

Eucaristia e Confissão de Pecados — Algumas Perguntas¹

Romeu R. Martini

Por que Perguntar?

No início desta década lançou-se às comunidades da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) o convite para que se ocupassem do tema *renovação litúrgica*. À medida que essa reflexão avança, especialmente através dos cursos com equipes de liturgia, observa-se que, entre outras, a compreensão e celebração da Santa Ceia precisam ser revisadas. Afinal, boa parte das comunidades conhece e segue um modelo de celebração de santa ceia de certa forma peculiar: tem uma ordem litúrgica, acontece algumas vezes por ano, destina-se a quem foi confirmado, é predominantemente um momento marcado pela seriedade, beirando a tristeza. Quem de nós não aprendeu desde criança que a santa ceia lembra a crucificação de Jesus; que é momento de confessar ou de “pagar os pecados”, de pedir perdão a Deus? Mas será que o sentido da santa ceia se resume a isto? Aliás, por que a expressão “santa ceia”, se, como ainda veremos, nas origens do culto cristão prevaleceu o termo “eucaristia” (ação de graças)? Não seria oportuno revisar a relação entre santa ceia e confissão de pecados?

A *Ordem do Culto aos Domingos e Dias Festivos*² contém no início, antes das leituras, uma *confissão de pecados*. No bloco da liturgia da santa ceia, chama a atenção que, da *oração eucarística*³, resta tão-somente a narrativa da instituição, embora a celebração queira expressar louvor, atualização da vida, morte e ressurreição de Jesus, invocação do Espírito Santo, culminando com a doxologia final. E essa narrativa tem por base o texto de Mateus 26.26-28. Por isso, afirma que o sangue é derramado “para a remissão de pecados”. Ademais, numa oração que precede a *distribuição*, enfatiza-se: “Livra-nos de todos os pecados e de todo o mal”. Na oração após a distribuição, o agradecimento é “por nos teres aliviado por meio de Tua dádiva salutar”.

O que diz a liturgia do *Manual de Ofícios da IECLB*⁴? No início da liturgia intitulada “Confissão e Santa Ceia” o acento está na confissão de culpa e no entendimento de que na eucaristia celebra-se o perdão recebido de Deus. Basta observar o título. Depois, a dupla confissão de culpa colocada antes da narrativa da instituição corrobora o que anuncia o título. Inicialmente, todos são convidados a confessar o pecado: “Eu, pobre e mísero homem...”. A seguir, retoma-se a

mesma idéia em forma de pergunta: “Para que vós mesmos façais essa confissão, pergunto-vos: Reconheceis os vossos pecados...?”

Tudo isso, todavia, não significa que as palavras que permeiam essa liturgia estejam reduzidas à questão do perdão de pecados. Na ordem litúrgica do *Manual do culto*, antes da narrativa da instituição, ora-se o Pai-Nosso. Portanto, entre outros, pede-se pelo pão de cada dia. Na oração que antecede a distribuição, o pedido é que Deus ajude “para que permaneçamos fiéis aos Teus mandamentos”. A oração de agradecimento após a comunhão diz: “Une-nos sempre mais em amor fraternal, como membros do corpo, cuja cabeça é Jesus Cristo”. Na ordem proposta pelo *Manual de ofícios*, há igualmente indicadores — embora poucos — da dimensão comunitária da eucaristia. Consta na exortação: “Sede comunicativos e amáveis para com todos os homens. Acolhei-vos uns aos outros, como também Cristo vos acolheu. Perdoai como vos é perdoado”.

Outras ordens litúrgicas sugeridas no *Manual do culto* seguem essa mesma linha. Analisando-as, percebe-se a ênfase na compreensão da santa ceia como momento de pedir perdão a Deus, sem que estejam ausentes outros aspectos. Numa dessas ordens litúrgicas roga-se, em oração: “Dá que vivamos fraternalmente (...); aumenta o amor”⁵. Noutra, o enfoque é muito forte na súplica pelo perdão de Deus. “Desvia de nós o castigo que merecemos por causa dos nossos pecados; (...) e por teu amor perdoas os nossos pecados e transgressões”. Numa exortação dirigida à comunidade, afirma-se: “Visto que tendes a intenção de comparecer à Ceia do Senhor (...) a fim de participardes de verdadeira fé e sincera penitência”. “Nosso Senhor dá, nesta Ceia, perdão de pecados, vida e santificação àquele que crer”⁶. Em outros tantos momentos, o pedido de perdão a Deus vem acompanhado da admoestação ao amor mútuo. “(...) reconhecem seus pecados (...) perdoando de coração, façamos o bem a todos”⁷. “Que reconheçamos o nosso pecado (...) para que nos amemos mutuamente, perdoando-nos uns aos outros”⁸. Noutra parte ainda questiona-se a comunidade: “Tendes procurado o vosso irmão, ao qual causastes dano ou qualquer mal? Perdoastes...? Credes que Deus vos confirmará o Seu perdão na Santa Ceia?”⁹

Resumindo: não há como duvidar de que essas ordens litúrgicas acentuam que santa ceia é momento de confessar pecado e receber perdão de Deus. Todavia, não se pode negar que haja indicadores claros da dimensão comunitária. Mas será que isso é percebido pelas pessoas que participam do culto? Ou uma certa “pieidade eucarística” impede tal percepção? A Igreja queria que essa dimensão comunitária fosse conhecida e celebrada, no mínimo, da mesma forma que a confissão de culpa? Nesse contexto, qual é o peso da narrativa da instituição da santa ceia conforme Mateus?

Olhando para as Fontes

Essas questões requerem que se olhe para os testemunhos bíblicos. Em Atos, “partir do pão” (*te klasei tou artou*) era momento de alegria, oração, ensino da Palavra, encontro comunitário, partilha de alimentos e até de bens (At 2.42-46). Na Primeira Carta aos Coríntios, o relato da “ceia do Senhor” (*kyriakon deipnon*, 11.20) aparece num contexto de conflitos na comunidade. Havia um problema em relação à partilha de alimentos com quem deles necessitava para viver (1 Co 11.17-34)¹⁰. Nos evangelhos encontramos o relato do último momento em que Jesus esteve com seus discípulos para celebrar a Páscoa. Neste encontro aconteceu o que depois foi chamado *instituição da Ceia* (Mt 26.26-30; Mc 14.22-26; Lc 22.14-20)¹¹. João, de modo diferente, descreve o lava-pés, ocorrido naquela ceia, “antes da festa da Páscoa” (13.1-11).

Comparando os relatos bíblicos com a compreensão e prática básicas que a Igreja (inclua-se aqui, em princípio, todas as pessoas que integram a IECLB) acalenta acerca da santa ceia, e que está refletida nos manuais, algumas questões chamam a atenção. (a) Mateus é o único texto segundo o qual Jesus teria dito, depois de oferecer o cálice: “para remissão de pecados” (26.28). (b) João, ao apresentar o relato do lava-pés em lugar da *instituição*, mesmo emoldurando esse encontro com a Páscoa judaica e a indicação do traidor Judas (13.21s.), parece dar sua interpretação ao sacrifício de Jesus na cruz. (c) Os quatro evangelhos apresentam o acontecimento da última ceia de Jesus num dos instantes mais tensos de sua peregrinação terrena: na véspera de sua crucificação, na hora da indicação do traidor. (d) Em Corinto, Paulo reafirmou à comunidade o que ele recebeu do Senhor (1 Co 11.23) para contestar uma prática religiosa à qual se atribuía o nome de “ceia do Senhor”. O apóstolo negou a autenticidade de tal ato. Por quê? Porque, segundo ele, a ceia do Senhor, do jeito que era celebrada em Corinto, estava desvinculada do compromisso da partilha do pão com aquelas pessoas que careciam desse gesto para poder viver (11.21). (e) Jesus não se reuniu só nessa vez para realizar uma refeição. Ocorreram muitas outras refeições. Jesus comeu na companhia de pessoas aparentemente sem valor, desprezadas (Lc 15.1-2). Ele saciou a fome de uma multidão (Mc 6.30-44). Será que essas informações não jogam alguma luz sobre o significado da nossa chamada santa ceia? Por que, nas ordens litúrgicas acima arroladas (exceto as exortações que perguntam pelo restabelecimento de relações com “o irmão”), a santa ceia não é vinculada de uma forma mais explícita a fatos semelhantes aos que as comunidades primevas experimentaram, segundo as narrativas de Atos ou de Coríntios? Nessas ordens litúrgicas, onde está a dimensão da comunhão implícita na ceia do Senhor (1 Co 10.16-17)? Onde fica o desafio da partilha de alimentos (1 Co 11.21-22), daquele pão que excede o mínimo necessário para, junto com o cálice, celebrar a presença real de Cristo?

Além dos relatos de Atos, de Paulo e dos evangelhos, a prática de culto,

também a eucarística, das primeiras comunidades cristãs ajuda a entender melhor o que aqui se está perguntando. Daí que, num próximo momento, vamos tratar da *estrutura do culto dos cristãos na sua origem* e como nele se articulavam eucaristia, confissão de pecados e dimensão comunitária.

Com Gregory Dix pode-se partir do princípio de que a liturgia de Jesus foi um serviço voluntário, expresso no seu *anúncio e sacrifício*¹². O texto de Marcos 3.1-6 resume muito bem tal afirmação. O que Jesus fala, ele também celebra, ou vice-versa. E esta coerência vai custar-lhe a vida (v. 6). Segundo Dix, a Igreja nada mais fez do que seguir o propósito de Jesus. Na *synaxis* (o encontro para a leitura da Palavra, interpretação e oração), a Igreja proclamou o evangelho e testemunhou sua verdade. Na eucaristia (cuja estrutura em traços gerais compreendia: saudação mútua entre quem preside e a comunidade; beijo da paz; ofertório; oração eucarística; fração; comunhão; despedida¹³), ao apresentar pão e vinho, a Igreja dos dois primeiros séculos entendia estar assumindo as conseqüências advindas dessa proclamação¹⁴. É por isso que os cristãos levavam pão e vinho para o seu culto eucarístico e os apresentavam (*profero*: carregar para a frente, daí “ofertantes”) no ofertório¹⁵. Nessa oferta, auto-oferecimento, estava implícita a compreensão de se estar *fazendo* algo (mas num sentido absolutamente oposto ao que Lutero combateu no seu tempo!), a *ação eucarística*: ofertar-se a si próprio, como Paulo pediu em Romanos 12.1.

Ao descrever o significado dessa *ação eucarística* da Igreja, onde cada ordem — também a dos leigos, os iniciados na fé — desempenhava uma função insubstituível, Dix afirma que o desejo de participar da “ação corporativa da eucaristia” era o que movia os cristãos a correr os riscos de se reunir. É nessa ação corporativa que os cristãos sentiam que podiam realizar sua tarefa de oferecer-se a Deus da forma como Cristo mesmo se ofereceu. Por isso, vinham para *fazer* alguma coisa¹⁶. Eucaristia é, assim, “primariamente uma ação, nossa obediência à ordem do nosso Senhor: ‘fazei isto’”¹⁷. Portanto (mesmo sendo assunto para outra abordagem), fique sublinhada aqui essa compreensão original e bíblica do sacrifício: ele é uma ação-resposta ou re-ação muito consciente e responsável à ação originária, fundante, desafiadora e comprometedora, realizada por Cristo.

Para que a *ação corporativa* de fato fosse realização do corpo comunitário, o *soma tou Christou* (1 Co 10.16), os cristãos, especialmente durante os dois primeiros séculos, davam grande valor ao gesto da paz, respectivamente gesto da reconciliação. Analisando-se Didaqué IX, X e XIV (final do séc. 1, início do séc. 2), percebem-se evidências de que o ensino desse livro aponta o desafio da *comunitariedade* nos primeiros grupos cristãos. E ela era perpassada pela reconciliação. Já para fundamentar “o caminho da vida”, utiliza-se o duplo mandamento do amor (I,2)¹⁸. Feliz é considerada a pessoa que *dá*, ao invés de pedir (I,5). Mais adiante, na mesma linha, idéia semelhante reaparece (IV,7), com o pedido expresso: “Não rejeite o necessitado” (8). Pede-se que a orientação da palavra do Senhor seja buscada “na companhia dos fiéis” (IV,2) e que estes “reúnam-se com

freqüência” (XVI,2). Há repetida ênfase na exortação de que não se “provoque divisão” e se busque a reconciliação (IV,3); que as faltas sejam confessadas (14); que o sacrifício seja oferecido somente depois da reconciliação (XIV,1,2), inclusive pela mútua correção (“Corrijam-se mutuamente, não com ódio, mas com paz”, XV,3).

Mateus, que usa a expressão “para a remissão de pecados”, na narrativa da instituição da ceia do Senhor, também afirma em outro momento: “Se, pois, ao trazes ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta [!], vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e, então, voltando, faze a tua oferta” (5.23-24). Não pode ser esta uma indicação eloqüente da relação existente entre a oferta, a parte central da ação eucarística dos primeiros cristãos, e a reconciliação, a constante busca do restabelecimento da unidade entre as pessoas da comunidade¹⁹?

Com o crescimento numérico da Igreja e, em conseqüência, com a diminuição das exigências para dela participar (desaparece a figura do catecúmeno, p. ex.), o culto eucarístico deixou de ser o encontro privado, dos iniciados plenamente na fé, e tornou-se público. Os participantes abandonaram a prática de apresentar sua oferta, i. é, a si próprios, ao serviço para Deus²⁰. Se antes a eucaristia era destinada às pessoas plenamente iniciadas na fé, segundo Dix, entre 400 e 500 d.C. estabeleceu-se definitivamente a fusão entre *synaxis* e eucaristia²¹.

Outra conseqüência do crescimento nominal da Igreja foi a adição, numa primeira fase, de elementos litúrgicos à estrutura original da eucaristia (entre o final do séc. 2, estendendo-se até os sécs. 7-9). Por exemplo, quando a Igreja reunida para a eucaristia não mais realizava a ação eucarística, o ofertório, tornou-se necessário explicar o que estava acontecendo. Por isso surgiu, já no final do séc. 4, a oração do ofertório. Tinha ela a função de *dizer* o que era o ofertório. A Igreja pré-nicena não o precisava dizer, pois ela *fazia* o ofertório²². A partir do séc. 4 também surgiram as “orações especiais em preparação para o ato individual de receber a comunhão”²³. Elas tiveram influência decisiva na instituição da confissão de pecados na Idade Média.

A Igreja sofreu ainda outras influências. Segundo escreve A. Schmemmann, a partir da tradição das religiões místicas e do cerimonial da corte, o culto teve cada vez mais uma *natureza dramático-ritual*. O culto passou a ser a apresentação de um drama, pois, para a religião mística, o fundamental é a “fé no poder salvífico e santificador da representação, fé no ato cúllico em si”²⁴. Essa concepção dramática veio acompanhada de um sistema complicado de entradas, saídas, procissões, símbolos²⁵, prostrações e inclinações. E tal complexo tornou-se, de maneira gradativa, expressão do “conceito asceticamente penitencial do culto”²⁶.

Mas nesse processo também contribuiu o *monasticismo*. A partir dos sécs. 5/6, “os monges (ao retornarem às cidades) tornaram-se instrutores, conselheiros espirituais e professores do povo e igualmente guardiães da ortodoxia”. Daí sua

influência direta na liturgia²⁷! E a compreensão individualista da eucaristia foi, em grande parte, determinada pelo monasticismo. Em sua cela, o monge recebia o pão eucarístico como alimento e ajuda para enfrentar a luta contra as tentações do diabo. Via-se a comunhão como “um ato individual, relacionado às necessidades individuais ou estado espiritual privado do crente”²⁸.

A estrutura original da eucaristia permaneceu. Todavia, entre os sécs. 9 e 12, estendendo-se até os sécs. 16 e 17, novos elementos foram adicionados, por uma “tendência inovadora dos clérigos”. Segundo Dix, surgiu nesse período uma propensão cada vez maior a fazer *orações de preparação* para a eucaristia. Tudo começou com a oração privada do celebrante (e assistentes) na sacristia. “Deslocou-se a ênfase da ação corporativa para os sentimentos e pensamentos subjetivos individuais sobre essa ação”²⁹. “Para a piedade da Igreja primeva a liturgia corporativa em si representava a essência da devoção e a ação corporativa sua expressão”. Já nos sécs. 15 e 16 essa piedade individualizada e individualista ocupou o lugar da oração eucarística e foi fundamental no aparecimento das *missas ouvidas*³⁰. A marca da liturgia eucarística desse terceiro período (sécs. 9 a 16) é o processo de acumulação de *extras meditativos* ao redor da eucaristia, que substituíram a ação litúrgica original³¹.

No transcorrer dos séculos, a compreensão e prática da eucaristia ficaram cada vez mais reduzidas. A eucaristia tornou-se quase sinônimo de ocasião para confessar pecados e para receber o perdão de Deus. E isso teve ainda outra fonte de influência: *a prática da penitência e da confissão de pecados*³².

Penitência e Confissão de Pecados

Para Hermann Lins, embora não exista no Novo Testamento uma fórmula de penitência e confissão, encontramos nele procedimentos que serviram de base para sua posterior instituição. Jesus perdoou pecados (Mt 9); ele chamou ao arrependimento (Lc 5.32); deu poder aos discípulos e à comunidade para agir de forma semelhante (Tg 5.15,20). Por isso, a ausência relativa da confissão (*Beichte*) não significa necessariamente a inexistência de uma prática de reconciliação. Mas o ato apropriado pelo qual se celebrava o perdão que Deus concede foi o batismo. O batismo acontecia de uma vez por todas “para a remissão de pecados”. E nesse chamado ao arrependimento (*metanoia*) estava implícito o compromisso de nova postura na relação entre as pessoas (Lc 3.11-14)³³. Portanto, na origem da Igreja, reconhecia-se o chamado para o arrependimento como parte essencial do evangelho. Esse arrependimento tinha dimensão vertical e horizontal. E a Igreja cristã vinculou o rito do arrependimento ao batismo. Entretanto, não houve, no início, uma prática organizada de penitência. As comunidades dos dois primeiros séculos não conheceram uma disciplina penitencial ordenada e explícita³⁴. Então, como a prática da penitência foi institucionalizada na Igreja?

Para José A. da Silva, “três regimes penitenciais se sucederam” no decorrer da história do cristianismo. O *primeiro*, denominado “penitência canônica”, estendeu-se das origens do cristianismo ao fim do séc. 6. Sua prática estaria resumida em Tiago. “Confessai, pois, os vossos pecados uns aos outros, e orai uns pelos outros, para serdes curados” (5.16), quando “os fiéis faziam acusação de sua culpa uns aos outros em alta voz”. Isso está de acordo com o que diz a Didaqué (100 d.C.): “era um reconhecimento de culpa, na presença da comunidade, sem confissão de pecados determinados”³⁵.

Na metade do séc. 2 obteve destaque a confissão, diante de Deus e da comunidade. O pecador reconhecia sua culpa e se dizia preparado para receber a penitência³⁶ [penitência = forma de pagar a culpa]. Todavia, importa compreender claramente o sentido dessa *confissão* da metade do séc. 2. Ela distingue-se do significado que tem hoje. Hermann Lins explica isso quando comenta o escrito do “Pastor de Hermas” (séc. 2). Hermas, segundo Lins, entre outras questões, conclamou para a prática da penitência. O acento de seu chamado estava na graça incondicional implícita na penitência e em que se levasse a sério tal oferta. Seu argumento principal: quem, porém, peca depois de seu batismo, precisa ser chamado ao arrependimento ativo³⁷. Tal prática alastrou-se durante o séc. 3. O penitente confessava seu pecado perante a comunidade e pedia que ela intercedesse por ele e lhe concedesse a reintegração. A penitência, visando a reconciliação, tornou-se prática sacramental, fundamentada no batismo [!], com intercessão da comunidade e imposição das mãos pelo bispo. Penitência foi, neste período, ato cultural público. Sob imposição de mãos, o bispo anunciava ao penitente o perdão dos pecados, pressupondo o prévio perdão de Deus. Depois, reintegrava-se o arrependido e absolvido na comunhão eucarística³⁸.

Desde o séc. 3 o “processo penitencial” desse primeiro regime vinha sendo ampliado. Ele passou a ter três etapas: (a) reconhecimento de culpa diante da comunidade (sem mencionar pecados específicos); (b) o penitente assumia as obras penitenciais; e (c) o bispo dirigia o ato reconciliatório. Mas “este reconhecimento público da condição de pecador vai ser também uma das causas de afastamento de muitos penitentes do processo penitencial. Foi-se tornando cada vez mais duro reconhecer-se pecador diante dos irmãos, pela diminuição do fervor primitivo”³⁹ e por causa das penas muito duras, algumas das quais estendiam-se por toda a vida da pessoa⁴⁰.

No *segundo* regime impôs-se a “penitência tarifada”, entre o final do séc. 6 até a Idade Média. Ela resultou da decadência da penitência canônica e da influência exercida pelo monasticismo. Para Lins, a partir de Constantino, com a Igreja de massas (portanto, ainda dentro da primeira fase), surgiu uma mistura de atenuação e exagero em relação à penitência. O afluxo dos convertidos do paganismo tornou a Igreja incapaz de controlar a vida dos cristãos⁴¹. Daí a atenuação. Fruto disso foi que, no final do séc. 5, as pessoas não mais procuravam a penitência eclesiástica⁴². Porém, a partir dos que ficaram insatisfeitos com tal situação, imple-

mentou-se o monasticismo, que foi o caminho encontrado pelas pessoas que não se conformavam com a atenuação excessiva da prática da penitência⁴³.

Tal compreensão e prática estenderam-se até o séc. 8. Para os que não seguiam o caminho do monasticismo, a penitência foi transferida para a Quaresma e, especialmente, para o leito de morte⁴⁴. Aí impôs-se outro elemento ligado a essa prática. Enquanto a característica do primeiro processo penitencial, na sua fase dos sécs. 5 e 6, era a irrepetibilidade (de sorte que a penitência = pena imposta precisava ser cumprida, às vezes, pelo resto da vida), agora, no segundo, passou a existir a repetibilidade (séc. 6 em diante). Instituiu-se (655 d.C.) que os fiéis pedissem a absolvição toda vez que pecassem⁴⁵. E, ao lado da repetibilidade, sob a influência do monasticismo, o processo penitencial tornou-se cada vez mais *privado e espiritualizado*. O pecador “resolvia” sua situação com o sacerdote. E porque a cada tipo de pecado correspondia um certo tipo de penitência, imputada segundo a “imaginação” do sacerdote, chamou-se esta modalidade de “penitência tarifada”. As penas podiam ser compensadas por dinheiro ou celebração de missas⁴⁶. “O perdão divino é considerado obtido quando a obra tiver sido cumprida.”⁴⁷

No *terceiro* regime, a partir do final do séc. 8 até o Concílio de Trento, dentro de uma disposição para a “restauração” da disciplina penitencial, instalou-se uma dupla modalidade de penitência: “para pecado grave público — penitência pública, sistema canônico; para pecado grave oculto — penitência privada, sistema tarifado”. Nesse período, se uma falta grave conseguisse ser mantida em sigilo, a penitência também permanecia privada⁴⁸. Pelo fim do séc. 12 adicionou-se novo elemento à prática penitencial. Manteve-se a penitência privada, mas a pública foi subdividida em *solene* e *não-solene*. Esta última destinava-se aos pecados menos graves e implicava longas peregrinações, determinadas pelos sacerdotes⁴⁹. De acordo com Lins, mais e mais se impôs — e esta foi a grande marca da passagem do primeiro ao segundo milênio — a prática da confissão (*Beichte*) como única e exclusiva forma de penitência na Igreja (portanto, eliminou-se a reconciliação, testemunhada por Tg 5.16). Assim, a partir do séc. 9, o culto passa a ganhar, após a pregação, uma liturgia penitencial com confissão de culpa e absolvição⁵⁰. Todos os pecadores, não só os que haviam cometido pecados mais graves, precisavam confessar-se seguidamente ao bispo⁵¹. E isso ocorria em íntima relação com a eucaristia. Segundo Silva, as diversas formas de penitência passaram a ser denominadas de “confissão”. Todos procuravam o sacerdote para “confessar-se”. E “a confissão se tornou, cada vez mais, rito preparatório para a comunhão, mesmo a confissão de faltas veniais”. Agora, todo o acento estava colocado na “confissão de pecados”⁵² que precisava ser feita por todos, sempre, antes da eucaristia.

A Questão Posta à Luz do Movimento da Reforma

Entre outras coisas, a Reforma procurou corrigir desvios e abusos ligados às práticas da eucaristia, penitência e confissão de pecados. Lutero fez isso à luz do evangelho, do ensino da Igreja primeva e, segundo reitera Christoph Albrecht, usando como critério básico a doutrina da justificação por graça e fé⁵³. Este é, sem dúvida, um dos grandes méritos da intervenção de Lutero. Realmente, era impossível calar diante dos abusos ligados à penitência, que tinham deturpado a eucaristia, especialmente na Idade Média tardia.

A grande guinada posta com Lutero está na afirmação de que na confissão o confessante e arrependido não encontra um Deus que pune, mas o Deus que absolve, aceita e justifica. Isso Lutero já afirmou com toda a clareza num escrito de 1519, *Uma Breve Instrução sobre como Devemos Confessar-Nos*⁵⁴. Depois de suas recomendações sobre a confissão, Lutero conclui: “Em suma, salvam-se as pessoas que depositam sua confiança em Deus (...) que confiemos com o maior vigor na misericórdia de Deus”⁵⁵. Ainda assim, neste aspecto a Reforma (mais pela influência de Zwínglio e Calvino) não deixou de dar margem, mesmo que involuntariamente, a que alguns desses desvios continuassem. Nas palavras de Albrecht, Lutero teve limitações como liturgo. No campo litúrgico, ele não encontrou o ponto de contato adequado com a Igreja antiga⁵⁶. Terá sido isso mesmo?

No contexto das violentas reformas encetadas em Wittenberg, Lutero escreveu sua *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensis*, 1523 (Formulário da missa e da comunhão para a igreja de Wittenberg)⁵⁷. Seu objetivo era restabelecer a forma evangélica da missa, em que, ao lado do anúncio da “palavra da doutrina”, também fosse reintroduzida a “administração pública do sacramento”⁵⁸. Ao analisar a missa na história, o reformador entendeu que “se permitiu fazer acréscimos e mudanças ao bel-prazer”. Segue-se daí sua crítica contundente à missa como sacrifício⁵⁹. Dito isto, o que Lutero propôs manter e remover nessa ordem do culto?

Especificamente na parte da eucaristia, ele recomendou que, “depois de preparado o pão e o vinho, proceda-se do seguinte modo: ‘O Senhor seja convosco’”. É importante sublinhar que, embora tenha eliminado a maior parte da oração eucarística, Lutero manteve a parte que identifica esta oração, desde suas raízes judaicas: a saudação entre oficiante e comunidade e, especialmente, o prefácio — a afirmação de que “é digno e justo (...) te rendamos graças (...)”. Isto é, ele preservou a parte da oração eucarística que enfatiza a *dimensão de ação de graças inerente à celebração eucarística*. Seguem-se as palavras da instituição da ceia⁶⁰. Em seguida, vem o que é fundamental para o tema em discussão. “Imediatamente após a oração dominical se diga: ‘A paz do Senhor’”. Lutero preservou o *gesto da paz*, que também podemos denominar gesto da reconciliação, e o interpretou da seguinte maneira: ele é “por assim dizer, a absolvição pública dos comungantes

de seus pecados, a clara voz do evangelho, anunciando a remissão dos pecados, a única e mais digna preparação para a mesa do Senhor”⁶¹.

Lutero entendia a confissão privada antes da comunhão da seguinte forma: “(...) como ensinei até agora, (...) a mesma não é necessária nem deve ser exigida, (...) não obstante, é útil e não deve ser desprezada”⁶². Considerando-se ainda a definição de missa em Lutero — “nós a compreendemos como sacramento, testamento, oração de graças, como se diz em latim, ou eucaristia em grego, mesa do Senhor, ceia do Senhor, memória do Senhor, comunhão”⁶³ —, cabe aqui um primeiro questionamento: é *luterana* uma ordem litúrgica que aproxima, quase unificando, eucaristia e confissão de pecados e praticamente encobre a dimensão de ação de graças?

Na “Missa e ordem do culto alemão”, formulada por Lutero em 1526⁶⁴ e que trata do culto eucarístico dominical, chama a atenção que: (a) Não há confissão de culpa (no início desta liturgia encontramos tão-somente o *Kyrie*); (b) A passagem do sermão para o sacramento do altar é feita pela “paráfrase pública do pai-nosso e uma exortação”⁶⁵. Nessa exortação, entre outras coisas, Lutero estimulou “a lembrar e agradecer pelo amor profundo que ele [Cristo] nos demonstrou ao nos redimir”⁶⁶. Portanto, Albrecht tem toda a razão quando escreve acerca da exortação para a ceia do Senhor (*Abendmahlslehre*): Lutero disse expressamente que essa admoestação não devia ser uma penitência geral⁶⁷. Isso é atestado pelo próprio texto do reformador; (c) Não há sinais da oração eucarística (aquela grande oração de ação de graças, oriunda da *berakah*, registrada por Hipólito de Roma⁶⁸). Lutero teve razões justificáveis, em seu contexto, para eliminar a oração eucarística; (d) Mesmo assim, Lutero sublinhou enfaticamente o caráter de refeição que subjaz à ceia: “Ficaria melhor relacionado com a ceia se se oferecesse e desse o sacramento imediatamente após a consagração do pão, antes de se abençoar o cálice”. Afinal, segundo ele, Lucas e Paulo “falam assim: ‘Semelhantemente, depois de cear (...)’”⁶⁹; (e) Na oração após a comunhão encontramos uma clara indicação da dimensão comunitária implícita na celebração da eucaristia: “(...) nos dê ardente amor para com o nosso próximo”⁷⁰.

Não é por acaso que as ordens de culto organizadas por Lutero tenham preservado partes essenciais da missa, que remontam às origens do povo de Deus. Lutero não teve o objetivo de elaborar uma ordem litúrgica totalmente nova. Quis, sim, retirar da existente o que, segundo ele, contrariava os princípios do evangelho. Já em 1523 ele reiterara: “Também não é nossa intenção abolir o culto, e, sim, restabelecer seu verdadeiro uso”⁷¹. É por isso que, neste mesmo texto, juntamente com a insistência na celebração da matutina e vespertina nos dias de semana e do culto dominical, ele também resgatou a leitura e interpretação da Palavra e a oração, colocando-as como partes imprescindíveis do culto. Sua crítica contundente voltou-se contra a abolição das leituras da Palavra, as fábulas introduzidas no culto e a função sacrificial que a missa passou a exercer⁷².

Observações Conclusivas

A celebração eucarística (eucaristia) teve alguns componentes inconfundíveis desde suas origens. Dentre eles destacam-se a reconciliação, a comunhão e a ação de graças.

Analisando o processo de transformações que envolve a eucaristia, é fundamental perceber uma questão central. Ela está ligada à penitência. Os primeiros cristãos confessavam sua culpa na presença de todos, buscando a reconciliação — e é aqui que encontramos a centralidade do *gesto da paz*. Durante os dois primeiros séculos a reconciliação foi considerada parte irrenunciável da celebração eucarística. Na reconciliação “se valorizava todo o conjunto [da comunidade], que tinha sentido e importância celebrativa e vivenciada”⁷³. Na reconciliação reatavam-se as relações entre irmãos e irmãs da comunidade. A reconciliação ocorria por causa de algum ato que quebrara a unidade comunitária⁷⁴. Simultaneamente, porém, esse gesto englobava o reconhecimento da culpa perante Deus. Ou, inversamente, o reconhecimento da culpa perante Deus implicava o gesto da reconciliação com o irmão e a irmã da comunidade (Mt 5.24-25).

Que conseqüências teológicas isso pode sugerir? Assim como Jesus disse que veio para os doentes (= pecadores), os cristãos dos primeiros dois séculos entenderam que a eucaristia é destinada a pessoas pecadoras, pelas quais Jesus morreu na cruz, e as quais, por sua vez, à luz do evangelho, buscam viver em comunidade; procuram viver em comunhão, sinal concreto de que o Reino irrompeu. É nesta caminhada e disposição que a reconciliação se mostrou como elemento fundamental, imprescindível. Já a partir da penitência tarifada, implementou-se a prática das obras penitenciais. Na Idade Média tardia o ato penitencial resumia-se às confissões de culpa de forma *individual* (ao sacerdote) ou pública coletiva, seguidas da absolvição, nos dois casos. “A celebração da penitência, tendo perdido o suporte comunitário [...], que lhe era inerente e essencial desde os primórdios até o fim do período paleocristão, congela-se em confissão individual”⁷⁵. Não estaria aí uma das origens daquilo que consta nos manuais de culto citados acima? Ou seja, ao enquadrar a eucaristia na camisa de força penitencial, sua celebração passou a ser para “sãos”, os que assumem o compromisso de não mais reincidirem no pecado (basta ver as perguntas do *Manual do culto*) e, paradoxalmente, desapareceu a dimensão comunitária, pois prescindiu-se da reconciliação.

As transformações litúrgicas (e teológicas) ocorridas durante mais de 15 séculos são motivo suficiente para que se avalie a relação entre eucaristia e confissão de pecados ou, inversamente, se questione a proximidade entre as duas. Ao comparar a prática das primeiras comunidades cristãs com a que encontramos nos sécs. 15/16, Lins resume a mudança (“radical”) da seguinte maneira: de todo o procedimento antigo da penitência, que compreendia admoestação, excomunhão, confissão, absolvição, reconciliação, o que restou foi “confissão”. A Igreja adotou exclusivamente a confissão e a absolvição⁷⁶. Um conjunto de práticas existentes

foi juntado, confundido, transformado, deturpado, causando, entre outras coisas, uma redução, se não um desvirtuamento, da celebração e do significado da eucaristia.

Apesar da decisão do 4º Concílio Lateranense (1215), quando se instituiu a obrigatoriedade de confessar-se e, respectivamente, tomar parte da comunhão (= eucaristia) uma vez ao ano (de preferência na Páscoa), não foi possível evitar que durante a Idade Média tardia se instalasse na Igreja todo um aparato de coerção dos fiéis para a constante confissão (pelo qual havia a necessidade de pagamento à Igreja), fortalecendo a imagem de Deus como um juiz extremamente severo e amedrontador⁷⁷. Definiu-se a penitência a partir da confissão (individual, feita ao sacerdote) e não a partir do batismo. E, finalmente, *confissão e absolvição tornaram-se pressupostos para a comunhão eucarística* [!] e desapareceu o caráter reconciliatório⁷⁸. Em lugar de reconciliar-se com a comunidade, as pessoas precisavam reconciliar-se, por meio da confissão, com Deus. Instalou-se a individualização. Assim, já por volta do ano 1000 sacralizou-se a junção entre confissão e reconciliação. A confissão de culpa e “concomitante compromisso penitencial satisfatório” seguia-se a absolvição. Este passou a ser o critério para a participação na ceia do Senhor⁷⁹.

Neste processo de séculos, mas que iniciou bem cedo (séc. 4), a prática original foi completamente perdida. Enquanto na origem existiam a penitência ou confissão e reconciliação, na Idade Média as duas foram absorvidas, através da oração de preparação na sacristia, para tornarem-se, sob os impulsos da piedade individualista, uma confissão de culpa acoplada à eucaristia, reduzindo o sentido desta. Assim, a penitência privada, na sua íntima relação com o sacramento do altar, passou a desempenhar na Igreja a função de um mecanismo de concessão da graça. Por meio da individualização e privatização gradativa foi desaparecendo o componente eclesial do procedimento penitencial⁸⁰. A reconciliação e a eucaristia perderam sua dimensão comunitária.

Lutero, ao encetar a Reforma, quis banir da missa tudo aquilo que, a seu juízo, desvirtuava o evangelho. Apesar dos cortes drásticos, a intervenção do reformador ajudou a resgatar a ação de graças (*eucharistia*) e a reconciliação, que tinham sido perdidas ou substituídas por elementos totalmente antievangélicos.

O *Sursum corda* (“Elevai os corações”), mantido por Lutero na sua ordem litúrgica proposta em 1526, “é a exortação adequada na ceia do Senhor”⁸¹. Portanto, assim como Lutero não eliminou um dos componentes determinantes da eucaristia, a saber, o louvor pela vida, ensino e, especialmente, pela obra sacrificial e remidora de Cristo, assim, segundo Albrecht, a paráfrase ou exortação anterior à celebração da eucaristia queria ser um convite para a reflexão sobre o seu sentido e não uma insistente admoestação para o auto-exame, muito menos para a confissão de culpa. A exortação queria ser um convite alegre para entregar-se nas mãos do Senhor que estava por vir na ceia. “A exortação não deve ser compreendida como penitência”⁸². Por isso, para ele, a prática então reinante (1989), a saber, fazer da penitência o ato preparatório para a eucaristia, é altamente questionável.

O caráter original da ceia do Senhor como *eucaristia* (ação de graças) e como *communio* (comunhão de mesa), juntamente com seu aspecto escatológico, foi perdido, não por último, pela anteposição da penitência⁸³. O prefácio da liturgia eucarística indica a questão central da eucaristia: a salvação operada por meio de Cristo, e essa engloba a confissão de pecados⁸⁴.

Na ecumene, e nela está presente a IECLB, sente-se a necessidade de recuperar a celebração semanal da eucaristia⁸⁵. Segundo James White, para isto faz-se necessário mudar a “forma e o espírito” em que ela atualmente é celebrada: indevidamente longa, lúgubre e penitencial⁸⁶. É necessário devolver à eucaristia seu poder de anúncio e celebração da graça de Deus; daquilo que Deus, em Cristo, fez por nós. É preciso deixar que a eucaristia permaneça com seu poder de despertar, motivar e enviar pessoas, mas pela graça, nunca pela lei. Para isso, o acento deve ficar na ação de graças (*eucharistia*).

Lutero eliminou da ordem litúrgica tudo o que a poluiu com a idéia (desvirtuada) de sacrifício⁸⁷. Entretanto, além de ter mantido o prefácio, preservou o *gesto da paz*. Mesmo não conhecendo a Didaqué, o texto de Justino, a Tradição Apostólica de Hipólito de Roma (textos fundamentais para a compreensão da prática eucarística na Igreja primeva), o reformador recuperou um componente básico da vida cristã desde as suas origens (1 Co 16.20; 2 Co 13.12; 2 Ts 5.26). É verdade que ele atribuiu ao gesto da paz uma função um pouco diferente da que este elemento desempenhou na Igreja dos dois primeiros séculos. Lá ele tinha a função de articular a reconciliação entre os que comungariam (cf. Justino acima citado)⁸⁸. Lutero interpretou o gesto da paz como momento do anúncio da “absolvição pública aos comungantes de seus pecados”⁸⁹. Entretanto, conhecendo a ênfase dada por Lutero à dimensão comunitária inerente à ceia⁹⁰, ousa-se afirmar: caso Lutero tivesse conhecido a Didaqué e Justino, ele certamente também atribuiria ao gesto da paz sua função original de articular a reconciliação entre as pessoas que participam da eucaristia.

A Reforma não teve tempo ou força suficientes para eliminar determinadas deturpações implantadas em nome do evangelho, nem conseguiu substituí-las de forma marcante e duradoura. Ou, segundo Albrecht, é inegável que a Reforma de Lutero trouxe algumas conseqüências negativas para a eucaristia. O autor lamenta a mutilação que a intervenção de Lutero provocou na parte da liturgia da eucaristia, especialmente da oração eucarística. “Aqui Lutero limpou a área por demais”⁹¹. O propósito da Reforma foi deslocar o peso da transformação (transubstanciação), atribuída ao sacerdote, para o ato da comunhão da comunidade. Pois Lutero entendia que, através da participação no sacramento, era concedida a comunhão com Cristo e entre irmãos⁹². No entanto, a comunidade nem chegou a compreender isso. Por exemplo, logo cedo passou-se a instituir a despedida das pessoas que não quisessem participar da ceia⁹³. O autor entende que, desde o início, o culto evangélico ficou num certo embaraço. O que Lutero com justa razão eliminou, o “conceito antievangélico de sacrifício”, não foi substituído por outra coisa

convicente⁹⁴. Não é este um empobrecimento litúrgico que acompanha nossa Igreja até hoje?

Lutero confrontou-se com o desvirtuamento do significado e da função da reconciliação. Ele interveio. No entanto, no próprio movimento da Reforma ocorreram fatos e impuseram-se práticas que contribuíram para que a compreensão medieval se reafirmasse posteriormente, apesar da ação veemente de Lutero. Um desses fatores está enraizado em Zwínglio e Calvino. Zwínglio, segundo Albrecht, teve uma disposição clara de romper com o culto romano, além de instituir que a ceia do Senhor fosse celebrada quatro vezes ao ano, e de tornar o culto da Palavra culto dominical normal. Calvino, que também separou culto da Palavra e eucaristia, recomendou sua celebração mensal⁹⁵. Além disso, Calvino e Zwínglio reintroduziram com muita ênfase a confissão de pecados em suas ordens de culto⁹⁶. Misturando as ordens de culto deixadas pelos dois, a estrutura de culto tradicional da IECLB (prussiana) é muito mais reformada do que luterana⁹⁷. Além de ter uma confissão de culpa logo no início, há mais uma confissão pública de pecados com pedido de perdão antes da eucaristia, em função da celebração da eucaristia⁹⁸.

Nem a doutrina da justificação por graça e fé, tampouco as ordens litúrgicas com o aval de Lutero, permitem reduzir a eucaristia à confissão de culpa. Não obstante, uma Igreja *evangélica* e de *confissão luterana* não pode deixar de reconhecer-se pecadora. Os membros, que formam a Igreja, segundo Lutero, são justificados por Deus em Cristo, porém não deixam de ser pecadores. Portanto, a Igreja tem motivos e necessidade de criar a oportunidade para os cristãos poderem confessar sua culpa e ouvir o anúncio do perdão de Deus. É por essa razão que a penitência é uma ação ou ato cultural próprio⁹⁹. Segundo White, a Igreja deveria ter oportunidade para cultos públicos com confissão e reconciliação: onde pecados são confessados e o perdão é anunciado. Tais ocasiões “permitiriam à eucaristia ser mais freqüente e livre de sua carga penitencial”¹⁰⁰. Mas que fique claro: os cultos de confissão seriam específicos.

Por outro lado, urge questionar o conceito de pecado com o qual se opera. Por exemplo, para Ulrich Kühn, é possível que a compreensão da doutrina da justificação por graça e fé, bem como o bitolamento que a prática da penitência sofreu, tenham contribuído para o atrofiamento da relação entre eclesiologia e responsabilidade perante o mundo¹⁰¹. Para Fourez, “é estreita demais a concepção (...) individualista de remissão de pecados”. É preciso perceber que a “remissão dos pecados” trata “do pecado do mundo, de todas as alienações e explorações que existem na humanidade”¹⁰². Seria, na verdade, como dizer: “para que os homens possam viver o perdão” ou “para que os homens possam se perdoar mutuamente das faltas”¹⁰³. Tomemos ainda um exemplo do apóstolo Paulo. É possível que do “examine-se” (*dokimazeto*, 1 Co 11.28¹⁰⁴) tenha surgido uma confissão de pecados ligada à eucaristia, assim como aparece na Didaqué XIV¹⁰⁵. Desta afirmação, mas especialmente a partir do contexto em que o auto-exame está proposto, já se pode deduzir que Paulo não está falando do reconhecimento

individualizado e introvertido do pecado, pelo qual a pessoa tivesse que resolver “seu caso” exclusivamente com Deus. Paulo quer demonstrar que o auto-exame conduz à declaração pública da culpa que surgiu a partir do comportamento indevido na relação com o próximo¹⁰⁶. Na eucaristia, o pecado é denunciado e vem à tona por causa da dimensão comunitária. O pecado é desvelado porque eucaristia é comunhão *com Deus* e *com o próximo* (corpo de Cristo). Não é isso que novamente foi invertido ao colocar-se a confissão de pecados como condição prévia para poder celebrar a eucaristia?

Não é tão simples encontrar respostas para o tema aqui desenvolvido. Mas esta nem precisa ser a prioridade do momento. Respostas, ou melhor, uma celebração eucarística que resgate dimensões perdidas, como a ação de graças, a reconciliação e a comunhão, só terão alguma chance se ousarmos questionar o que às vezes parece intocável.

Notas

- 1 A “gestação” do presente artigo é do mesmo período do texto publicado no número anterior deste periódico: Nélio SCHNEIDER, “Por isso há entre vocês muitos fracos e doentes, e vários já dormiram” (1 Co 11.30) — pecado e sacrifício na ceia do Senhor, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 36(2):119-128, 1996. Coincidência ou não, o fato é que a pergunta a respeito da relação entre confissão de pecados e eucaristia reaparece com muita frequência. Por isso, a intenção do presente texto não é repetir, mas enfatizar o mesmo tema sob outros ângulos.
- 2 *Manual do culto*, São Leopoldo, Sinodal, 1976, p. 11-20.
- 3 A oração eucarística tem suas raízes na *berakah*, oração de ação de graças pronunciada nas refeições judaicas. Segundo G. LUTZ, *Páscoa ontem e hoje*, São Paulo, Paulus, 1995, “a *berakah* era um bem-dizer no sentido próprio da palavra: dizer bem de alguém, neste caso, de Deus” (p. 82). A oração eucarística está sendo reintroduzida na IECLB pela ordem litúrgica do *Prontuário Celebrações do povo de Deus*, São Leopoldo, Sinodal, 1991, p. 17-20.
- 4 *Manual de ofícios da IECLB*, 2. ed., São Leopoldo, Sinodal, 1977, p. 3-9.
- 5 *Manual do culto*, p. 37.
- 6 *Ibid.*, p. 42.
- 7 *Ibid.*, p. 43.
- 8 *Ibid.*, p. 45.
- 9 *Ibid.*, p. 46.
- 10 Veja Nélio SCHNEIDER, *op. cit.*
- 11 Nestes textos a expressão central, para tratar da questão do nome atribuído ao que Jesus instituiu na sua última refeição com seus discípulos, está nos termos *eulogia* e *eucharistia*, dos quais se deriva eucaristia, ação de graças.
- 12 Gregory DIX, *The Shape of the Liturgy*, London, A/C Block, 1945, p. 393.
- 13 *Id.*, *ibid.*, p. 434.
- 14 *Ibid.*, p. 393.
- 15 *Ibid.*, p. 436.
- 16 *Ibid.*, p. 153.
- 17 *Ibid.*, p. 156.
- 18 Ivo STORNIOLO (trad.), *Didaqué; o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*, São Paulo, Paulinas, 1989.

- 19 G. WAINWRIGHT, *The Ecumenical Moment; Crisis and Opportunity for the Church*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1983, ao abordar a relação entre eucaristia e reconciliação, trata expressamente da “reconciliação entre a humanidade e Deus” (p. 55) e da “reconciliação entre os seres humanos” (p. 57).
- 20 Gregory DIX, op. cit., p. 436.
- 21 ID., ibid., p. 439.
- 22 Ibid., p. 511.
- 23 Ibid.
- 24 Alexander SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, 2. ed., New York, St. Vladimir’s Seminary, 1975, p. 83.
- 25 ID., ibid., p. 130-132.
- 26 Ibid., p. 150.
- 27 Ibid., p. 154.
- 28 Ibid., p. 150.
- 29 Gregory DIX, op. cit., p. 524.
- 30 ID., ibid., p. 525.
- 31 Ibid., p. 526.
- 32 Para isso vamos nos basear em dois textos: José Augusto da SILVA, *Só a confissão perdoa pecados?*, Aparecida (SP), Santuário, 1991, e Hermann LINS, Busse und Beichte — Sakrament der Versöhnung, in: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph & Karl-Heinrich BIERITZ, Karl-Heinrich, eds., *Handbuch der Liturgik*; Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, 2. ed., Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 354-370.
- 33 Hermann LINS, op. cit., p. 354. Isso também está de acordo com o que se encontra na Tradição Apostólica de Hipólito, segundo Maria da Glória NOVAK, trad., *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma* (TAH); liturgia e catequese em Roma no séc. III, Petrópolis, Vozes, 1971 (Fontes da catequese, 4). Segundo a TAH, pessoas que “se aproximam da fé” eram longamente interrogadas pelos catequistas (p. 46-49). Após este interrogatório, elas tinham direito de participar da Liturgia da Palavra (*synaxis*) para receberem a instrução, por três anos (p. 49). Depois dessa fase, após passarem por novo exame de vida, seguia-se seu batismo (p. 50-51). Ao batismo seguia-se a confirmação. A oração prevista para este ato diz: “Senhor Deus, que os [confirmandos] tomaste dignos de merecer a remissão de pecados pelo banho da regeneração...” (p. 53). Finalmente, seguia-se “a primeira eucaristia” (p. 54-55).
- 34 Hans von CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, ap. Hermann LINS, op. cit., p. 355.
- 35 José Augusto da SILVA, op. cit., p. 16.
- 36 ID., ibid.
- 37 Hermann LINS, op. cit., p. 355.
- 38 ID., ibid., p. 356.
- 39 José Augusto da SILVA, op. cit., p. 17.
- 40 ID., ibid., p. 18.
- 41 Hermann LINS, op. cit., p. 357.
- 42 José Augusto da SILVA, op. cit., p. 19.
- 43 Hermann LINS, op. cit., p. 357.
- 44 José Augusto da SILVA, op. cit., p. 19. Assim também Hermann LINS, op. cit. Este ainda acrescenta que os monges, neste contexto, tornaram-se, como não podia deixar de ser, exemplos de pessoas penitentes (p. 357).
- 45 José Augusto da SILVA, op. cit., p. 19.
- 46 ID., ibid., p. 20.

- 47 Ibid., p. 21.
48 Ibid.
49 Ibid., p. 22.
50 Hermann LINS, op. cit., p. 358.
51 ID., ibid., p. 359.
52 José Augusto da SILVA, op. cit., p. 22.
53 Christoph ALBRECHT, *Einführung in die Liturgik*, p. 25.
54 WA 2,59-65 = Martinho LUTERO, *Obras Seleccionadas*, São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre, Concórdia, 1987, vol. 1, p. 233-40.
55 ID. ibid., p. 239.
56 Christoph ALBRECHT, op. cit., p. 25.
57 WA 12,205-220 (a tradução dos textos citados de WA 12,205-220 é de Ilson Kayser).
58 WA 12,206.
59 WA 12,207.
60 WA 12,212.
61 WA 12,213.
62 WA 12,216.
63 WA 12,208.
64 Martinho LUTERO, Missa e ordem do culto alemão. In: —, *Pelo evangelho de Cristo*, trad. Walter O. Schlupp, São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre, Concórdia, 1984, p. 217-31.
65 ID., ibid., p. 226.
66 Ibid., p. 227.
67 Christoph ALBRECHT, op. cit., p. 28.
68 Essa oração eucarística encontra-se no Prontuário *Celebrações do povo de Deus*, São Leopoldo, Sinodal, 1991, p. 18-19.
69 Martinho LUTERO, op. cit., p. 228.
70 ID., ibid., p. 230.
71 Do texto *Von ordenung gottis diensts inn der gemeine* (Ordem do culto na comunidade), de 1523, WA,12,35-37, p. 35. Na “*Formula missae et communionis pro ecclesia Vuitembergensis*” (1523) ele escreve: “Confessamos em primeiro lugar que nem agora nem jamais foi nossa intenção abolir totalmente todo o culto a Deus, mas apenas purificar de novo esse que está em uso, mas que está viciado pelos piores acréscimos, e mostrar o uso evangélico” (p. 2).
72 *Von ordenung gottis diensts inn der gemeine*, p. 35.
73 José Augusto da SILVA, op. cit., p. 26.
74 Segundo Gregory DIX, op. cit., desde os dias de Paulo “a unidade da Igreja como corpo de Cristo (...) tem sido entendida como sendo a essência do sacramento” da eucaristia (p. 106).
75 José Augusto da SILVA, op. cit., p. 27.
76 Hermann LINS, op. cit., p. 359.
77 ID., ibid., p. 361. Daí a crítica da Confessio Augustana XXVI!
78 Ibid., p. 359.
79 Ibid., p. 360.
80 Ibid., p. 361.
81 Christoph ALBRECHT, op. cit., p. 57.
82 ID., ibid.
83 Ibid.
84 Ibid., p. 58.
85 CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, *Batismo, eucaristia, ministério*; convergência da fé, 2. ed., Rio de Janeiro, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984, p. 34.

- 86 James WHITE, *Sacraments as God's Self-Giving; Sacramental Practice and Faith*, 3. ed., Nashville, Abingdon, 1988, p. 128.
- 87 WA 12,208.
- 88 Gregory DIX, op. cit., ao tratar do gesto ou beijo da paz, afirma que ele aponta para a compreensão que a Igreja teve, desde as suas origens, com a constante necessidade de reconciliação (p. 105). Na Igreja antiga, o cuidado pela caridade e a vida em si “encontrou sua expressão e teste semana após semana no ato de dar o beijo da paz entre os fiéis, antes da eucaristia” (p. 106).
- 89 WA 12,213.
- 90 Citamos apenas dois textos em que Lutero aborda essa questão. Martim LUTERO, *Do cativoiro babilônico da Igreja*, São Leopoldo, Sinodal, 1982, p. 37-39, e ID., *Da ceia de Cristo — confissão*, in: —, *Obras selecionadas*, trad. Herberto Michel, São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre, Concórdia, 1993, vol. 4, p. 217-375, p. 363-365.
- 91 Christoph ALBRECHT, op. cit., p. 29.
- 92 ID., *ibid.*, p. 32.
- 93 *Ibid.*
- 94 *Ibid.*, p. 56.
- 95 *Ibid.*, p. 29.
- 96 Cf. quanto a isso *ibid.*, p. 29-30.
- 97 Segundo Hermann LINS, op. cit., por influência calvinista desenvolveu-se acentuadamente no culto a relação da confissão de pecados e palavras de absolvição e consolo (p. 364).
- 98 Christoph ALBRECHT, op. cit., p. 34, lembra ainda que a intervenção de Frederico Guilherme III, rei da Prússia, quis dar um basta ao caos litúrgico instalado em seu contexto histórico (determinado, entre outros, pelo racionalismo). Seu objetivo era “recorrer ao pai Lutero”, porém sem ofender os reformados. A Agenda deveria propiciar a almejada união entre luteranos e reformados em seu território (p. 35).
- 99 ID., *ibid.*, p. 57. Cf., por exemplo, o Prontuário *Celebrações do povo de Deus*, p. 54.
- 100 James WHITE, op. cit., p. 133.
- 101 Ulrich KÜHN, *Anmerkungen zum Sakrament der Busse*, ap. Hermann LINS, op. cit., p. 363.
- 102 Gérard FOUREZ, *Os sacramentos celebram a vida*, Petrópolis, Vozes, 1984, p. 67.
- 103 ID., *ibid.*, p. 68.
- 104 Para aprofundar o tema a partir desta períclope de Paulo veja Nélio SCHNEIDER, op. cit.
- 105 Paul NEUENZEIT, *Das Herrenmahl; Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, München, Kösel, 1960, p. 37 (Studien zum Alten und Neuen Testament, I).
- 106 Christian WOLFF, *Die Feier des Herrenmahls*, in: —, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*; II Teil: Auslegung der Kapitel 8-16, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1982, p. 76-97: “O auto-exame evita a culpabilidade e está relacionado, em consequência disso, com o comportamento durante a ceia do Senhor. Somente depois que se prestou contas no sentido de ver se com a maneira própria de celebrar se faz justiça ao significado da ceia, conforme [ele, o sentido] está contido nas palavras do pão e do cálice, é possível celebrar a ceia de uma forma conveniente” (p. 94). Para Reginaldo VELOSO, Fome e eucaristia nos escritos do Novo Testamento; um ensaio bíblico-teológico, in: Zildo B. ROCHA et al., *Fome de pão — fome de Deus*, Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal, 1995, p. 52-62 (Série Estudos Bíblicos, 46), comer o pão e beber o cálice “sem discernir seu significado maior, suas profundas exigências (...), sem se comprometer ainda mais à permanente doação de si, em vez de ‘salvação’, o que se recebe é a própria condenação” (p. 58-59).

Romeu Ruben Martini
Rua Wilhelm Rotermund, 875 — ap. B
93030-970 São Leopoldo — RS