores, entretanto, perderam, Gabriel III termina a sua carta num tom de severidade e quase de ameaça:

Vossa Beatitude deve manter inabalável a antiga tradição e pôr fim à inovação indevidamente introduzida. Caso acredite ser a vós permitido continuar com tal coisa, então a Sé Ecumênica se verá instada a mais uma vez realizar o cumprimento de seu dever, pois recebeu, entre outros, a obrigação e o privilégio de governar e dirigir todo o povo cristão no caminho certo da observância dos dogmas da Igreja, das suas ordenanças e de suas antigas tradições, assim como de supervisionar e repreender com todo o rigor todos aqueles que disso se desviam.

Seria interessante conhecer a resposta do Patriarca de Alexandria assim admoestado por Gabriel III. Talvez algum dia o exame dos documentos nos revele tal coisa. Entretanto, de toda forma parece-nos útil assinalar esta intervenção do Phanar num caso da Igreja de Alexandria nos primeiros anos do século XVIII.

