

1

Introdução

Nossa tese pretende buscar pela energia missionária da Eucaristia¹ na teologia da Reforma Luterana.

Tanto o apreço pela intersecção da Ceia do Senhor com a missão, como o incômodo pela eventual escassez da investigação teológica e da apropriação prática da missionariedade eucarística, se deram, para o pesquisador, na vivência e no estudo da fé cristã de matiz luterano². Este trabalho tem um viés específico. Ele é feito por um teólogo e pastor luterano, a partir de perguntas surgidas no seio de comunidades e instituições educacionais luteranas. Existe uma quase ansiedade pessoal e pastoral por considerá-las. Tentaremos fazer essa consideração de um modo que seja possível reconhecer os nossos preconceitos e buscando a imparcialidade na parcialidade, como escreve Martin Dreher.³

A teologia e a prática eucarística são extremamente presentes e relevantes na teologia resultante do movimento de reforma luterana. Não pode haver teologia, em sentido luterano, sem uma clara e explícita sacramentologia.⁴ Salvo algumas exceções

¹ Na teologia luterana é possível se referir à Eucaristia com distintas expressões, dentre as quais destacamos: Santa Ceia, comumente usado pelas comunidades luteranas brasileiras na prática eclesial; Ceia do Senhor, um dos termos preferidos no âmbito teológico e acadêmico; Comunhão; Eucaristia; Mesa do Senhor; Sacramento do Altar; Partir do Pão. Faremos uso alternadamente de todo este rico vocabulário ao longo da pesquisa. A pluralidade de termos [a] possui embasamento bíblico (Lucas 22.19-20; Lucas 24.35; Atos 2.42; 1 Coríntios 10.16; 1 Coríntios 10.21, 1 Coríntios 11.20; Judas 1.12;); [b] está em sintonia com a história da Igreja (ver, por exemplo: SCHMIDT-LAUBER, H. –C. *A Eucaristia*, p.15-75); [c] já fora antecipado pelo próprio Martinho Lutero: “Nós a compreendemos como sacramento, testamento, ação de graças, como se diz em latim, ou eucaristia em grego, mesa do Senhor, Ceia do Senhor, memória do Senhor, comunhão, ou qualquer nome evangélico que agrade, desde que a designação não esteja poluída pela ideia de sacrifício ou obra”. (LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.159.) Especificamente sobre o termo Eucaristia, hoje menos utilizado em alguns círculos luteranos, Lutero escreveu. “E nem ficaria mal se agora se dissesse, ao se dirigir à missa ou à pregação: Estou indo à Eucaristia; isto é: Vou à ação de graças, ou seja, àquele ofício em que se agradece e louva a Deus em seu sacramento, da forma como os antigos o parecem ter entendido”. (LUTERO, M., *Exortação ao sacramento do corpo e sangue do nosso Senhor*, p.159, 274).

² A experiência cristã do autor está relacionada à vertente luterana denominada de Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) (www.ielb.org.br), instituição que conta com aproximadamente 240 mil membros, 900 pastores espalhados em 2000 locais de culto no território brasileiro, oriunda de um esforço missionário americano no ano de 1900. Existem outras tradições luteranas no Brasil, uma em especial, mais numerosa e normalmente mais conhecida, denominada de Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) (www.luteranos.com.br).

³ DREHER, M., *De Luder a Lutero*. p. 15.

⁴ SCAER, David P. Baptism and Lord's Supper in the Life of the Church. *Concordia Theological*

[LTV1] Comentário: Estou enviando apenas um primeira rascunho de Introdução, elaborado às pressas, para compor o conjunto de textos enviados para a pré-banca. Os demais capítulos enviados estão infinitamente bem mais trabalhados. Não havia ainda trabalhado a introdução. Fiz, “de última hora”, com informações já coletadas, ainda que “soltas”, para ajudar na compreensão do todo. Peço desculpas por este lapso. Porém convido os professores a perceber o árduo trabalho já realizado em três capítulos subsequentes, sabendo que no início de cada um destes capítulos, o itinerário está bem melhor estipulado.

históricas pontuais⁵, embora duradouras, poucos temas teológicos têm sido tão enfatizados como a Santa Ceia⁶. Também é ela fundamental na vida cristã proposta pelas igrejas que surgiram do movimento, apesar de que autores têm denunciado uma suposta discrepância entre a teologia luterana e a sua prática⁷. Esta discrepância pode acontecer na apropriação prática de valores teológicos específicos relacionados à Ceia

Quarterly, V.45 N. 1, 1981, p. 37. Em seu artigo, Scaer aborda não apenas a Ceia do Senhor, mas também o batismo, os únicos dois rituais considerados como sacramentos na tradição luterana. Sobre a definição e o número de sacramentos na tradição luterana, ver: *Apologia da Confissão de Augsburgo*, artigo XIII: “Do número e uso dos Sacramentos” (LIVRO DE CONCORDIA: As confissões da Igreja Evangélica Luterana. Trad. Arnaldo Schüler. 5ª ed. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1997, p.223-226).

⁵ Reportamo-nos especialmente aos períodos do Pietismo, Iluminismo e Racionalismo e as influências destes movimentos, quando a Eucaristia esteve relegada a um rito de importância menor. Segundo Hermann Sasse, proeminente teólogo luterano: “O século XVIII, período do Pietismo, Iluminismo e Racionalismo, testemunhou decadência acentuada na compreensão dos sacramentos. O Batismo e a Santa Comunhão não eram mais entendidos. Mesmo a Igreja Romana experimentou a decadência da missa. Considerava-se o culto divino, mais ou menos, um meio de instrução, para se transmitir conhecimento e educação moral. A sede insaciável da alma humana por mistérios e ritos sagrados encontrou vazão em sociedades secretas de vários tipos fora da Igreja. Mas o número de comungantes diminuía rapidamente. Em algumas partes do Luteranismo alemão, onde há estatísticas fidedignas, ocorreu um decréscimo de 90% entre os anos de 1700 e 1800. Essa perda nunca foi recuperada, apesar da redescoberta, no século XIX. Esse novo interesse na vida sacramental da Igreja, no entanto, se limitava a círculos comparativamente pequenos.” SASSE, Hermann. *Isto é o Meu Corpo: A Luta de Lutero em defesa da presença real de Cristo no Sacramento do Altar*. 2ª ed. Trad. Mario L Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia, 2003, p.258. Ironicamente, em alguns destes períodos supracitadas, a dimensão da missionariedade eucarística, objeto de nossa tese, foi dos poucos elementos preservados.

⁶ Dentre os tratados e estudos sobre a Ceia do Senhor na tradição luterana, destacamos: LUTERO, Martinho. Um sermão a respeito do Novo Testamento, Isto É, a respeito da Santa Missa. *Obras Seleccionadas*. V.2. Trad. Martin C. Warth. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.253-275; LUTERO, Martinho. Do Cativoiro Babilônico da Igreja. *Obras Seleccionadas*. V.2. Trad. Martin N. Dreher. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.341-423; LUTERO, Martinho. Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue do Nosso Senhor. *Obras Seleccionadas*. V.7. Trad. Walther O. Schlupp. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 2000, p.222-253; CHEMNITZ, Martin. *Ministry, Word, and Sacraments: An Enchiridion*. Translated by Luther Poellot, J.A.O. Preus, and Georg Williams. Saint Louis: Concordia, 2007; SCHLINK, Edmund. *Theology of the Lutheran Confessions*. Trans. Paul F. Koehneke and Herbert J. A. Bouman. Philadelphia: Muhlenberg, 1961; ELERT, Werner. *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*. Saint Louis: Concordia, 1966. SASSE, Hermann. *Isto é o Meu Corpo: A luta de Lutero em defesa da presença real de Cristo no Sacramento do Altar*. 2ª ed. Trad. Mario R. Rehfeld. Porto Alegre: Concórdia, 2003; LOGIA. *The Lord Supper*. V.4, n.1, Jan.1995; SCAER. David P. *Baptism and Lord's Supper in the Life of the Church*. *Concordia Theological Quarterly*, V.45 N. 1, 1981, p. 37-59; CULLMANN, Oscar. *Essays on the Lord's Supper*. London: Lutterworth, 1963; DAMM. John S. *The Eucharist in the Life of the Church*. In: *Concordia Theological Monthly*. V.43 N. 3, 1972, p. 155-164; ELERT, Werner. *The Lord Supper Today*. Trans. Martin Bertran and Robert F. Norden. Saint Louis: Concordia, 1974; JENSEN. Gordon A. *Luther and the Lord Supper*. *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Edited by Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka. Oxford: Oxford, 2014;

⁷ Por exemplo; SCAER. David. P. *Baptism and Lord's Supper in the Life of the Church*. *Concordia Theological Quarterly*, V.45 n. 1, 1981, p. 37. Scaer dirá que Batismo e Ceia do Senhor estão na consciência “cultural” do Luteranismo. Que não se questiona sobre o batismo infantil ou sobre a necessidade de se participar da Santa Ceia, em geral. No entanto, essa ênfase teológica não sempre se aplica na prática eclesial, como se vê, por exemplo, no catolicismo. Segundo ele, a teologia luterana, segundo ele, seria mais “sacramentalizada” que a prática. Também partilha essa crítica, enfocando particularmente na Ceia do Senhor o seguinte estudo: PIETZSCH, Paulo G. *A prática da santa ceia na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) na tensão entre a “teologia oficial” e a “teologia popular”*. Tese de Doutorado. Escola Superior de Teologia (EST), 2008. **EXPLORAR**

do Senhor, num nível mais restrito, ou ainda, numa postura de depreciação do todo eucarístico na vivência eclesial, num nível mais amplo.

Um dos assuntos dentro da doutrina eucarística que demonstram esta assimetria entre teologia e prática, é o aspecto referente aos frutos *horizontais*⁸ do sacramento. Talvez, nem mesmo na reflexão teológica, as implicações éticas sejam tão sobressalentes. Prefere-se discutir e valorizar o significado ontológico do sacramento ou os frutos do mesmo na relação vertical e individual com Deus. Mesmo a pergunta pela dignidade da participação no Sacramento do Altar, quase uma obsessão em alguns círculos, tem recebido maior atenção.⁹ Esta lacuna e suas razões já foram percebidas e notificadas. **Falaremos disso mais a seguir.**¹⁰

Ainda assim, alguns autores têm tentado movimentar a discussão da missionariedade eucarística, seja através de estudos mais explícitos e extensos, seja através de referências mais sutis e sintetizadas.¹¹ Nossa análise está construindo

[LTV2] Comentário: QUEM TEM DISCUTIDO. Aqui aproveito a pesquisa do estado da questão feita para o Projeto de Pesquisa.

⁸ Esta perspectiva *cruciforme* da fé, em que se distingue entre a dimensão da sua verticalidade e horizontalidade é uma linguagem pedagógica que aparece em alguns autores. Nós tivemos contato com esta ideia primeiramente através do artigo *Ite, Missa Est. A Eucaristia Como Compromisso para a Missão*, de Cesare Giraud, pesquisador reconhecido e fundamental para a temática de nossa tese. Elaborando sobre a união entre liturgia, eucaristia e comprometimento ético, lembrando especificamente a liturgia eucarística, em determinado momento o autor escreve: “Aquilo que vale para cada momento litúrgico vale com mais razão para a Eucaristia, que a tradição das Igrejas bizantinas chama de ‘a Divina Liturgia’, ou seja, a liturgia por excelência. De fato, a transformação em ‘um só corpo’, que a *epiclesis* exige e as *intercessões* prolongam e expandem, é vertical e horizontal a um só tempo. A dimensão vertical, ou seja, a nossa tensão e atenção a Deus, encontra sua natural confirmação na dimensão horizontal, ou seja, na nossa tensão e atenção àqueles de que nós deveríamos ficar próximos”. GIRAUDO, Cesare. *Ite, Missa Est. A Eucaristia Como Compromisso para a Missão*. Cadernos Teologia Pública. Ano VII, N.50, São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.22.

⁹ Especificamente no âmbito da tradição do autor (IELB), para se ter uma ideia desta carência, pesquisaram-se livros, artigos, teses, dissertações e trabalhos de conclusão de curso em nível de graduação sobre a Ceia do Senhor ao longo dos 120 anos de história desta Igreja. Encontramos um total de 101 títulos. Deles, nenhum priorizou a questão dos frutos horizontais, missionários e éticos deste sacramento. A maioria nem mesmo tocou no tema.

¹⁰ **RESENHA PIETZSCH**

¹¹ Delimitando um recorte dos últimos 40 anos, destacam-se os seguintes trabalhos, em ordem cronológica: O artigo *Sacramentos: título ou berço da comunidade cristã?* (1980), pelo teólogo Walter Altmann, que posteriormente se tornou capítulo do Livro *Lutero e a Libertação*, também do mesmo autor, no qual se explora a crise sacramental que vive a igreja e faz a pergunta crítica da aplicabilidade dos sacramentos, a Eucaristia especialmente, na prática. O artigo *Agradecer como tomar: considerações sobre a Santa Ceia como eucaristia*, do teólogo Wilhelm Huffmeier (1985), onde se aborda a “miséria da práxis dos sacramentos” e se sugere possibilidades bíblicas e teológicas para a ética e a missão eucarística. Gottfried Brakemeier brindou o artigo *A Santa Ceia do Novo Testamento e na prática atual*, em 1986, chamando a atenção para os compromissos individuais e sociais que a Ceia implica. *Identity and witness: liturgy and the mission of the church* (1989), do professor luterano americano Walter R. Bouman, que trata da relação de necessária integridade que deve haver entre liturgia e missão, reservando boa parte de sua argumentação para a dimensão comunitária, horizontal e missional da eucaristia. A publicação *A salvação se fez pão*, de 1989, com uma coleção de artigos sobre o “Pão Nosso de cada dia”,

literalmente “nos ombros” destes trabalhos e é muito devedora a eles. Avalia-se que o estado da questão geral, a missionariedade eucarística, tem sido tocado em ambiente luterano, ainda que não suficientemente. As contribuições já elaboradas merecem ser acolhidas e aproveitadas, tanto no que se refere à pesquisa do tema em Lutero e na reforma luterana, como na apropriação deste conteúdo para propostas pastorais e de renovação litúrgica. Ainda assim, por tais trabalhos não terem se preocupado com uma análise exaustiva e específica da teologia da reforma luterana na missionariedade eucarística, todas as possibilidades e informações disponíveis não foram exploradas de forma extensiva. Tampouco a confluência desta temática na teologia do movimento da reforma luterana com a teologia do movimento católico da reforma litúrgica, que se tenciona propor, com o projeto pastoral decorrente do encontro. Conclui-se que a abordagem até o instante da questão colabora com a presente pesquisa por fornecer subsídios e caminhos, porém não a desautoriza. Pelo contrário, a estimula.

Em busca do nosso intento, perguntamos: existem suficientes elementos teológicos no movimento da reforma luterana que possibilite encontrarmos uma

[LTV3] Comentário: QUAIS AS PERGUNTAS DA TESE

a qual traz um artigo que especificamente aborda a eucaristia em seus aspectos éticos e comunitários: *Partilhar o pão de justiça*, de Ulrich Schoenborn. O artigo “*Por isso há entre vocês muitos fracos e doentes, e vários já dormiram*” (1 Co 11.30): *Pecado e sacrifício na ceia*, de Nélio Schneider, na revista *Estudos Teológicos* (1996). No ano de 1999, foi publicado *Inside out: Worship in an age of mission*, onde o professor de Liturgia luterano americano Thomas H. Schattauer discorre exaustivamente em favor do relacionamento entre culto e missão, dando atenção especial à Eucaristia, com subsídios da teologia e prática luterana. O artigo *Exortação de Lutero à Santa Ceia: retórica a serviço da ética cristã* (2000), do professor luterano Clóvis Jair Prunzel, que ressalta a preocupação pastoral de Lutero quanto à Eucaristia, mencionando sucintamente a dimensão missionária dela. O artigo *Taking the divine service into the week: liturgy and vocation* (2001), do professor luterano americano John Pless, que tenta abordar a questão da liturgia após a liturgia, tecendo perspectivas missionais para a eucaristia, inspirado na centralidade da ação divina no sacramento. A significativa tese de doutorado (posteriormente editada em livro) *Eucaristia e conflitos comunitários* (2003), do professor luterano Romeu R. Martini, que analisa a Eucaristia tendo os conflitos comunitários como chave de leitura. O artigo *The Lord's supper as a sacrificial banquet* (2003), do professor luterano australiano John W. Kleinig, que questiona a falta de aproveitamento prático e vivencial da eucaristia no ambiente luterano. Dois trabalhos sequenciais do professor luterano de liturgia Paulo Gerhard Pietzsch: Sua dissertação de mestrado *A eucaristia na Igreja Evangélica Luterana do Brasil à luz das origens do culto cristão* (2002), onde o autor estuda a Eucaristia dando atenção especial ao período da reforma e a sua prática na Igreja Evangélica Luterana do Brasil, apresentando dados muito relevantes; e a tese de doutorado *A prática da santa ceia na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) na tensão entre a “teologia oficial” e a “teologia popular”* (2008). Ainda em 2008, o tema da missionariedade eucarística recebe expressivo crédito em uma importante reunião teológica eclesial: a 14ª Plenária da Comissão de Diálogo Internacional Luterano-Ortodoxo, realizada no Chipre, debatendo o tema geral do Mistério da Igreja. Interessa uma das sessões do 2º dia de trabalho: *A santa eucaristia na vida da igreja: preparação e implicações ecológicas e sociais*. *Holy eucharist, Holy Trinity, real world: on liturgy and ordinary life*, também em 2008, foi o artigo do professor luterano americano Gordon W. Lathrop, em que se examinou o encontro da eucaristia com a vida cotidiana e com o mundo real, sob um prisma trinitário. O 2º Simpósio Internacional de Lutero, sob enfoque: *Comunhão e separação no altar do Senhor*, realizado na Universidade Luterana do Brasil (Canoas), em 2009. Deste simpósio, destacam-se os trabalhos sobre *A comunhão escatológica*, do professor luterano Alberico Baeske, e também a exposição *Lei e evangelho no sacramento do altar*, do teólogo Luisivan Strelow, que tocam oportunamente na questão da missionalidade eucarística. **[ARTIGO CESAR RIOS?]**

teologia missional eucarística? Se sim, onde podemos encontrá-los? E para onde apontam? Que missão é esta que eventualmente nasce da Eucaristia? Como têm se desdobrado na teologia? Percebem-se algumas ressonâncias na prática? Que tipo de apropriação da suposta teologia missional eucarística tem sido encontrada na reflexão e prática subsequente do movimento? Que tipo de linhas pastorais podem ser intuídas ou propostas. São com estas questões que nossa tese se ocupa.

O itinerário será o seguinte: começaremos com a contextualização do movimento da reforma luterana. Entendemos que o componente histórico não poderia ficar de fora de uma avaliação consistente. A seguir, no capítulo III, enfocaremos a teologia eucarística de forma ampla na teologia luterana. Tendo a Martinho Lutero, como principal referência teórica para a compreensão...

[LTV4] Comentário: O ININERÁRIO

No capítulo IV, dedicaremos boa parte da nossa pesquisa garimpando pela gema específica da dinâmica missionária que o sacramento proporciona, objeto maior desta tese. Primeiramente em Lutero, posteriormente em teólogos que recepcionaram a missionariedade eucarística do reformador alemão.

Capítulo Final – projeto pastoral.

EXPLICAR COM MAIS DETALHES o ITINERÁRIO.

Definição de termos - introdução

[LTV5] Comentário: Definição dos termos

Temos usado a expressão missionariedade num sentido lato, abrangendo toda a vida cristã vivida em favor do próximo, incluindo as ações realizadas para o seu bem-estar físico e temporal, relacionadas essencialmente com a dimensão diaconal da fé, como também os esforços direcionados para o benefício espiritual e eterno deste indivíduo, relacionados com a dimensão testemunhal da fé. É conveniente recordar, no entanto, que por vezes, a expressão missionariedade pode estar condicionada a um referencial estrito, significando tão somente os esforços de comunicação do quérigma cristão com o propósito da evangelização do ser humano.

Explicar o uso do termo “evangelho”, perpassando os capítulos.

Abordar os limites da confessionalidade do autor?

Abordar o caráter ecumênico da tese. Por quê. Até que ponto.

2 Retorno ao Evangelho: Contextualização Histórica do Movimento de Reforma Luterana

[LTV6] Comentário: Dos três capítulos enviados para a PRÉ-BANCA, este é o menor, e também o que menos foi revisado até o presente momento.

Abrimos nossa pesquisa com um capítulo que trata da contextualização do movimento da Reforma Luterana. Entendemos que o componente histórico não poderia ficar de fora de uma avaliação consistente de um aspecto específico da teologia. Nosso objetivo inicial é essencialmente panorâmico. Buscaremos identificar, em linhas gerais, as principais causas, eventos e desdobramentos do que foi o movimento reformatório do século XVI, para que possamos situar a teologia luterana em sua conjuntura original. O fio condutor do capítulo propõe uma leitura que reconhece na Reforma uma tentativa de retorno ao Evangelho. Começaremos com algumas perspectivas da pesquisa sobre o movimento, onde daremos destaque para a abordagem atualizada que se faz tanto em âmbito luterano como católico. A seguir exploraremos as condições gestacionais que contribuíram para a concepção do processo, dando leve protagonismo ao dado teológico, com o qual tendemos a concordar. Um sucinto aceno biográfico de Lutero é oferecido na sequência, não preocupado com questões pessoais, mas com as dimensões que se relacionam com o próprio movimento. Daí decorre uma apreciação do movimento da Reforma pós Lutero e, como conclusão, evidenciando um interesse particular desta pesquisa, que de certa forma percorre todo o capítulo, algumas considerações específicas do diálogo ecumênico sobre a Reforma Luterana.

2.1 História e atualidade da pesquisa sobre o Movimento de Reforma Luterana

Entendemos a teologia luterana como, de certa forma, resultado do processo reformatório do século XVI. Sem desconsiderar que esta teologia reivindica pertencer a uma esfera atemporal, com raízes bíblicas e patrísticas, foi elaborada por personagens que estavam na linha de frente dos debates e disputas teológicas e eclesiais, surgindo como consequência dos questionamentos levantados a partir de críticas e percepções específicas, relacionadas com a época. Entender o movimento se faz necessário, antes

de adentrar a teologia decorrente dele.

Não se pode deixar de reconhecer que o movimento de reforma luterano é parte de um contexto específico. Não seria prudente abdicar o exercício de descrição da conjuntura histórica, social e religiosa, ainda que brevemente, relegando alguns dados relevantes à categoria de implícitos. A contextualização é fundamental. Não que ela determine totalmente o movimento, mas o situa e, assim, permite que sua compreensão aconteça de forma consistente e segura. Não faremos uma análise exaustiva, pois fugiria ao escopo deste trabalho. Nesta linha condensada, optamos por priorizar autores que buscam uma linha de interpretação mais equilibrada e ecumênica dos confrontos, debates e controvérsias da Reforma do século XVI, por entender que estes fazem maior justiça à historiografia do movimento reformatório e porque melhor contribuem para a continuidade do diálogo, premissa fundamental desta pesquisa.

Baseando-se na convicção de que a dimensão religiosa continuava alcançando o mais “interior do espírito humano” e de que o movimento da reforma continuava pertencendo a uma “era histórica de vital interesse para as pessoas do ocidente”, o historiador e erudito em Renascença e Reforma, James W. Spitz inicializou sua obra sobre a Reforma Protestante defendendo a relevância do tema. O movimento do século XVI criou eventos que ainda impactam e concebeu ideias que ainda fazem parte do mundo contemporâneo: “Os olhos do mundo ainda estão sobre os reformadores, ainda mais em nossa época ecumênica”.¹² Spitz escreveu há mais de 50 anos e sua análise poderia ser questionada hoje: Até que ponto o movimento da reforma tem relevância no debate pós-moderno?¹³ A interrogação não é comum em círculos cristãos protestantes. Pelo menos do ponto de vista estritamente luterano, revisitar a reforma é um exercício que não se esgota. Por se tratar, em certo sentido, da procura pelas origens e pelo DNA teológico desta tradição, continuamente se tenta compreender e atualizar tudo o que diz respeito ao evento fundante. Tal pesquisa principiou muito cedo e perpassou os quinhentos anos de história que nos separam da polêmico e complexa discussão e consequente ruptura no seio da igreja cristã ocidental. De maneira quase que perene, produziram-se estudos, leituras e recepções dos acontecimentos, descobertas e

¹² SPITZ, L. W. (ed.) *The Protestant Reformation*, p.1.

¹³ Sobre a relevância da reforma nos dias de hoje, muito especialmente a teologia de Martinho Lutero, indicamos duas obras: HELMER, Christine (Ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. Trad. Gerardo Korndörfer. São Leopoldo: EST / Sinodal, 2013; GARCÍA, Alberto L.; RAJ, A.R. Victor. *The Theology of the Cross for the 21st Century*. St. Louis: Concordia, 2002.

personalidades que protagonizaram o movimento.¹⁴

O teólogo finlandês Risto Saarinen, em um verbete referente a pesquisa sobre Lutero no recém lançado Dicionário de Lutero, nos fornece uma excelente síntese da trajetória interpretativa da Reforma Luterana. Começa lembrando que se pode rastrear o empreendimento até o próprio século XVI. “Ainda durante a vida de Lutero, amigos e também inimigos seus interpretaram teologicamente diferentes fases de sua existência e atuação”.¹⁵ Teria sido já Filipe Melanchthon o primeiro a fornecer as caracterizações inaugurais em seus escritos e discursos sobre a pessoa e a obra reformatória de seu amigo Lutero. As “decisões doutrinárias” e as “delimitações em relação ao cristianismo católico e reformado” estabelecidas pela ala luterana da Reforma permaneceriam “de primordial importância para a recepção alemã e norte-europeia até a época do confessionalismo e da Guerra dos Trinta Anos”.¹⁶ Saarinen dá alguns destaques ao seu levantamento sobre a história da pesquisa da Reforma de Lutero. Menciona a João Calvino, quem empregou extensamente a teologia luterana na sua monumental obra dogmática, *as Institutas* (1559).¹⁷ Daí sintetiza a recepção da Reforma no período do pietismo e do iluminismo, onde “a imagem de Lutero experimentou uma pluralização que, em muitos dos seus aspectos, perdura até hoje”.¹⁸ A grande questão de debate no pietismo teria sido a razoabilidade de uma mística de virtudes práticas na espiritualidade promovida pela Reforma Luterana. Dito de outra forma, até que ponto Lutero e seus correligionários foram capazes de afetar o cristianismo no âmbito da experiência e vivência pessoal da fé. Já no Iluminismo, a compreensão da Reforma por parte dos

¹⁴ Alguns trabalhos que se destacam, do ponto de vista da pesquisa luterana ou protestante: ALAND, Kurt (ed.) *Martin Luther's 95 theses: with the pertinent documents from the history of Reformation*. Saint Louis: Concordia, 1967; WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2010; BOISSET, Jean. *História do Protestantismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971. CHADWICK, Owen. *A Reforma*. Trad. H. Santos Carvalho. Lisboa: Ulisséa, 1966. GONZALEZ, Justo L. *A Era dos Reformadores*. Trad. Itamir Neves de Sousa. São Paulo: Vida Nova, 1983. MAXFIELD, John A (ed). *Defending Luther's Reformation: Its Ongoing Significance in the Face of Contemporary Challenges*. St Louis: Concordia, 2017; PELIKAN, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol.4. Reformation of Church and Dogma 1300-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1984; SPITZ, Lewis W. (ed.) *The Protestant Reformation*. New Jersey: Prentice-Hall, 1966; OBERMANN, Heiko. *The Two Reformations: the journey from the last days to the new world*. (ed. Donald Weinstein). New Haven / London: Yale, 2003.

¹⁵ SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.585.

¹⁶ SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.585.

¹⁷ “João Calvino tornou-se decisivo para a difusão internacional da justificação [pela fé, princípio escriturístico basilar da Reforma Luterana] de Lutero [...] e sua crítica contra os abusos católicos seguidamente tornaram-se conhecidos por meio da teologia de cunho calvinista. Disso resultou uma assimetria permanente entre luteranismo e calvinismo: enquanto adeptos de Calvino reconheciam sem problemas Lutero como reformador e pai da igreja, a maioria dos luteranos manteve uma distância crítica em relação a outras formas de protestantismo emergente”. SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.586.

¹⁸ SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.586.

pensadores foi também plural e crítica e esteve mais relacionada com as temáticas da busca pela verdade e da liberdade de consciência. Como contraponto à interpretação racionalista rendida ao movimento de Reforma, Saarinen cita a um importante defensor de Lutero no período: Johann Georg Hamann, um tipo de pai do Contra-Iluminismo.¹⁹

Avançando temporalmente ao século XIX, Saarinen alude a apreciação da Reforma em grandes filósofos como Hegel²⁰ e Kierkegaard,²¹ e dá uma atenção especial para a cooptação nacionalista que começou no fim daquele período e início do século subsequente:

A interpretação popular alemã de Lutero no século XIX e início do século XX foi cunhada pelo nacionalismo. [...] As comemorações da Reforma em 1817, 1883 e 1917 fortaleceram o espírito nacional. Essa tendência também uniu muitos pesquisadores científicos luteranos entre 1917-1945 com os movimentos políticos nacionalistas. Os escritos de Lutero sobre os judeus foram usados para fins antisemitas no Terceiro *Reich*; esse desenvolvimento pernicioso caracteriza a imagem que a opinião pública popular de fala inglesa tem de Lutero até hoje.²²

Não obstante, o século XX não apenas trouxe problemas para a reputação de Lutero frente à opinião pública. Houve também certa “renascença” em torno da pesquisa de Lutero e da Reforma. Particularmente, a pesquisa científica se beneficiou pelo surgimento da edição crítica dos escritos de Lutero²³, posteriores múltiplas traduções destas obras e concomitante labor de investigação de teólogos e historiadores, que, de distintos ângulos e em múltiplos contextos, observaram e refletiram sobre a Reforma até os dias de hoje, exaustivamente.²⁴

¹⁹ Uma apreciação da importância deste filósofo para a interpretação e divulgação das ideias da Reforma Luterana no período do Iluminismo é encontrada na obra *Authentic Christianity: How Lutheran Theology Speaks to a Postmodern World*, de Gene Veith Jr e A. Trevor Sutton (St Louis: Concordia, 2017).

²⁰ “Entre os grandes filósofos do século XIX, Georg Wilhelm Friedrich Hegel foi quem apreciou Lutero especialmente como pensador. Para ele, a subjetividade, a certeza e a veracidade do indivíduo apareceram como características especialmente marcantes na igreja luterana. Para Hegel, Lutero conseguiu repensar o vínculo entre liberdade e verdade de tal forma que a Era Moderna compreendeu o sujeito como livre e verdadeiro”. SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.586.

²¹ “A interpretação e a crítica de Lutero feitas por Sören Kierkegaard tiveram influência no luteranismo alemão e internacional. Embora aprecie a luta de Lutero com a consciência, o filósofo dinamarquês chega à conclusão de que, em última análise, uma dialética existencial autêntica não é possível para Lutero. Quando afirma o mundo e se casa, o Lutero maduro compromete seus ideais reformatórios, que, na verdade, deveriam tê-lo conduzido à ascese e ao martírio”. SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.587.

²² SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.587.

²³ Denominada Edição de Weimar (*Weimarer Ausgabe – WA*).

²⁴ Sobre a pesquisa científica hodierna da Reforma Luterana, Saarinen dá destaques aos seguintes autores: a) Karl Holl, como o principal teólogo da “renascença de Lutero” e sua ênfase no lado existencial de Lutero; b) Walter von Loevenich, e seus estudos sobre a teologia da cruz de Lutero; c) Karl Barth, quem teceu importantes críticas teológicas a diferentes aspectos da teologia luterana; d) Gerhard Ebeling, quem critica a interpretação de Barth, deixa muitos discípulos dando continuidade a sua abordagem relacional e gera muitos frutos para a identidade confessional luterana; e) Heiko Oberman, quem se caracteriza por uma pesquisa histórica, ressaltando as diversas linhas de continuidade entre Idade Média tardia e o

A novidade que se observa na pesquisa mais recente se dá não tanto na *quantidade* destes retornos às raízes reformatórias, mas na *qualidade* destas buscas. Com cada vez mais sensibilidade, a investigação sobre a Reforma e Lutero tem feito emergir novas abordagens, que se caracterizam por uma reapropriação crítica do pensamento dos reformadores luteranos,²⁵ conforme percebido e sublinhado no documento celebrativo aos 500 anos da Reforma, *Do Conflito à Comunhão*:

A pesquisa luterana sobre Lutero e a Reforma também passa por consideráveis desenvolvimentos. A experiência de duas guerras mundiais derrubou convicções sobre a história e a relação entre o cristianismo e a cultura ocidental, enquanto o surgimento da teologia querigmática abriu uma nova avenida para pensar a respeito de Lutero. O diálogo com historiadores ajudou a integrar fatores sociais e históricos na descrição dos movimentos da Reforma. Teólogos luteranos reconheceram o entrelaçamento de visões teológicas e interesses políticos não apenas por parte dos católicos, mas também de seu próprio lado. O diálogo com teólogos católicos lhes ajudou a superar visões unilateralmente confessionais e a tornarem-se mais autocríticos de suas próprias tradições.²⁶

Também em ambientes católicos se reconhece a relevância do investimento ao estudo renovado deste movimento que, embora traumático em sua perspectiva de ruptura, possui possibilidades teológicas e históricas que merecem ser melhor compreendidas, ressignificadas e fecundadas. Tanto para o exercício de redenção do passado, como pela sensibilidade com o sopro do Espírito no presente. O teólogo Mario França Miranda recentemente defendeu o tema da atualidade da Reforma não apenas por causa da comemoração dos seus quinhentos anos, recordados em 2017,²⁷ mas

período da Reforma. Os estudos históricos de Oberman também foram fecundos e a pesquisa histórica, tanto de perspectiva mais confessional como de perspectiva mais social, abundaram nos últimos decênios. SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.587-589.

²⁵ Roberto E. Zwetsch, em sua conferência no 30º Congresso da Soter, em 2017, apropriando-se de um argumento de Víctor Westhelle, apresenta uma demonstração de teólogos que estão se somando na ingente tarefa de pesquisa crítica da teologia da Reforma, em várias partes do mundo: Finlândia (Tuomo Mannermann), Suécia (Gustav Wingren), Dinamarca (Regin Prenter), Suíça (Gerhard Ebeling), Estados Unidos (Gerhard Forde) e Alemanha (Oswald Beyer). Além destes teólogos do hemisfério norte, Zwetsch ainda menciona as releituras latino-americanas dos brasileiros Walter Altmann (*Lutero e libertação*), Martin N. Dreher (*De Luder a Lutero*) e Víctor Westhelle (*O Deus escandaloso e Transfiguring Luther*), do argentino Guillermo Hansen (*En las fisuras*), do teólogo alemão radicado na Costa Rica Martin Hoffmann e suas traduções de textos originais desconhecidos de Lutero. Além destes autores, o conferencista ainda registrou o importante projeto conjunto *Radicalizando a Reforma*, uma coletânea de análises e intuições da teologia da Reforma Protestante para o século 21 de teólogos e teólogas do mundo inteiro. ZWETSCH, Roberto E. “Justiça somente! E cuidado mútuo, perdão e esperança”. In KUZMA, Cesar; VILLAS BOAS, Alex. *Religiões em Reforma: 500 anos depois*. São Paulo/Paulinas; Belo Horizonte: SOTER, 2017, p.105. Nesta qualidade de pesquisa, ainda aludimos a duas obras: *Lutero, um teólogo para tempos modernos*, resultado de uma conferência internacional realizada em 2008 em Chicago, EUA, com diferentes pesquisadores que buscavam ler Lutero e o significado de sua teologia para a atualidade (HELMER, Christine (ed.) *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013); e GARCIA, Alberto L. NUNES, John N. *Wittenberg meets the World: Reimagining the Reformation at the Margins*. Grand Rapids: Eerdmanns, 2017.

²⁶ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, *Do conflito à comunhão*, p.23.

²⁷ O ano de 2017 representa um marco na renovação da compreensão da Reforma Luterana e na

também pela renovação eclesial levada a cabo pelo Papa Francisco na Igreja Católica.²⁸ No seu artigo *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e Francisco*, Miranda diz que não se pode deixar de enxergar “certas semelhanças entre esses dois movimentos de retorno ao Evangelho em seu sentido original”.²⁹ E sua suspeita foi atizada exatamente pela observação da situação da Igreja no tempo de Lutero em comparação com a situação da igreja católica atual, respeitados naturalmente os diferentes contextos históricos e eclesiais.³⁰ O catedrático está na esteira de muitos de seus pares, os quais também têm proposto esse tipo de leitura. À guisa de exemplo, citamos Yves Congar,³¹ Walter Kasper,³² Jesús Hortal³³ e Elias Wolff.³⁴ Todos alinhados às iniciativas muito claras e concretas de uma liderança eclesial preocupada em recuperar um tempo perdido e trilhar um novo caminho.³⁵

aproximação entre as igrejas católica e luterana. Segundo Rudolf Von Sinner, pela primeira na história as celebrações da Reforma foram realizadas não mais em clima de acirrada postura antiecumênica, dos dois lados. Sinner cita alguns eventos e iniciativas eclesiais como prova deste ponto. (Sobre a excomunhão de Lutero e sua possível revogação. *Caminhos de Diálogo*, Curitiba, ano 7, n. 10, p. 99, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/cd.a7n10p98-114>). Este pesquisador teve também a chance de comprovar tal renovação e tal aproximação, em dois momentos recentemente: [a] participando com uma comunicação do I Seminário Interno de Diálogo Ecumênico, do Programa de Pós-Graduação em Teologia, no tema *A Reforma e o Diálogo Ecumênico: Considerações e perspectivas a partir do documento “Do conflito à comunhão”*, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, no dia 10 de outubro de 2017; e [b] participando como convidado na Celebração Ecumênica de Ação de Graças pelos 20 anos da Declaração Conjunta da Justificação pela Fé, promovida pelo Bispo Don Orani Tempesta, na Paróquia Nossa Senhora de Copacabana, em 17 de dezembro de 2019.

²⁸ MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.18.

²⁹ MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.18.

³⁰ MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.18-19.

³¹ CONGAR, Y. *Lutero. La fede, la Riforma*. Brescia: Morcelliana, 2004.

³² KASPER, Walter. *Martín Lutero: Una perspectiva ecuménica*. Trad. José Manuel Lozano-Gotor Perona. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

³³ HORTAL, Pe. Jesús, S.J. *Temas Atuais da Teologia Luterana, numa Dimensão Ecumênica. Reflexões em torno de Lutero*. Vol.II. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p.43-52.

³⁴ WOLFF, Elias. A reforma de Lutero: uma releitura ecumênica. *Theologica Xaveriana*. V.67, n. 183, 2017, p. 237-262. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.rlrepr>. Ver também: GIAVINI, Giovanni. Lutero: santo ou demônio? *Settimana News*, 07-08-2016. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/558711-lutero-santo-ou-demonio-artigo-de-giovanni-giavini>.

³⁵ Aqui nos reportamos, por exemplo, [a] ao acolhimento de teólogos protestantes como convidados observadores, mas por vezes colaboradores, do Concílio Vaticano II; [b] aos posicionamentos do Cardeal Johannes Willebrands em sua Palestra na 5ª Assembleia da Federação Luterana Mundial, em 1970; [c] ao Papa João Paulo II, tanto em sua carta escrita ao Cardeal Willebrands por ocasião do 500º Aniversário do nascimento de Martinho Lutero, em 1983, como em sua visita aos luteranos alemães na Mogúncia, em 17 de novembro de 1989. Na ocasião, proferiu-lhes as seguintes cordiais palavras: “Lembro nestes momentos da chegada de Lutero a Roma, nos anos de 1510-1511, para visitar as tumbas dos príncipes dos apóstolos, como peregrino, mas também como homem que buscava e inquiria. Hoje chego a vocês para procurar a herança espiritual de Lutero. Venho como peregrino. Com este encontro, dentro de um mundo que se transforma, venho a colocar um sinal de união” (DELUMEAU, Jean. *El Caso Lutero*. Trad. Gloria Rossi Callizo. Barcelona: Ródano, 1988, p.2.); [d] também o Papa Bento XVI, quando, em 2011, visitou o Convento Agostiniano de Erfurt, onde Lutero viveu como frade, elogiou a busca e a pergunta por Deus que Lutero teria feito. (BENTO XVI. Discurso do Papa Bento XVI. Encontro com os representantes do Conselho da Igreja Evangélica na Alemanha. 23 de setembro de 2011. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_

Como tipificam os teólogos supracitados, quem notadamente mais reconhece a importância e fecundidade dessa investigação - e têm contribuído pelo fomento dela - são os teólogos e agentes engajados no labor ecumênico, especificamente àqueles dedicados ao Diálogo Católico-Luterano,³⁶ responsáveis pela produção do documento oficial referido. Seja pelo motivo de se fazer justiça histórica, seja pelo motivo de se recuperar a credibilidade do testemunho cristão, abalada pelos conflitos, os representantes institucionais do debate construtivo têm tentado argumentar que “o que aconteceu no passado não pode ser mudado, mas o que e como é lembrado, com o passar do tempo, de fato muda. [...] Enquanto o passado em si é inalterável, a presença do passado no presente é alterável.”³⁷ Nesse sentido faz-se necessário o reconhecimento da complexidade semântica do próprio conceito “Reforma”, como pontua Wolff.³⁸ O termo se presta a distintos significados e suscita reações e sentimentos plurais:

As diferentes igrejas compreendem de modos diversos o que foi a Reforma no passado e qual é o seu significado para o presente. Também os reformadores tinham motivações, métodos e objetivos próprios para o processo reformatório. [...] O fato é que a expressão “Reforma” não é unívoca. Alguns a entendem de forma positiva, como uma *conditio sine qua nom* para a verdade da Igreja; outros a vêem como uma ameaça à Igreja. Para alguns, a Reforma é confirmação da identidade confessional; para outros, ela é uma crítica a essa identidade. Há estudos sobre a Reforma que conservam estereótipos, preconceitos e posturas conflituosas a partir dos interesses atuais de quem a lê; mas há também quem lê

spe_20110923_evangelical-church-erfurt_po.html>.]; [e] à participação do Papa Francisco nas solenes comemorações dos 500 anos da Reforma, na Suécia, em 2017; [f] e, por último, ainda lembramos a recente recepção em audiência no Vaticano do Papa Francisco a uma delegação da Federação Luterana Mundial, no significativo dia 25 de junho de 2021 (que marcava os 491 anos da Confissão de Augsburgo), quando reafirmaram o desejo de que a celebração dos 500 anos da leitura desta confissão, a ocorrer em 2030, “traga benefício ao caminho ecumênico”.

³⁶ O ano de 2017 não apenas marcou o aniversário dos 500 anos da Reforma, mas também a celebração dos 50 anos de Diálogo Oficial Católico-Luterano. Tal fecundo encontro muito já contribuiu para a aproximação destas duas tradições ao longo desta trajetória. Dentre os projetos ecumênicos de tal comissão, destacam-se: [a] O estudo *Condenações doutrinárias dividem a Igreja?*, fruto de intenso trabalho de teólogos luteranos e católicos na Alemanha, por ocasião do 450º aniversário da apresentação da Confissão de Augsburgo, para um reconhecimento católico da Confissão de Augsburgo (LEHMANN, K.; PANNENBERG, W. [Hg.]. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* In: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg/Göttingen, 1986.); [b] *A Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*, assinada pela Federação Luterana Mundial e a Igreja Católica Romana em 1999. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/declaracao-conjunta-sobre-a-doutrina-da-justificacao-1999>>. e

<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html>.]; [c] O trabalho do diálogo americano *Justification by Faith* (ANDERSON, H. George; MURPHY T. Austin; BURGESS, Joseph A. [Eds.] *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*. Minneapolis: Augsburg, 1985).; [d] E o já citado documento comemorativo dos 500 Anos da Reforma *Do conflito à comunhão: comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*.

³⁷ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, *Do conflito à comunhão*, p.16.

³⁸ WOLFF, Elias. A reforma de Lutero uma releitura ecumênica”. *Theologica Xaveriana*. V.67, n. 183, 2017, p. 238-239. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.rlrepr>. Ver também WOLFF, Elias. Reformas na Igreja: chegou a vez do catolicismo? Uma aproximação dos 50 anos do Vaticano II e os 500 anos da reforma luterana, no contexto do pontificado do papa Francisco. *Horizonte* 12, N. 34 (2014): 534-567.

a Reforma numa perspectiva ecumênica, superando a apologética polêmica. Essa perspectiva leva a entender a Reforma, 500 anos depois, por um lado com uma atitude de alegre celebração; de outro lado, com uma apreciação crítica e reflexiva.³⁹

Os representantes institucionais do diálogo ecumênico e Wolff nos ajudam a começarmos sensíveis nesta contextualização, reconhecendo que o entendimento do conceito *reforma* e o olhar para o passado varia, e tentando acolher as distintas compreensões, mesmo quando possuímos alguma que nos é mais familiar. Na última seção deste capítulo abordaremos com um pouco mais de atenção a contribuição do diálogo ecumênico na apreciação e contextualização da Reforma Luterana.

2.2 Condições Gestacionais da Reforma

Uma vez que identificamos a relevância e a atualidade do exercício da contextualização da Reforma, bem como a postura sensível requerida, importa-nos perguntar por onde devemos começar propriamente esta contextualização, qual é a localização histórica de Lutero e de sua tentativa de reforma. A resposta normalmente encontrada para essa interrogativa tem a ver com o que poderíamos chamar de condições gestacionais para a reforma. Isto é, a Reforma Luterana não surge isoladamente com Lutero. Ela é resultado de um amplo processo que envolveu pessoas de diferentes tempos e locais, bem como fatores econômicos, culturais, sociais e religiosos,⁴⁰ e insere-se numa longa corrente de manifestações históricas e críticas à Igreja cristã e às autoridades seculares da Idade Média.⁴¹ A avaliação do processo

³⁹ WOLFF, E., *A reforma de Lutero uma releitura ecumênica*, p.238-239.

⁴⁰ Elias Wolff explicitamente estrutura seu artigo supracitado abordando a Reforma como *fato social e fato religioso*. WOLFF, E., *A reforma de Lutero uma releitura ecumênica*, p.238-239. Já Martin Dreher situa Lutero e a Reforma como um evento *entre* a Idade Média e a Idade Moderna: “Lutero, é, sem dúvida, um reformador estranho. Ele não é nem medieval, nem moderno. Não faz suas as colocações e tendências dos espirituais medievais nem a dos iluminados modernos”. DREHER, M. N., *Entre a Idade Média e a Idade Moderna*, p.35.

⁴¹ Ver: SPITZ, L.W. (ed.), *The Protestant Reformation*, p.1-35. Até chegar ao capítulo em que trata de Lutero, o historiador James Spitz percorre um roteiro onde registra tanto as ânsias como as iniciativas reformatórias de clérigos e leigos católicos, como manifestações oficiais dos papa Inocêncio III e Adriano VI, os apelos críticos de humanistas como Francesco Guiciardini, Erasmo de Roterdã e Ulrico Von Hutten, e os projetos teológicos e místicos de outros representantes da igreja. Spitz estrutura a resposta aos abusos e deficiências da igreja no período medieval em pelo menos três formas: [a] as críticas agudas de figuras notáveis da igreja, como Marsílio de Pádua (+1342), João Wycliff (+1384), João Hus (+1415) e Gerônimo Savonarola (+1498), categorizados como “reformadores antes da Reforma”; [b] os místicos que reagiam às ênfases racionalistas e secularistas da igreja, como Mestre Eckhardt (+1327), Tomás de

reformatório luterano no século XVI deve passar, obrigatoriamente, pela associação a empreendimentos e personagens que se entrelaçam, como o movimento Humanista-Renascentista,⁴² no campo cultural, ou às múltiplas iniciativas de descobrimento de novos territórios e revolução,⁴³ no campo social, ou ainda às insurreições antecedentes principalmente de João Wycliff (1325-1384), João Huss (1372-1415) e Gerônimo Savonarola (1452-1498), no campo religioso.⁴⁴ Não poderemos examinar com detalhamento cada uma das condições gestacionais da reforma, porém arriscaremos algumas observações mais gerais e destacadas sobre as questões que mais favoreceram a Reforma e que são pressupostos para compreendermos as críticas e proposições de Lutero e seus colegas, especialmente as pertinentes à Ceia do Senhor, ética, vida cristã e missão.⁴⁵

Romeu Martini sugere começarmos com o dado sociológico, analisando a Europa

Kempis (+1471), e os Irmãos da Vida Comum; [c] e os conciliaristas que reagiram ao cisma papal instando a Igreja a se reunir oficialmente para debater os problemas com todas as ordens representadas, dentre os quais se destacam Pierre D'Ailly (+1420) e Jean Gerson (+1429).

⁴² Dentre os movimentos histórico-culturais da época da reforma luterana, segundo KASPER, “o que mais transcendência teve foi o surgimento do humanismo renascentista. A raiz da conquista de Constantinopla, numerosos eruditos bizantinos fugiram em direção a Itália. Suscitou-se um novo interesse pelo mundo antigo. O chamado *ad fontes*, ‘de volta às fontes’, levou a que se deixasse de abordar a Escritura Sagrada através das lentes da escolástica, para que ela começasse a ser lida nas línguas em que foi escrita originalmente: hebraico e grego. [...] Fundamental para o humanismo renascentista foi, também, que o ser humano e sua dignidade passaram a ocupar o centro (Pico della Mirandola). Com isto se firmaram os alicerces da Modernidade, a auto-compreensão moderna do homem e o sentimento vital moderno”. KASPER, W., *Martín Lutero*, p.10-11.

⁴³ “Por outro lado, o final do século XV foi experimentado por muitos como um momento de partida em direção a uma nova época: o descobrimento do Novo Mundo – América – por Cristóvão Colombo e Vasco da Gama; o declive do milenar Império bizantino como consequência da conquista de Constantinopla (1453); o final da Reconquista, a expulsão definitiva do Islamismo da Espanha mediante a tomada de Granada (1492); a invenção da imprensa por Johannes Gutenberg (1400-1468); a revolução de Copérnico (1473-1543) nas ciências da natureza, segundo a qual não é o sol que orbita ao redor da Terra, mas esta que faz ao redor daquele. Tudo isso levou a que muitos sentissem no começo de uma nova época. No conjunto, pois, um tempo de transição, uma *Sattelzeit* (Reinhart Koselleck), isto é, uma época encavalgada, ou um período *bisagra*, no qual o antigo e o novo concorrem, se solapam, rivalizam entre si. Somente a partir desta tensão entre o Medieval e a Modernidade é possível entender Lutero”. KASPER, Walter. *Martín Lutero: Uma perspectiva ecumênica*. Trad. José Manuel Lozano-Gotor Perona. Maliaño: Sal Terrae, 2016, p.9-10. Ver também WACHHOLZ, W., *História e Teologia da Reforma*, p.20-22.

⁴⁴ Para estudos sobre os processos pré-reformatórios e biografias dos principais precursores da reforma do século XVI, nomeia-se: DURANT, Will. *The Reformation: The Story of Civilization*. Vol. VI. New York: Simon and Schuster, 2011; GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão: De Agostinho às vésperas da Reforma*. Trad. Paulo Arantes, Vanuza Helena Freire de Mattos. São Paulo: Cultura Cristã, 2004; LOSERTH, J. *Huss und Wiclif: Zur Genesis der hussitischen Lehre*. Munique: R. Oldenbourg, 1925; SPINKA, M. *John Hus: A Biography*. Princeton: University Press, 1968; RIDOLFI, R. *The Life of Girolamo Savonarola*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1959; WORKMAN, H.B. *John Wycliff: A Study of the English Medieval Church*. 2 vols., Oxford: Clarendon, 1926; DAHMUS, Joseph H. *The Prosecution of John Wycliff*. New Haven: Yale University, 1952; LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001; PELIKAN, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol.4. *Reformation of Church and Dogma 1300–1700*. Chicago: [University of Chicago Press](http://www.press.uchicago.edu), 1984; SPITZ, Lewis W. (ed.) *The Protestant Reformation*. New Jersey: Prentice-Hall, 1966.

⁴⁵ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.199-200.

do tempo da Idade Média, em especial a área germânica central (Saxônia) como unidade política, econômica, social e cultural.⁴⁶ É consenso que a região estava em plena efervescência e passava por profundas transformações. Martini também propõe iniciar com questões de ordem econômica e política, as quais teriam direcionado os rumos que a história tomou naquele período e contexto. Em sua tese, ele chama à atenção para alguns pontos: a) O número de habitantes após a peste de 1349, que teria voltado a crescer; b) O surgimento de tensões econômicas devido a uma economia basicamente ancorada na agricultura do feudalismo; c) A sobra de mão obra; d) A inviabilidade de se ampliar a área de terra agriculturável, forçando a imigração dos camponeses para as cidades e a ocupação de profissões antes destinadas aos moradores das vilas; e) O afloramento do comércio e das formas primitivas de capitalismo; f) A insatisfação entre os habitantes do campo e os da cidade, com as leis do sistema feudalista, que reservavam alguns trabalhos para os da cidade; g) O monopólio dos burgos; h) A extração do minério de ferro; i) Os avanços decorrentes da acentuação da exploração do trabalho do outro; j) Os comerciantes que transformaram mineradores em operários; l) O conflito das relações entre o capital e o trabalho; m) O enriquecimento da Saxônia, razão básica de sua liderança no campo político e religioso no período da Reforma; n) A efervescência alterando o espectro social, com o surgimento dos burgueses, modificando o cenário anterior centrado nas três categorias básicas dos agricultores, da pequena camada de nobres e de poucos príncipes; o) A divisão ocorrida também no campo, e o reconhecimento da cidadania apenas para quem possuísse propriedade; p) E, por último, o sensível aumento dos impostos pelos príncipes, para fins de manutenção da defesa e da administração.⁴⁷

Tais situações de crise não eram exclusividade da área central da Alemanha. O período da Pré-Modernidade, cenário que prepara a Reforma do século XVI, foi uma época de crise generalizada e que “abarcou todas as classes sociais”.⁴⁸ Desigualdade social severa e extrema pobreza, problemas estruturais profundos na sociedade, surtos de febres e epidemias e as múltiplas guerras e possibilidades de guerras eram dramas diários com os quais convivia a população por toda a Europa. A crise chegou a afetar o

⁴⁶ Examinar a Reforma a partir dos acontecimentos na Alemanha de Lutero não é apenas sugestão de Martini. O reconhecido historiador Heiko Obermann segue na mesma linha. Em sua famosa biografia de Lutero ele estrutura as condições gestacionais da Reforma, como estamos chamando estes processos pré-reformatórios que engendram o movimento de Lutero, em três grandes partes: Um evento *medieval* (condições amplas da época), um evento *alemão* (condições regionais) e um evento *elementar* (condições íntimas no seio da criação familiar e religiosa de Lutero). OBERMAN, H. A., *Luther*, p.13-110.

⁴⁷ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.200-202.

⁴⁸ WACHHOLZ, W., *História e Teologia da Reforma*, p.14.

ser humano no seu ser religioso. Por um lado, a espiritualidade cristã – assim como o aparato sacrossanto – estava sendo questionada; por outro, estava à flor da pele. O pecado, a morte e o diabo faziam parte do cotidiano e da mentalidade da vida das pessoas. O historiador Heiko Oberman falará da “crise de símbolos de segurança”.⁴⁹ “Valores e certezas estavam sob o fogo cerrado, ao passo que ainda não se haviam encontrado novos valores e certezas para preencher os vazios deixados por essa crise”.⁵⁰

Um cenário tão cambiante, crítico e conflituoso certamente representava tanto um desafio como uma oportunidade para a atuação da igreja. Não haveria como não ser abalada ou exigida sobremaneira naquelas circunstâncias. A crise dos símbolos de segurança estava frontalmente ligada a ela.⁵¹ E quando perguntamos pelo papel assumido pela igreja, nesse contexto, pela sua reação às questões econômicas, culturais e sociais experimentadas pelo povo, encontramos quase que de forma uníssona a observação de que a resposta eclesiástica de então não fora adequada o suficiente. A igreja não soube responder a um contexto de “imenso apetite pelo divino”.⁵² Ou talvez tenha sabido, mas de uma forma insuficiente, ou mesmo questionável. Isso era perceptível em várias linhas de ação ou enfoques teológicos. A proposta escatológica esteve exageradamente desequilibrada em favor dos *Novíssimos*.⁵³ Diante da iminência da morte, a homilia,⁵⁴ a arte e a literatura pedagógica cristã concentraram-se morbidamente na descrição da desgraça do inferno e no enfoque da luta entre anjos e demônios pela posse da alma da pessoa moribunda, alavancando a doutrina do purgatório a patamares inéditos. A missa e a vida devocional pessoal proposta deixavam boa parte dos fiéis à míngua da Palavra, seja por um dilema de comunicação, seja por um desequilíbrio teológico. A pastoral estava em escassez.⁵⁵

Ainda neste juízo de competência, Wachholz entenderá que a igreja teve grande capacidade de adaptar-se a esta nova situação, mas acabou se deixando influenciar pela

⁴⁹ Citado por LINDBERG, C., *As Reformas na Europa*, p.39.

⁵⁰ WACHHOLZ, W., *História e Teologia da Reforma*, p.14.

⁵¹ WACHHOLZ, W., *História e Teologia da Reforma*, p.23.

⁵² FEBVRE apud GEORGE, T., *A Teologia dos Reformadores*, p.33

⁵³ LIBÂNIO, J.B; BINGEMER, M.C. L. *Escatologia Cristã*, p.60s.

⁵⁴ O professor Luis Carlos Susin notará a tendência ao pânico escatológico da época demonstrado na homilia. Citando uma pesquisa de Delumeau, em sua obra *La peur en Occident*, destacará: “Uma análise das pregações escritas que vão do século XIV ao século XVIII mostra que às vezes as palavras ‘inferno’, ‘demônio’, vinham citadas com mais frequência do que as palavras ‘Deus’ ou ‘Cristo’”. SUSIN, L. C., *Assim na Terra como no Céu*, p.21.

⁵⁵ “Haviam muitos padres, mas poucos pastores.” **BUSCAR CITAÇÃO**. Conforme, também: *Consilium de emendanda ecclesia*, p.484. citado por CASSESSE, M., *Martin Lutero e la sua Riforma Liturgica*, p.17s.

crescente mentalidade de mercado.⁵⁶ E Martini enxergará primordialmente uma resposta indevida no sistema penitencial proposto à época, centralizado na realização de determinadas tarefas (orações, jejuns, peregrinações, patrocínio de missas, doações aos pobres) como forma de expiação de culpa. Especialmente apontará para o abuso do ensino escolástico das cartas de indulgências,⁵⁷ como o mais grave e nocivo elemento religioso do século XVI:⁵⁸

Além dessa forma de angariar dinheiro, a Igreja era cúmplice de práticas nada evangélicas, em plena sintonia com que os príncipes faziam. Vinculou, por exemplo, as indulgências ao dinheiro e à renda dos cristãos. Por isto, estes davam tudo à Igreja para redimir sua culpa. [...] Referindo-se à Igreja do período da Reforma, especialmente aos seus dirigentes, F. Engels escreve de uma maneira concisa e direta: “Estes altos dignitários da Igreja, quando não eram, ao mesmo tempo, príncipes do Império, dominavam como senhores feudais, sob a soberania de outros príncipes, grandes territórios com numeroso servos e vassalos”.⁵⁹

Também o historiador católico Jean Delumeau aponta para a inadequação entre a instituição eclesial e a vivência da fé por parte dos membros da Igreja como algo não apenas patente no século XVI, mas constituindo mesmo a razão principal da Reforma.⁶⁰ Em seu livro *Nascimento e Afirmação da Reforma*, estruturará as deficiências desta Igreja justamente seguindo três ênfases protestantes: A justificação pela fé, o sacerdócio universal dos crentes e a infalibilidade da Bíblia. Não é sem motivo que estes foram, segundo Delumeau, os principais pontos de crítica dos reformadores. Neles estavam as “necessidades religiosas” daquele tempo.⁶¹ E Delumeau não esconde a gravidade da situação: os desvios haviam tomado “proporções escandalosas”.⁶² Apoiando-se em outro historiador, lembrará a citação de João Boucher, em 1512, na *Deploração da Igreja militante*: “nossos grandes abusos são a todos tão públicos, que lavradores,

⁵⁶ WACHHOLZ, W., *História e Teologia da Reforma*, p.15-18.

⁵⁷ Conforme Martini: “A Igreja medieval amparou seu culto e a venda de indulgências no ensino (escolástico) de que seria possível ao ser humano fazer tantas obras e demonstrar um amor tão grande a Deus que conquistaria a vida eterna (JUNGHANS, H. *Die Ausbreitung der Reformation von 1517 bis 1539*, p.33). O caminho considerado mais perfeito, que conduzia a Deus, estava vinculado ao ideal monástico. Assim, a partir da constantinização (313 d.C), quando foi diminuído o rigor inicialmente observado para o ingresso das massas (conversão) na Igreja (Cf, para isto ROMA, I. de. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*, p.46-55), muitas pessoas leigas e do clero viam a vida monástica como a melhor forma de imitar o exemplo dos primeiros cristãos. Em contrapartida, todas aquelas pessoas que não podiam ou não queriam fazer tal opção submetiam-se às exigências impostas pela Igreja. E a mais comum era a compra de indulgências.” (Para uma visão resumida sobre essa piedade vinculada à vida monástica e à venda de indulgências, cf. ALTMANN, W., *Lutero e a Libertação*, p.30-34.

⁵⁸ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.202.

⁵⁹ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.202-203.

⁶⁰ DELUMEAU, J., *Nascimento e afirmação da Reforma*, p.59-83.

⁶¹ DELUMEAU, J., *Nascimento e afirmação da Reforma*, p.59.

⁶² DELUMEAU, J., *Nascimento e afirmação da Reforma*, p.59.

mercadores e mecânicos os vão contando em grande irrisão...”⁶³

O teólogo Mario França Miranda corrobora esta tese, lembrando outros fatores do desvirtuamento da igreja da época:

A Europa vivia um tempo de calamidades, vistas como castigos de Deus devidos a uma generalizada corrupção dos costumes. Sentia-se na população o medo da morte e do inferno, que levava as pessoas, dominadas pela ansiedade e pelo medo, a buscarem intensamente a salvação de uma condenação eterna. A instituição não inspirava confiança e menos ainda garantia de salvação. Papas e bispos se encontravam envolvidos com o poder temporal, e os padres afastavam-se da pastoral voltados para interesses materiais em vista de sobreviverem, muitos do quais escandalizando os fiéis por sua vida dissoluta. A Igreja apenas oferecia práticas como devoções a Nossa Senhora e aos santos, peregrinações a santuários, indulgências a serem obtidas para o perdão dos pecados, consideradas então um meio milagroso para se livrar das penas da outra vida. A preocupação obsessiva pela salvação individual deformava o sentido autêntico da Sagrada Escritura, das pregações e mesmo dos sacramentos, já que se encontrava unida a uma generalizada ignorância religiosa.⁶⁴

O teólogo e cardeal alemão Walter Kasper é mais um que segue nesta linha, falando em um “número inegável de situações anômalas da Igreja, sobretudo a preponderância da piedade meramente exterior”.⁶⁵ Kasper destaca o desprestígio crescente do papado desde o cisma do Ocidente (1378-1417),⁶⁶ que fez com que durante um tempo coexistissem três papas rivalizando entre si e se excomungando reciprocamente, assim como a confusão na teologia, especialmente no tocante à graça, aberta pelo nominalismo fundado por Guilherme de Ockham.⁶⁷ Ainda que seja possível rastrear a insatisfação há bem antes disso. Bernardo de Claraval já dissera a Igreja estava incuravelmente doente no século XII.⁶⁸ Lutero, posteriormente, encontrar-se-ia na tradição de Bernardo.⁶⁹

⁶³ DELUMEAU, J., *Nascimento e afirmação da Reforma*, p.60 apud FEBVRE, L. *Au coeur religieux du XVIe Siècle*, p.19.

⁶⁴ MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.23.

⁶⁵ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.9.

⁶⁶ De acordo a Martin Dreher, houve uma percepção romântica no século XIX que “inventou um ser medieval mítico, santo, emoldurado pelos líquenes que se desprendem das catedrais, místico” e que muita coisa dessa construção idealizada ainda estaria presente em leituras hodiernas. Um exemplo dessa idealização: “Na Idade Média, as pessoas eram crentes; imperador e papa viviam em harmonia, agindo em conjunto para preservar o bem; as pessoas conheciam o seu lugar e sabiam o que fazer. Até que veio Lutero e pôs fim à harmonia e criou a insegurança”. Para Dreher, a realidade, contudo, é que essa unidade é pura imaginação de teólogos e filósofos: “Desunião, desarmonia, divisões já existiam desde o final do Império Romano. A igreja estava dividida entre Oriente e Ocidente. Os historiadores do Ocidente sempre gostaram de ignorar que a igreja oriental foi mais importante do que a ocidental. Também mascaram o fato de que foi o ‘piedoso ocidente’ que preparou a queda de Constantinopla, quando ‘piedosos’ cruzados conquistaram e saquearam a cidade em 1204, preparando uma longa agonia, à qual os turcos puseram fim em 1453”. DREHER, M.N., *De Luder a Lutero*, p. 21.

⁶⁷ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.9; EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p. 47.

⁶⁸ CLAIRVAUX, Bernard of. Five Books on Consideration: Advice to a Pope. In: *The Cistercian Fathers Series (37)* Translated by John D. Anderson and Elizabeth T. Kennan. Kalamazoo: Cistercian, 1976.

⁶⁹ Martin N. Dreher foi o primeiro a nos chamar a atenção para esta relação entre Bernardo de Claraval e

A exigência de uma reforma ampla e estrutural da Igreja era onipresente e se colocava em questão sem cessar, inclusive nas dietas imperiais.⁷⁰ “Durante todo o século XV, concílios e autores se ocuparam com a *causa reformationis*. [...] O anseio por uma ‘reforma da cabeça aos membros’ é geral”, com propostas variadas sobre o que deveria acontecer e quem deveria agir.⁷¹ A percepção e gravidade do declive e decadência alcançou patamares tais, que diversos e multifacetados empreendimentos de natureza restauradora surgiram, em diferentes locais e instâncias da igreja,⁷² muitos protagonizados pelos leigos.⁷³ Pode-se falar, certamente, de uma tentativa de reforma

Lutero, no artigo *Entre a Idade Média e a Idade Moderna: A Localização de Lutero e de sua Reforma*. Dreher percebe na forma como Lutero se manifestava sobre o Anticristo e no próprio conceito de Reforma, traços do teólogo monástico. Franz Posset é outro que não tem dúvida da paternidade espiritual de Bernardo para Lutero, por toda a sua carreira. Para um estudo da relação entre Lutero e Bernardo de Claraval, recomendo: POSSET, Franz. Bernard of Clairvaux as Luther's Source: Reading Bernard with Luther's "Spectacles". In: *Concordia Theological Quarterly*. V.54, n.4, Fort Wayne: Concordia Theological Seminary, oct.1990, p.281-304; BELL, Theo M. M. A. C. Luther's Reception of Bernard of Clairvaux. In: *Concordia Theological Quarterly*. V.54, n.4, Fort Wayne: Concordia Theological Seminary, oct.1995, p.245-277; POSSET, Franz. The Elder Luther on Bernard: Part I: Martin Luther's Permanent Indebtedness to Bernard: Commemorating the 900th Birthday of Bernard of Clairvaux. In: *The American Benedictine Review*. 42:1 (1991), p.22-52; e especialmente a obra: POSSET, Franz. Pater Bernhardus: *Martin Luther and Bernard of Clairvaux*. Kalamazoo: Cistercian, 2000.

⁷⁰ KASPER, W., *Martin Lutero*, p.9/ SPITZ, L. W. (ed.), *The Protestant Reformation*, p.2.

⁷¹ EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p. 47.

⁷² Nas congratulações a um cardeal recém nomeado, numa carta escrita em 1457, isto é, 60 anos da data dos primórdios da Reforma, lemos: “[...] Só me entristece que chegaste a isso nessa época, onde parece que querem derrubar a Sé Apostólica. [...] Parece que ele (o papa) despreza nossa ação e a explora. [...] Os cargos eclesiais não são mais confiados a quem merece, mas a quem mais oferece por eles. Para levantar dinheiro, diariamente, são liberadas novas indulgências. [...] Imaginam maneiras mil com que a Sé Romana, como se bárbaros fôssemos, extorque de nós o ouro com lances arditos. [...] Agora, porém, os melhores entre nós, como que despertados do sono, começaram a refletir sobre os meios com que poderiam opor-se a esses desmandos. Querem livrar-se do jugo e reaver a antiga liberdade. A perda da Cúria Romana não será pequena se os príncipes concretizarem suas pretensões [...]” A carta fora escrita por um funcionário do eleitor da Mogúncia a Enea Silvio Piccolomini, mais tarde papa Pio II. PICCOLOMINI, Enea Silvio. De ritu, moribus et conditione Theutoniae descriptio. Citado em EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p. 47. O papa Adriano VI, contemporâneo da Reforma Luterana, ao enviar em 1523 o seu legado Chierigati a Nürenberg, instruiu-lhe que fizesse a seguinte declaração na Dieta, inclusive diante dos protestantes que a ela assistiam: “Deves também dizer que nós reconhecemos haver Deus permitido que esta perseguição [a Reforma] ocorresse à Sua Igreja por causa dos homens e especialmente devido aos pecados dos sacerdotes e dos prelados. As Santas Escrituras proclamam ruidosamente que os pecados das pessoas têm sua origem nos pecados dos líderes religiosos. Bem sabemos que também nesta Santa Sé aconteceram muitas coisas repreensíveis por muitos anos: abusos nas coisas espirituais, ruptura dos mandamentos, sim, ao ponto de que tudo chegou ao pior estado possível. Assim não é de admirar que a enfermidade se transplantou da Cabeça aos membros, dos Papas aos prelados [...]. Todos nós, prelados e clérigos, desviamos-nos do reto caminho, e desde muito tempo não houve um só que operasse o bem [...] Por isso proclamaremos em nosso nome que poremos todo o empenho para que primeiramente a Cúria romana, da qual talvez se originaram todos estes males, seja melhorada; então acontecerá que, como foi daqui que partiu a doença, será também, será daqui que há de começar a cura.” SPITZ, L. W. (ed.), *The Protestant Reformation*, p.103-104; HOCKS, E., *Der letzte deutsche Papst: Hadrian VI*, p.108.

⁷³ Conforme Miranda, “a reação dos leigos a esta situação [de decadência] se concretizava na forma de uma espiritualidade individual em busca de um contato direto com Deus, de uma experiência pessoal com Jesus Cristo, cujo exemplo mais conhecido é o livrinho da Imitação de Cristo. Foi o tempo da mística samenga e alemã (Ruysbroeck, Mestre Eckart, Taulero), vista com desconfiança pelas autoridades eclesiais, mas valorizadas por muitos cristãos devido à insuficiência e à incerteza dos canais

católica já antes da Reforma protestante.⁷⁴ Todos estes fatores de insatisfações e anseios que desembocaram no final do século XV e na primeira metade do século XVI nos ajudam a entender por que a resistência de Lutero pode ser tão organizada e encontrar “ambiente propício e ouvidos atentos”.⁷⁵

2.3 Lutero e a Reforma

Os dados acima compartilhados, ainda que de forma resumida, tencionaram traçar um panorama do contexto da Reforma para auxiliar-nos na compreensão do movimento e da teologia resultante dele. É o contexto para dentro do qual o maior protagonista deste movimento, Lutero, foi gerado, cresceu, formou sua consciência e, depois, atuou. Sem este pano de fundo histórico, os intentos e escritos do pioneiro e principal agente da Reforma Protestante do século XVI não são compreendidos em sua amplitude. Já diria Delumeau, “nenhum homem é independente de conjuntura”.⁷⁶ Lutero não constitui uma exceção. Seu fazer teológico e sua atividade reformatória foram resultados das suas

hierárquicos e litúrgicos. Também nesta época podemos constatar certa ascendência do laicato nas atividades da própria Igreja, seja pelas iniciativas de reis e príncipes em prol da fé cristã, seja pelo contato com a Bíblia, numa época revolucionada pela aparição do livro impresso. E ainda podemos acrescentar a insurgência dos assim chamados ‘humanistas’ que, na linha de Erasmo de Roterdã, buscavam uma religião mais simples, evangélica, que desvalorizava a hierarquia, o culto dos santos e as cerimônias.” MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.23-24.

⁷⁴ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.10. Segundo Kasper. “na Espanha, um concílio nacional celebrado em Sevilha (1478) corrigiu anomalias como as que mais tarde levariam a Reforma protestante, por exemplo, o comércio de indulgências. Foi também na Península Ibérica, concretamente em Alcalá, onde se publicou a Bíblia poliglota Complutense. Na Itália surgiram grupos e ordens reformistas. Se fala de um *evangelismo* italiano, um movimento de renovação a partir do Evangelho que alcançou até os mais elevados círculos eclesiais da Cúria (cardeal Gasparo Contarini, Reginald Pole)”.

⁷⁵ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, 2003, p.199. Também nesse sentido, Oberman destaca a diferença entre falar de *reforma* e *reformas*: “Um dos mitos fundantes da Reforma pertence ao termo *reforma* em si. Quando eu o uso no singular, eu estou me referindo ao movimento originário em Wittenberg para reconhecer que formas inovadoras de pensamento e experiência, de percepção do mundo, e de interpretação do curso dos eventos foram fundamentalmente moldadas e informadas por Martinho Lutero. Até mesmo seus críticos mais ferrenhos e observadores mais distantes notam que se pode falar de uma mentalidade anterior e posterior a Lutero, antes e depois de 1519-1520, os anos cruciais quando a autoridade de concílios e papas foi posta a prova pelo ‘verdadeiro evangelho’. No plural, eu pretendo recordar os leitores que antes, com e depois de Lutero, movimentos competidores emergiram [...] e que apenas o partidarismo confessional reserva a designação *reformatio*, como se fosse uma medalha de honra que apenas Lutero merecesse usar. De fato, Lutero rejeitou tão claramente o programa emergente de reforma do período medieval tardio que apesar do poder arraigado da tradição, seu movimento Protestante poderia ser melhor denominado de uma Contra Reforma.” OBERMAN, H. A., *The Two Reformations*, p.62-63.

⁷⁶ DELUMEAU, J., *El Caso Lutero*, p.6.

profundas convicções de fé e das perguntas provenientes do cotidiano do seu mundo em plena ebulição.⁷⁷ Interessa-nos, agora, adentrar um tanto mais na sua pessoa e realizações.⁷⁸

Existem poucas personalidades históricas que, recordadas durante quinhentos anos, atraíam de maneira tão magnética tanto a amigos como a inimigos como aconteceu com Martinho Lutero.⁷⁹ Pode-se concordar ou discordar dele, em algum nível, mas normalmente se aceita que fora um “teólogo preparado, conhecedor das Escrituras e que debateu com autenticidade sua fé”.⁸⁰ Além disso, é impossível negar sua influência no campo da religião e da sociedade.⁸¹ “Do ponto de vista histórico, não cabe a menor dúvida de que a influência de Lutero foi e continua sendo enorme; que ela modificou o curso da história européia”.⁸² No campo da religião, Lutero é o pai do protestantismo. “A reforma é, antes de tudo, Lutero”,⁸³ escreveu o teólogo Yves Congar. Além de ter

⁷⁷ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.203-204.

⁷⁸ Sendo esta uma pesquisa de teologia, não nos concentraremos na personalidade de Lutero, mas para a causa que ganhou expressão através dele. Não poderemos referendar o que disse Goethe, no tricentenário da Reforma, em 1817, quando colocou a pessoa de Lutero como a única coisa digna de nota: “Cá entre nós, nessa coisa toda não há nada de interessante a não ser o caráter de Lutero, e isso também é a única coisa que realmente impressiona a multidão. Tudo o mais é um emaranhado disparate que ainda nos onera diariamente.” Citado em EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.20.

⁷⁹ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.7.

⁸⁰ ZWETSCH, R. E., “*Justiça somente! E cuidado mútuo, perdão e esperança*”, p.105.

⁸¹ Por exemplo, poderíamos citar a contribuição de Lutero para a formação ou consolidação da língua alemã. “Ninguém que sabe o que é uma língua, compareça sem reverência diante de Lutero. Em nenhum povo um homem só formou tanto a sua língua”. (KLOPSTOCK, F.G., *Die Deutsche Gelehrtenrepublik*, p.170). Friedrich Schlegel, católico, opinava sobre a obra de Lutero na tradução da Bíblia: “Mesmo assim, cabem a ele pessoalmente, no que tange à força da linguagem e ao espírito próprio, esta grande e poderosa forma de expressão alemã, inegáveis méritos. Pois também em seus próprios escritos há uma eloquência que no decorrer dos séculos e entre todos os povos só raramente surge com tanto vigor. É bem verdade que ela possui também todas as qualidades que temos que relevar a uma eloquência essencialmente revolucionária. Mas não é só nesses escritos semipolíticos que atingiram vigorosamente a vida pública e abalaram até os alicerces, como aquele dirigido à nobreza alemã, que encontramos essa força de eloquência revolucionária peculiar de Lutero, mas também em todas as suas demais obras. Pois em quase todas elas sua grande luta íntima está diante dos nossos olhos com vivacidade. Dois mundos, por assim dizer, estão em contenda nessa alma ricamente provida por Deus e pela natureza, e ambos querem dominá-la. Em toda parte de seus escritos há como uma batalha entre luz e escuridão, entre uma fé firme e inabalável e sua igualmente indomável e descontrolada paixão, entre Deus e ele próprio.” (SCHLEGEL, F., *Geschichte der alten und neuen Literatur*, p.178s.) Ambas as referências citadas em EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.21-22.

⁸² DELUMEAU, J., *El Caso Lutero*, p.5. Dreher corrobora: “Pode-se constatar que dificilmente encontraremos uma personalidade da Idade Moderna e Contemporânea que não tenha feito colocações a respeito de Lutero e de sua obra.” DREHER, M. N., *O Desenvolvimento da Pesquisa em Torno de Lutero*, p.157.

⁸³ DELUMEAU, J., *El Caso Lutero*, p.5. Novamente, o reforço de Dreher neste ponto: “Creio que desde o século XVI não temos nenhum acontecimento da história que esteja de tal maneira relacionado com o nome de um único indivíduo como a Reforma com Lutero. Não encontro paralelo na Revolução Francesa nem na Revolução de Outubro de 1917. Não pretendo identificar Lutero com a Reforma. Sei que a Reforma é maior do que Lutero. Mas parece-me que a palavra ‘Lutero’ é a chave por meio da qual se tem acesso ao acontecimento-chave dos tempos modernos: a Reforma.” DREHER, M. N., *O Desenvolvimento da Pesquisa em Torno de Lutero*, p.157-158.

sido pioneiro, em certo sentido, todas as confissões de fé oriundas da Reforma estão baseadas, em menor ou maior grau, em suas doutrinas principais, no pensamento tal como foi definido por Lutero.⁸⁴

Apesar de sua grandeza, e principalmente por causa dela, tentar reconstruir a identidade de Lutero e da reforma iniciada por ele não é uma tarefa simples hoje em dia. Recomenda-se uma aproximação cautelosa e equilibrada, porque estamos distanciados temporal e geograficamente de sua pessoa e obra, e, como bem disse Kasper, Lutero era um homem de seu tempo, não do nosso.⁸⁵ Além disso, em todos estes anos, a tentativa de compreender Lutero variou bastante. Lutero tem muitas faces.⁸⁶ Algumas até contraditórias.⁸⁷ Existem tantas imagens de Lutero como livros sobre ele.⁸⁸ Também por isso, não é possível compreendê-lo como um bloco monolítico, acabado e fechado. Homem vivo, controverso e inconcluso, Lutero pôde assumir tantas distintas imagens nestes cinco séculos que nos separam dele, por causa das diferentes nuances que seus analistas lhe dão.⁸⁹ Não é novidade que tanto o pesquisador individual como grupos e

⁸⁴ APPOLD, K. G., *Luther's Abiding Significance for World Protestantism*, p.598-610.

⁸⁵ KASPER. Conferir citação – artigo Huff.

⁸⁶ ALTMANN (buscar). Especificamente dentro da pesquisa protestante, sobre a variação das imagens de Lutero, Dreher escreve: “Tão variadas quanto são as interpretações daquilo que denominamos de Reforma, tão variadas são também as interpretações de Lutero. Creio que se um pesquisador protestante pudesse encontrar-se com Lutero na rua, em nossos dias, dificilmente iria reconhecê-lo; tantas são as imagens ideológicas e idolátricas que se formaram em torno do reformado. Temos imagens distintas de Lutero na Ortodoxia Luterana, no Pietismo Luterano, no Iluminismo, no período do Classicismo, na Idealismo e no Romantismo, na historiografia proveniente de Leopoldo Von Ranke – para não falar nas imagens que existem no Catolicismo Romano antes e depois do Vaticano II...”. DREHER, M. N., *O Desenvolvimento da Pesquisa em Torno de Lutero*, p.158.

⁸⁷ ZWETSCH, R. E., “Justiça somente! E cuidado mútuo, perdão e esperança”, p.105.

⁸⁸ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.7.

⁸⁹ O movimento ortodoxo luterano, através dos anos, viu em Lutero um profeta especialmente despertado por Deus no rastro de Moisés, João Batista e Paulo (JUST, Gustav. *Deus despertou Lutero*. Porto Alegre: Concórdia, 2003); o homem que não se curvou (DALKE, Decio. *O Homem que não se curvou*. Porto Alegre: Concórdia, 2007), o obstinado e irredutível defensor de uma interpretação mais sã da Bíblia e de um dogma mais puro. No mundo evangélico brasileiro, a maioria dos cristãos de origem protestante o enxergam como o “pai do protestantismo”, o corajoso líder que abriu as portas para a liberdade do jugo eclesiástico, mas com uma observação: ele não foi até o fim, não reformou a cristandade o suficiente; O catolicismo pós-tridentino chegou a enxergá-lo como personificação do demônio (ALTMANN); Um catolicismo mais recente será majoritariamente mais generoso com Lutero, apontando-o como um filho bem-intencionado e mal-interpretado; Há quem o explique a partir do seu relacionamento com o seu pai, do ponto de vista da psiquiatria ou da psicologia, tese refutada por Roland Baiton e Gerhard Ebeling, por exemplo. Camponeses e marginalizados contemporâneos do reformador viram nele, pelo menos a princípio, um líder messiânico, um libertador político e porta voz da justiça social; Mas o oposto também é possível: a sua caracterização como um parcialmente ingênuo, outro tanto interesseiro, subserviente dos príncipes; o Iluminismo, por seu turno, saudou nele um ícone na defesa da razão e da liberdade e na promoção da educação (Lessing, Hegel, Novalis, Michelet), o “abolicionista da ignorância espiritual” provocada pela tirania do dogmatismo autoritário da igreja; O pan-germanismo festejou em Lutero o herói nacional alemão (Herder, Fischte); Na mesma toada, o partido nazista tirou proveito de Lutero e viu nele ou fez dele e de infelizes declarações, um padrinho anti-semita. Certamente o mosaico vai mais longe: tem o Lutero pastor, o Lutero exegeta, o Lutero político, o Lutero economista, o revolucionário, o gênio e acontecimento linguístico, o esposo, o pai, o músico, o bebedor de cerveja, o desbocado, o

eventualmente até épocas inteiras têm determinada ótica para encarar os acontecimentos e pessoas do presente e do passado.⁹⁰ Cada um a seu modo e de acordo com os seus interesses apropriou-se e divulgou as ideias de Lutero, condicionados por razões políticas, ideológicas, religiosas ou gostos pessoais. Toda a imagem de Lutero, registra Dreher, “corresponde a uma determinada ideologia e a imagem traçada por determinado autor corresponde a seu posicionamento diante de questões de sua época.”⁹¹ Nas palavras de Ebeling, quando estudamos Lutero nos “espreitam perigos de mal-entendidos ou de fascinação”. Ele “é como um instrumento que reúne os registros mais suaves e mais fortes. Só um ouvido bem treinado será capaz de fazer justiça a todas as modulações de som”.⁹²

Foi Lutero o último homem medieval, determinado a envolver tudo da vida num sistema de ferro, autoritário? Foi ele um virulento anti-semita que alicerçou a fundação para o Holocausto? Ou foi ele o rouxinol de Wittenberg que cantou a primeira canção de uma nova manhã europeia, uma voz inaugural de liberdade no mundo moderno? Foi ele um teólogo ecumênico, capaz de trazer nova vida para a igreja? Ou foi ele um atormentado maníaco-depressivo que mal-interpretou a tradição católica e liderou seus seguidores para uma rua sem-saída. Foi ele um brilhante poeta, autor de hinos e músico, que praticamente fundou sozinho a tradição literária da língua alemã? Ou foi ele um falastrão egocêntrico? Foi ele um pastor de afetuoso coração ou foi ele um demagogo? [...] Poderia o Martinho Lutero real se levantar? Dada a mistura entre realidade e lenda em sua história, a adulação e a condenação em resposta a sua vida e escritos, a afronta e a ternura do próprio homem, Lutero continua a capturar a imaginação das pessoas.⁹³

Tanto a pesquisa luterana⁹⁴ como a católica⁹⁵ sobre Lutero tem avançado,

bipolar. Lutero é definitivamente plural. Talvez haja um pouco de verdade em todas estas propostas e perspectivas. Certamente se pode debatê-las. E com cuidado, evitando romanticismos, radicalismos, e evitando também o Lutero “lenda-urbana” (Saarinen).

⁹⁰ **ALTMANN,**

⁹¹ DREHER, M. N., *O Desenvolvimento da Pesquisa em Torno de Lutero*, p.158. Para “detectar a determinante de uma determinada falsificação inserida na biografia de Lutero” e aproximar-nos o melhor possível do verdadeiro Lutero, o historiador protestante recomenda: “Mas, como descobrir a veracidade ou a falsidade de uma imagem de Lutero? Para isso, necessitamos a leitura das Obras de Lutero, do testemunho de contemporâneos, de obras em que Lutero é situado no contexto dos acontecimentos de seu tempo.”

⁹² EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.25.

⁹³ NESTINGEN, J. A., *Martin Luther*, p.9.

⁹⁴ Conforme demonstrado no início do capítulo, a partir do artigo de Risto Saarinen, *A interpretação / pesquisa de Lutero*.

⁹⁵ Para uma apreciação histórica da pesquisa católica sobre Lutero: THÖNISSEN, Wolfgang. Pesquisa católica sobre Lutero. Trad. Luís Marcos Sander. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (ed.). *Dicionário de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p.849-853. Thönissen entende que a pesquisa católica sobre Lutero, na atualidade, se deve ao interesse renovado de teólogos católicos pela pesquisa da história da Reforma desde a segunda metade do século XIX. “Preparada pela obra *Symbolik* [Simbólica], de 1832, de Johann Adam Möhler, e *Die Reformation* [A Reforma] (1846-1848), de Ignaz Franz Döllinger, surgiu, no entorno do catolicismo alemão no século XIX, a confrontação com a ‘História do povo alemão desde o fim da Idade Média’”. (p.849). Para uma análise do avanço da pesquisa católica sobre Lutero e sua teologia, sugere-se: BELL, T. M. M. A. C. Roman Catholic Luther Research in the Twentieth Century: From Rejection to Rehabilitation. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. New York: Oxford, 2014, p.584-597.

conforme já enunciamos. Tal avanço tem propiciado um campo de encontro menos equidistante um do outro. Do ponto de vista luterano,⁹⁶ a abordagem mais crítica e menos triunfalista começou a se fazer cada vez mais presente.⁹⁷ Walter Altmann, em seu livro *Lutero e a libertação*, escreveu que os herdeiros da Reforma não podem sempre se orgulhar das atitudes de Lutero. Muitas vezes irascível com seus críticos e adversários, chegando a emitir juízos indecorosos e raivosos,⁹⁸ não se ajusta a Lutero à imagem de herói.⁹⁹ Pelo menos não o de um sem falhas e limitações. Tais falhas não habitam apenas o espectro do comportamento intempestivo, mas podem ser encontradas também no posicionamento teológico assumido em determinadas circunstâncias.¹⁰⁰ A busca pelo “Lutero histórico” tem deixado de ser vista com desconfiança, apesar de que a hagiografia a seu respeito se mantenha firme. Não poderia deixar de ser diferente. Os exercícios de louvor, mais ou menos efusivos, em torno dele, nos círculos luteranos, nasceram muito cedo e perpassaram por diferentes fases da história do protestantismo.

Durante mais de três séculos, o Lutero histórico foi quase esquecido. Seus

⁹⁶ Algumas biografias sobre Lutero de autores protestantes: BAITON, Roland H. *Lutero*. Tradução de Raquel Lozada de Ayala Torales. 2 ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1978; OBERMAN, Heiko A. *Luther – Man Between God and the devil*. London: Yale, 1982. LESSA, Vicente Themudo. *Lutero*. 3ed. São Paulo: Brasil Ed, 1956. JUST, Gustav. *Deus despertou Lutero*. Trad. Gastão Thomé. Porto Alegre: Concórdia, 1983; NESTINGEN, James A. *Martin Luther: a life*. Minneapolis: Augsburg, 2003; SIEMON-NETTO, Uwe. *The Fabricated Luther: Refuting Nazi Connections and Other Modern Myths*. 2 ed. St Louis: Concordia, 2007.

⁹⁷ Segundo Delumeau, “o grande erudito protestante Ranke [Leopold von], em meados do século XIX, é o primeiro que se esforça por descobrir ao Lutero histórico, mas sua insistência tende, sobretudo, a reconhecer a contribuição prestada pelo Reformador à cultura alemã. Não é certo que a hagiografia luterana tenha desaparecido em nossos dias. É necessário dizer e repetir que a hagiografia faz retroceder a história e o ecumenismo. Não se ganha ocultando que São Felipe Neri e Santa Margarita eram anoréxicos e que Lutero bebia cerveja demais nos seus últimos anos de vida”.

⁹⁸ Para uma análise do formato polêmico do pensamento e fazer teológico de Lutero: VIND, Anna. Luther’s thought assumed form in polemics. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. New York: Oxford, 2014, p.471-480.

⁹⁹ ALTMANN. **Procurar**. Ainda sobre essa perspectiva não heroica ou não santa de Lutero, defende Ebeling: “[...] só quem compreendeu a causa que está em jogo para Lutero não se deixará derrubar pela constatação de que ele não era um ‘santo’ e que de vez em quando arremetia com uma acrimônia e falta de equilíbrio que não seriam suficientemente compreendidas como manifestação do seu temperamento, sem ponderar também o peso de suas lutas internas e externas e o excesso de responsabilidade histórica. De resto, a descoberta de fraquezas em Lutero previne do perigo de não poder mais distinguir entre pessoa e causa diante do fato de sua íntima conexão.” EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.25.

¹⁰⁰ Para Walter Altmann, é no campo social que mais as posições de Lutero mostraram falhas: “após ter sido um defensor dos judeus nos primeiros anos da Reforma, sua decepção com a não conversão deles à causa evangélica levou-o, no fim de sua vida, a incitar o povo e autoridades à repressão violenta aos judeus. Semelhante repressão pleiteou também aos anabatistas, ala radical da Reforma. E é por demais conhecida [...] a conclamação de Lutero a que os príncipes massacrassem os camponeses em rebelião. [...] Celebrar Lutero tem, pois, o risco de exaltar o que não é comemorável, de legitimar erros, justamente naqueles aspectos em que devemos criticá-lo e superá-lo”. ALTMANN, W., *Lutero e libertação*, p.25. Para uma salvaguarda de Lutero nestes episódios, à guisa de contraponto: SIEMON-NETTO, U., *The Fabricated Luther*, 2007; MILLER, Gregory. Luther’s Views of the Jews and Turks. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. New York: Oxford, 2014, p.427-434; HELLWEGE, John P. The Nazification of Martin Luther. *Lutheran Theological Quarterly*. Vol. 33, 2021, p.46-64.

contemporâneos - Bugenhagen, Jonas, Coelius, Sachs, Melanchthon — idealizaram a figura do antigo monge e criaram a imagem de um anjo destinado por Deus a vencer o anticristo de Roma. Em 1566, Mathesius publica sua História do Venerável em Deus, do santo e precioso Homem de Deus, o Doutor Martinho Lutero: seus inícios, sua doutrina, sua vida e sua morte. Esta obra popular, a glória do novo São Miguel, alcançou um grande êxito. No mesmo ano apareceram as Conversas de Mesa, e no prefácio, Lutero é chamado de “o digno e mui glorioso Moisés dos alemães”. Por sua parte, Amsdorf, um luterano de obediência estrita, escreve que “por efeito de uma graça extraordinária”, o Reformador foi “promovido e oferecido à nação alemã”. O pietismo dos séculos XVII e XVIII se interessa mais pela espiritualidade de Lutero que por sua teologia. Mas, agindo desta forma, acaba por “canonizá-lo”. Para a massa protestante, Lutero se mantém, até princípios do século XX, como “um semideus ou, melhor dito, como um santo de bochechas rosadas, cabelos encaracolados, atitude paternal e linguagem benigna”.¹⁰¹

Do ponto de vista católico, a imagem essencialmente negativa de Lutero em tempos idos¹⁰² também começa a ser desconstruída em favor de perspectivas mais compreensivas,¹⁰³ que reconhecem suas aspirações religiosas como legítimas, bem

¹⁰¹ FEBVRE, L. apud DELUMEAU, J., *El Caso Lutero*, p.2. Em sua palestra/artigo sobre *O Desenvolvimento da Pesquisa em Torno de Lutero*, Martin Dreher confirma o ponto de vista de Lucien Febvre. Além disso, o amplia, primeiramente acrescentando louvações a Lutero por parte de seus contemporâneos (Melanchthon, por exemplo, quando soube da morte do amigo, teria exclamado: “Ach, obiit auriga et currus Israel” [Oh, foi-se o guia e o carro de Israel!], repetindo o grito de Eliseu ao ver o profeta Elias ascender aos céus no carro de fogo), e, em segundo lugar, mas muito esclarecidamente, comentando sobre como a imagem de Lutero foi sendo desenvolvida por distintos movimentos e épocas no interior do Luteranismo. (p.159-166).

¹⁰² Segundo Kasper, a negativa imagem católica de Lutero, dominante durante longo tempo, se remete a Johannes Cochläus. Ele chama a atenção também de Heinrich Denifle, que demonizou a Lutero e Hartmann Grisar, que o apresentou como um enfermo. (KASPER, W., *Martin Lutero*, p.33 [nota2]). Jean Delumeau lembra que do lado católico, “a tradição da hostilidade se manteve por muito tempo. Ainda em 1925, Jacques Maritain, negando todo o valor da Reforma, escrevia: ‘Não há mais que a clássica história dos frades decepcionados’ e mostrava a Lutero atraindo ‘a sua teologia tudo o quanto a Alemanha de seu tempo possuía de avidez, sensualidade impaciente, de fermentação pútrida, misturadas com esperanças de Reforma, nutridas de humanismo e erudição, mais que de fé sobrenatural’. Em 1955, Daniel Rops reconhecia certamente em Lutero, um ‘combatente das grandes lutas espirituais’, comparando-o, neste aspecto, a São Paulo e Santo Agostinho. Mas ao mesmo tempo, o qualifica de ‘espírito luciferino’. Mais recentemente, em 1974, Roland Dalbiez viu em Lutero um ‘maníaco depressivo’. E inclusive na mesma véspera da chegada do papa João Paulo II, apareceram na Alemanha, libelos católicos hostis a Lutero.” (DELUMEAU, J., *El Caso Lutero*, p.2.). Um breve repasso da visão antiprotestante constatada no catolicismo brasileiro, e também da reação protestante a esta, bem como caminhos de reconciliação, podem ser encontrados no artigo *Quem é Lutero no Brasil?*, de Joachim Fischer (p.53-77).

¹⁰³ O teólogo Wolfgang Thönissen sintetiza o avanço da pesquisa católica sobre Lutero da seguinte forma: “As respectivas obras de pesquisadores católicos de Lutero foram precedidas pela criação da série de publicações intitulada ‘Estudos e textos sobre a história da Reforma’ por parte de Joseph Greving (1868-1919), livre-docente em Bonn. Sua iniciativa se deveu a uma controvérsia intracatólica em torno do conceito de Reforma. Discordando dos colegas católicos estabelecidos, dentre eles o influente historiador do papado Ludwig Pastor, Greving distanciou-se do conceito de ‘cisma’ e manifestou na luta em torno da imagem de Lutero — que foi mais uma vez caracterizado de modo duradouramente negativo pelas obras de Heinrich Denifle [...] e de Hartmann Grisar [...] — seu pesar pelas discrepâncias confessionais que haviam se tornado mais incisivas. O avanço para a pesquisa católica de Lutero foi obtido pelos trabalhos de Joseph Lortz (18887-1975) e Adof Herte (1887-1970). Por meio de seu livro *Die Reformation in Deutschland* [a Reforma na Alemanha] (1939/1940), que teve sucessivas edições, Lortz marcou como nenhum outro — contra resistências inicialmente consideráveis dentro do catolicismo — a imagem católica de Lutero, elaborando a tese do Lutero católico. [...] A realização dessa primeira época de confrontação crítica e benevolente com a personalidade de Lutero consistiu em libertar a pesquisa católica sobre Lutero do feitiço desses comentários e biografias unilaterais de Lutero”. THÖNISSEN, W.,

como eventuais contribuições teológicas e socioeclesiais.¹⁰⁴ A tal ponto, que a retirada de sua excomunhão dos arquivos do Vaticano já fora cogitada.¹⁰⁵ Escreve Kasper:

Para os católicos, Lutero foi durante longo tempo o herege por antonomásia, o culpado pela divisão da Igreja ocidental, com todas as suas terríveis consequências até hoje. Estes tempos são já, em conjunto, coisa do passado. A investigação católica sobre Lutero no século XX imprimiu uma virada importante na compreensão do reformador: levou ao reconhecimento da aspiração genuinamente religiosa de Lutero, a um juízo mais justo sobre a distribuição de culpas pela divisão da Igreja e, por influência do ecumenismo, a recepção de algumas das proposições de Lutero e – não menos importantes – de seus hinos litúrgicos. Os dois últimos papas se manifestaram de acordo com esta visão; a última ocasião que isto aconteceu foi em 23 de setembro de 2011, durante a visita do papa Bento XVI a sala capitular do convento de agostinianos de Erfurt (Alemanha), onde Lutero tomou os votos monásticos. Para alguns, Lutero se converteu já praticamente em um pai da Igreja comum às duas confissões, a católica e a evangélica.¹⁰⁶

Ainda permanecem focos de resistência a uma leitura mais generosa e

Pesquisa católica sobre Lutero, p.849-850. Após resumir o avanço da pesquisa católica sobre Lutero na segunda metade do século XX, aludindo a autores e linhas de interpretação, Thônissen nos traz ao século XXI, propondo uma atualização do estado da questão: “No passado mais recente, numerosos pesquisadores católicos têm se ocupado com diversas questões e temáticas. Joseph Vercruyse e Denis R. Janz com a leitura escolástica de Lutero, Jared Wicks com a confrontação entre Lutero e Caetano, Theo Bell com as raízes de Lutero em Bernardo de Claraval, Franz Posset com a tradição de Agostinho e Bernardo na obra de Lutero, Augustinus Sander com o legado católico na obra de Lutero. Esse trabalho de pesquisa que se estendeu por mais de um século, produziu frutos em dois sentidos. Embora nos textos do Concílio Vaticano II o nome de Martin Lutero não apareça, e tampouco se encontre neles uma confrontação com a teologia dele, é inegável que esse concílio retomou e digeriu algumas percepções centrais dessa teologia, como, p. ex., a valorização e veneração da Sagrada Escritura na vida da igreja, a redescoberta do sacerdócio geral, a necessidade de renovação da igreja, a compreensão do ministério eclesial como serviço, o significado da liberdade e responsabilidade do ser humano, incluindo a liberdade religiosa, e, por fim, também o avanço para a visão histórico-salvífica abrangente da ação revelatória de Deus como justificador do pecador. Esse entendimento implícito com Lutero também levou, então, em conexão com o reconhecimento de sua vontade reformatória, a uma nova avaliação de sua catolicidade, que se encontra especialmente nas manifestações do cardeal Johannes Willebrands e do papa João Paulo II. A redescoberta dessas duas características centrais de sua pessoa e teologia leva a um novo entendimento ecumênico sobre Lutero como ‘testemunha do evangelho’. Neste sentido, a pessoa e a teologia de Martin Lutero representam um desafio espiritual e teológico para a teologia católica na atualidade. Ter superado a atitude de rejeição para com Lutero transmitida durante séculos, ter inaugurado um novo encontro com o católico e reformador Lutero e tê-lo livrado do ônus unilateral da cisão da igreja ocidental é o mérito nada pequeno da pesquisa católica sobre Lutero no século XX. (p.852).

¹⁰⁴ Escreve Kasper: “Depois da autocrítica histórica (Sebastian Merkle, Adolf Herte), uma série de autores – entre eles Joseph Lortz, Hubert Jedin e seus discípulos, em especial Erwin Iserloh, assim como Otto Hermann Pesch, desde o ponto de vista sistemático – reconheceram a aspiração religiosa de Lutero. Uma detalhada apresentação da situação dos estudos sobre Lutero pode ser encontrada na contribuição do Grupo de Trabalho de Teólogos Evangélicos e Católicos: *Reformation 1517-2017. Ökumenische Perspektiven*. (KASPER, W., *Martín Lutero*, p.33 (nota2). Para outros exemplos de teólogos católicos também dispostos a reinterpretar a reforma luterana com olhos mais compreensivos: PALACIOS, Gonzalo T. *The Catholic Church needs Martin Luther: 500 Years after the Reformation, Time Perception and Religion, in Defense of Luther*. Maitland: Xulon, 2019. MIRANDA, Mário de França. Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 49, n. 1, p. 17-40, Jan./Abr. 2017; CASSESSE, Michele. Martin Lutero e la sua Riforma Liturgica: Il percorso storico-teologico di un culto rinnovato. *Quaderni di Studi Ecumenici*. Venezia: ISE San Bernardino, 2017.

¹⁰⁵ Sobre esta questão, recomenda-se: SINNER, Rudolf von. Sobre a excomunhão de Lutero e sua possível revogação. *Caminhos de Diálogo*, Curitiba, ano 7, n. 10, p. 98-114, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/cd.a7n10p98-114>.

¹⁰⁶ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.7.

compreensiva de Lutero no âmbito católico.¹⁰⁷ Não é nossa intenção prejudicar quaisquer propostas que continuem de alguma forma desconfiada a estas novas interpretações e conscientes dos limites e das diferenças que permanecem tanto na teologia como na práxis entre as duas tradições. Somos capazes de compreender tais posturas. Também as vemos no lado luterano e sabemos que não são, necessariamente, frutos de motivações pouco salutares. Apenas estamos atualizando o estado da questão Lutero, por assim dizer, e verificando o quanto ela avançou em ambos os pólos do movimento da Reforma, como observa Kasper: “É certo que, superando a hagiografia e a polêmica, tanto protestantes como católicos desde mais ou menos meio século, tem trabalhado para redescobrir o verdadeiro Lutero e tirar o personagem da lenda”.¹⁰⁸ É neste caminho que tenciona resistir às tentações antagônicas que trilhamos nesta pesquisa. Muito embora possuamos uma tendência como pesquisador identificado, reconhecemos a necessidade desta perspectiva, que tem encontrado cada vez mais lugar nos debates e estudos.¹⁰⁹

Uma vez que estabelecemos o tom da abordagem, passamos mais especificamente à investigação de Lutero e da Reforma. Um primeiro destaque que propomos é o aspecto reativo ou experiencial de Lutero. Algo que o próprio Lutero estava consciente e convencido: *Sola autem experientia facit theologum*.¹¹⁰ A compreensão de sua espiritualidade, teologia e posteriormente, seu labor reformatório, como já expusemos na rápida reconstrução histórica, se fez nos processos históricos, sociais e pessoais de que participou. Ebeling lembra que “o estudo da teologia de Lutero topa com um grau de entrelaçamento com sua pessoa que dificilmente se encontraria em algum outro teólogo”.¹¹¹ Lutero jamais teve o privilégio ou a desgraça de poder refletir em distância interior ou exterior sobre os eventos em convulsão.¹¹²

Uma vez que propôs o famoso debate de 31 de outubro de 1517, foi sempre forçado a pensar, falar e agir no epicentro dos acontecimentos. No susto. E não só isto, mas os próprios fatos se abatiam sobre ele, vez que outra, afetando seus conceitos e pré-conceitos, seus relacionamentos, sua saúde, a integridade de sua vida. Muito do que disse e fez foi como reação a problemas, provocações e circunstâncias que demandavam uma

¹⁰⁷ A título de exemplo, Risto Saarinen cita a crítica papal de Bento XVI, que na encíclica *Spe Salvi* (§ 7, 2007) teria repetido a “velha tese do subjetivismo no conceito de fé em Lutero”. SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero*, p.590.

¹⁰⁸ DELUMEAU, J., *El Caso Lutero*, p.3.

¹⁰⁹ Partilho, de certa forma, da convocatória do biógrafo Heiko Oberman: “O tempo chegou para uma coalizão transconfessional de eruditos que evitarão a cortina de fumaça em ambos os lados na medida que fazem o caminho de volta para o ambiente cultural e social no qual as ideias e movimentos da Reforma batalharam pela vida.” OBERMAN, H. A., *The Two Reformations*, p.XVII.

¹¹⁰ LUTHER, M., *Table Talk*, p.7.

¹¹¹ EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.24.

¹¹² ALTMANN. [Conferir página](#)

tomada de posição. Seu discurso, raramente contemplativo, foi quase sempre o resultado de um processo de lutas sociais e internas. É no conflito que se constrói sua espiritualidade e sua obra.¹¹³

Testemunharemos a dimensão reativa da personalidade e obra de Lutero em todo o seu percurso como protagonista da Reforma. Primeiramente reagirá contra situações internas no seio da instituição religiosa da qual fez parte originalmente. Em um segundo momento, além da contínua reverberação às questões e eventos no debate com interlocutores católicos, reagirá aos inúmeros e variados conflitos, críticas e interrogações que emergiam no próprio movimento de reforma. Além disso, os problemas mais amplos da sociedade também o provocavam constantemente a se manifestar, e as questões pastorais e particulares de seus alunos, amigos, colaboradores e paroquianos¹¹⁴ também pautavam seus posicionamentos e engajamentos. Essa perspectiva reativa se demonstrava tanto no conteúdo como em sua forma de se expor, e pode ser encontrada tanto nos seus escritos como em suas tomadas de decisão.

Ademais desta postura reativa, um segundo aspecto necessário de ser reforçado é a identidade católico-romana de Lutero.¹¹⁵ Foram os princípios católicos que formaram a sua educação religiosa, desde a mais prematura idade até seu treinamento no ministério sacerdotal. Teve contato com a nova piedade laical (*devotio moderna*)¹¹⁶ e com a mística alemã,¹¹⁷ desde seus anos de estudante em Marburgo, e quando ingressou na vida monástica o fez na importante e reformista ordem dos eremitas agostinianos de Erfurt.¹¹⁸ Foi lá, segundo Kasper, e especialmente através de seu mentor espiritual,

¹¹³ ALTMANN. Conferir página

¹¹⁴ Boa parte dos teólogos reconhece em Lutero essa preocupação pastoral sincera, até como chave de compreensão de toda sua atividade reformatória. Gerhard Ebeling, apontando para a imensa obra produzida por Lutero, obra esta que o extenuava sobremaneira, seja no púlpito, seja na cátedra, seja na pena, em favor da disseminação da Palavra, dirá que o cuidado pastoral era a força motriz por trás de tudo: “[...] temos que procurar a verdadeira força motriz que o leva a escrever. Por que Lutero não se contenta com cátedra e púlpito? Por que se põe a escrever? A razão principal não é a propensão do estudioso nem tampouco o espírito de luta de um reformador, mas a sua responsabilidade de cura d’almas por uma pregação do evangelho que seja pura, clara, compreensível, comunicadora de certeza e libertadora.” EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.43.

¹¹⁵ Ver: WOLFF, E., *A reforma de Lutero*, p.237-262. Também: YEAGO, D., *The Catholic Luther*, p.13–34; DIETER, Theodor. Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. New York: Oxford, 2014, p.31-48; LEPPIN, Volker. Luther’s Roots in Monastic-Mystical Piety. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. New York: Oxford, 2014 p.49-61.

¹¹⁶ Sobre esse contato que Lutero teve com a *Devoção Moderna*: OBERMAN, H. A., *The Two Reformations*, p.11-20.

¹¹⁷ Miranda acredita que Lutero obteve este conhecimento seja através do dominicano João Taulero, seja pela edição de um pequeno livro que ficou conhecido como “teologia alemã”. MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.24.

¹¹⁸ “O ensino universitário na Idade Media Tardia tinha orientação prescrita [...] As diferenças de

Johann von Staupitz, que Lutero “conheceu o movimento de renovação inspirado por Agostinho e Bernardo de Claraval, isto é, uma piedade mística que se distinguia da piedade meramente exterior”.¹¹⁹ Apesar destas influências reformistas e místicas no jovem católico Lutero, sua fase monástica-sacerdotal não pode ser considerada rebelde. Os relatos tendem a concordar que ele teria levado a sério os cultos e as regras do mosteiro¹²⁰ e apreciado verdadeiramente a sua função sacerdotal, a qual chegou a exercer por determinado tempo. Sentia-se satisfeito depois de uma missa bem-sucedida.¹²¹

Apesar disso, Lutero não deixou de experimentar constantes crises pessoais. “Como consigo um Deus clemente?”, era seu problema existencial que lhe intimidava pessoalmente.¹²² Esta angústia interior é um terceiro aspecto a ser destacado para contextualizarmos a reforma de Lutero. Há registro de que sofria com o peso causado pelo sentimento da culpa e com a incerteza quanto ao perdão de Deus já desde mais cedo.¹²³ Tal martírio só veio a crescer no ingresso da vida monástica¹²⁴ e a partir de sua

orientação eram de ordem filosófica e moldavam, assim, já na Faculdade de Artes, o raciocínio da juventude acadêmica. Havia os assim chamados dois “caminhos”, a *via antiqua*, a seguir os pensadores da alta escolástica, em parte Tomás de Aquino, em parte Duns Escoto, os dois grandes mestres acadêmicos dos dominicanos e franciscanos. A *via moderna* foi criada e caracterizada decisivamente por Guilherme de Occam no limiar da Idade Média Tardia. Em algumas universidades só havia uma dessas orientações, em outras ambas estavam representadas. Se Lutero tivesse ido a Leipzig, teria se tornado tomista, pois lá imperava a *via antiqua* de cunho tomístico. Em Erfurt, onde só havia a *via moderna*, forçosamente se tornou occamista, ou, como também se dizia, em função do problema ontológico-epistemológico dos universais, relacionado com essa diferença de escolas: um nominalista.” EBELING, G. *O pensamento de Lutero*, p.28.

¹¹⁹ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.10. Segundo Kasper, por regra geral se infravaloriza o lado místico de Lutero, em especial sua influência de Bernardo de Claraval (já aludimos a esta influência anteriormente). O juízo negativo da teologia liberal, sobretudo de A. Harnack, segue condicionando muito. Lutero se distingue da posição liberal por sua ênfase no caráter extático da fé e a palavra que vem à pessoa “a partir de fora”. Com isto desenvolveu um novo tipo de mística, uma mística da palavra e da fé, não reservada somente a pessoas piás; democratizou, por assim dizer, a mística. Cf. os trabalhos de E. Iserloh, H. Oberman, U. Köpf, V. Leppin, B. Hamm e outros, aos que se remete em F. BUZZI et al. (eds.), *Lutero e la mística*, Turín 2014. Para a influência de Bernardo em Lutero, cf. também F. POSSET, *The Real Luther. A Friar at Erfurt and Wittenberg. Exploring Luther's Life with Melanchthon as Guide*, Saint Louis (EUA.) 2011. Sobre as tradições Agostinianas e de literatura edificante proveniente da mística, ver também: EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.27-28.

¹²⁰ “Era uma monge piedoso, posso afirmá-lo, e observei a regra tão severamente que posso dizer: se alguma vez um monge chegou ao céu por sua vida monástica, eu, de certo, também teria conseguido entrar”. LUTERO apud GREINER, A., *Lutero*, p.26.

¹²¹ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.204.

¹²² KASPER, W., *Martín Lutero*, p.13.

¹²³ Segundo Wachholz, o tormento interior de Lutero não estava fundamentalmente relacionado “à rigidez da vida no convento, nem a rebeldia ao papa, nem mesmo à dúvida sobre a existência de Deus. O tormento sendo o mesmo que o havia motivado ao ingresso no convento: ‘Como fazer que Deus me seja favorável?’. No centro de seu pensamento estava o Deus majestoso, sentado no trono do céu distante, o Deus da Lei, o Juiz, o Vivo, o Santíssimo, o Senhor que odeia o pecado e por isso condena o pecador”. WACHHOLZ, W., *História e Teologia da Reforma*, p.51-52.

¹²⁴ O episódio da entrada de Lutero na vida monástica é sempre ressaltado pelos biógrafos de Lutero. Dreher lembrar que a maioria destes fala de uma decisão motivada por um sinal no céu (raio?), o qual

função no sacerdócio. Segundo Martini, Lutero tinha a “sensação de não estar suficientemente digno quando se encontrava na presença corporal de Cristo, especialmente na hora de oferecer o sacrifício da missa”.¹²⁵ Mesmo sendo um religioso exemplar, ele se preocupava com sua salvação eterna.¹²⁶ Miranda lembra que a experiência pessoal de Lutero com as tentações levou-o a afastar-se das teorias ockamistas, sobretudo de Gabriel Biel, que acreditava na capacidade do ser humano de, por si só, praticar a virtude e obter sua salvação.¹²⁷

Um quarto aspecto, que decorre de sua personalidade reativa, identidade católica e crise espiritual, é a percepção que foi crescendo em Lutero a respeito da discrepância entre o sistema religioso institucional e a vivência da fé.¹²⁸ Ao final da explicação das noventa e cinco teses sobre as indulgências, a primeira grande publicação teológica de Lutero, em 1518 Lutero escreveu que a Igreja necessitava de uma reforma, e que esta reforma não seria “tarefa de uma única pessoa, do pontífice, nem de muitos cardeais [...] mas de todo o mundo, mais ainda: unicamente de Deus.” Deus era o único que podia realizar tal empreendimento e o único que saberia quando seria o tempo oportuno de

um Lutero angustiado espiritualmente teria interpretado como uma ordem para ingressar no mosteiro. “Ninguém senão Lutero viu o raio que o jogou chão nas proximidades de Stotterheím e fê-lo prometer a Santa Ana que seria monge. Todas as declarações posteriores são ‘justificativas’ para a decisão tomada;” Dreher defenderá que se pense em causas (raios) múltiplas: “É impossível que o ‘raio’, como quer a maioria das biografias de Lutero, seja o único responsável pela decisão. Outros ‘raios’ estão em jogo.” Dreher mencionará a morte de um amigo e o medo de morrer, com a peste sempre presente, e a enfermidade da depressão que Lutero sofria. DREHER, M. N., *De Luder a Lutero*, p. 31. Já Ebeling diz que as tribulações e lutas de consciência que fizeram parte da vida de Lutero no convento, dentro dos afazeres da docência acadêmica e das obrigações para com a Ordem, “não devem ser atribuídas a motivos superficiais. Não era a disciplina monástica que o afligia, antes justamente o progresso nela obtido. Quanto mais comportamento aparente tomava caráter de santidade, tanto mais ele se desesperava de si mesmo. Em vez de achar a paz do coração, a incerteza da salvação o torturava de forma crescente. Nem a habitual poimênica monástica, nem o intensivo uso dos meios sacramentais da graça ajudaram-no.” EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.28-29.

¹²⁵ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.205.

¹²⁶ MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.24.

¹²⁷ MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.24.

¹²⁸ Estabelecer esta sequência intencional - da crise pessoal à crise eclesial -, é uma tese corroborada por Gehard Ebeling. Quando Ebeling debate o *modus procedendi* da Reforma, na busca pela compreensão da peculiaridade do acontecimento da reforma, o teólogo insiste que não se trata, primordialmente, de analisar aspectos formais e táticos, mas uma questão que se concentrava totalmente na palavra. “*Natura verbi est audiri*. Esta expressão de Lutero: a natureza da palavra é que seja ouvida [...] constitui como um lema para sua assim chamada fase pré-reformatória. Não encontramos aqui um homem voltado para as coisas externas, que analisasse os acontecimentos na política e na Igreja, fizesse diagnósticos e elaborasse programas de reforma. O que se lhe impõe como diagnóstico de sua época, é o fruto involuntário duma ausculta da palavra nas Escrituras, feita com extrema dedicação, esforço e autocrítica, no apaixonado interesse de entendê-la, não por curiosidade filosófica ou histórica, mas porque ele próprio está atingido pela causa de que aqui se trata. Seu ponto de partida não foi sua irritação por causa dos abusos existentes na Igreja; ele estava totalmente ocupado com sua própria desordem, com seu próprio fracasso. Não pretendia aparecer como um reformador e melhorador do mundo, mas ansiava ardentemente uma só coisa: a palavra salvadora e justificadora e, com isso, receber para si mesmo e experimentar em si mesmo aquilo que era de seu próprio ofício ensinar a outros.” EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.55-56.

fazê-lo.¹²⁹ Como professor de Exegese Bíblica e agente de pastoral, não pôde ficar alienado às carências e desvios da prática religiosa da época, já referidas e referendadas anteriormente. Por um lado, “a raiz da pregação das indulgências por Johann Tetzel,¹³⁰ sentar-se no confessionário se converteu em um problema pastoral para Lutero”.¹³¹ De todas as práticas religiosas atribuídas com suposto valor salvífico, era a escandalosa venda das indulgências¹³² com a qual Lutero se deparou à época o que mais afligia a consciência individual e inflamava a preocupação poimênica do monge alemão.¹³³ Porque entendia que a pregação das indulgências transmitia uma enganosa certeza de salvação, como se mediante a indulgência pudéssemos comprar-lhe a Deus nossa liberdade, resgatar-nos a nós mesmos.¹³⁴ Por outro lado, também era a reflexão exegética das Sagradas Escrituras, seja para o preparo da ministração de suas aulas como professor universitário, seja para sua própria vida devocional, a essa altura bastante enfocada na investigação da pergunta teocêntrica,¹³⁵ que ia abastecendo os

¹²⁹ LUTERO, M., *Explicações do Debate Sobre o Valor das Indulgências*, p.188. Este pensamento de Lutero exposto no texto de 1518 nos leva a concluir que o próprio Lutero não tinha a noção ou a pretensão da possibilidade dele mesmo ter sido decisivo para o desencadeamento do processo reformatório, já um ano antes, com a publicação das 95 teses. É um debate interessante perguntar-se por até que ponto Lutero tinha essa consciência dos fatos neste período de sua vida. O certo é que em 1520, a denotar pela sua escrita, por exemplo, na publicação *À Nobreza cristã da nação Alemã*, Lutero já se encontra muito mais assertivo pela *causa reformationis*. Sobre esta concepção particular de Reforma, onde a mudança só poderia ser realizada por Deus, sem o concurso humano, Martin Dreher escreve que Lutero não está apoiado nem em Hus, nem em Wyclif, nem em Pedro Olivi, nem em Joaquim de Fiore, mas na tradição de Agostinho e Bernardo de Clairvaux. DREHER, M. N., *Entre a Idade Média e a Idade Moderna*, p.36. A opinião de Thomas Kaufmann nesse ponto é a seguinte: “Também para o Lutero mais velho, independentemente de seu empenho pessoal e permanente por uma recriação de um modo evangélico de ser igreja evangélica, permaneceu uma obviedade que ‘temos de [...] antes de tudo, buscar e pedir uma reforma junto a nosso Senhor Cristo’ (WA, v.50, p.512, 17-18 [OSel, v.3, p.306]). Lutero costumava encarar a atividade de um ‘reformador’ humano com ceticismo (WA, v.39/I, p.548,9; WA, v. 44, p.171,39), mesmo que esporadicamente podia falar, em um tom perfeitamente sério, de sua própria atuação como a ‘reforma de Lutero’ (WA, v.26, p. 531,27) [...] Reforma dava-se, para Lutero, na tensão e na relação entre o agir humano e o divino”. KAUFMANN, T., *Reformatio / Reforma*, p.977-978.

¹³⁰ “João Tetzel foi encarregado da venda das indulgências na Alemanha Central. Tratava-se de um dominicano [...] que para promover sua ‘mercadoria’, fazia afirmações escandalosas. Registrou-se que ele e seus subalternos diziam que a indulgência deixava a pessoa pecadora ‘mais limpa do que saíra do batismo’ ou ‘mais limpa do que Adão antes de cair’ e que a ‘cruz do vendedor de indulgência tinha tanto poder quanto a cruz de Cristo’”. WACHHOLZ, W., *História e Teologia da Reforma*, p.57.

¹³¹ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.13.

¹³² MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.24.

¹³³ EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.58-59. A pastoralidade de Lutero é uma das afirmações que este capítulo entende ser possível de se fazer. Sua teologia eucarística estará substancialmente relacionada com sua preocupação como cura d’almas. Ver: RITTGERS, Ronald K. How Luther’s Engagement in Pastoral Care Shaped His Theology. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. New York: Oxford, 2014, p.462-470.

¹³⁴ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.13.

¹³⁵ ZWETSCH, R. E., “Justiça somente! E cuidado mútuo, perdão e esperança”, p.105. Sobre a importância e a novidade desta pergunta teocêntrica de Lutero, escreve Kasper: “Onde radicava, pois a novidade de Lutero e sua reforma? Se entendêssemos as teses de Lutero sobre as indulgências somente como o desencadeante, como a última gota, por dizer assim, que derramou o copo do descontentamento com Roma, não seria suficiente. Lutero tinha um agudo olfato para dar-se conta do que era o que movia

ímpetus de protestar e fornecendo os primeiros subsídios para tal.¹³⁶

Uma intuição fundamental de seu pensamento foi se desenvolvendo, que se vê confirmada pela leitura da Carta aos Romanos: é a justiça salvífica, não condenatória, de Deus que nos salva gratuitamente, não imputando nossas faltas devido a sua misericórdia por nós. Fundamental é crer nesta palavra da Escritura, é confiar em Deus. Através da fé enquanto abandono e confiança na misericórdia divina o ser humano estabelece um relacionamento pessoal com Deus.¹³⁷

Lutero concluiu que a justiça divina não é a ativa justiça compensadora, castigadora e vingativa, mas a justiça passiva que torna o homem justo e, portanto, o liberta, perdoa e consola.¹³⁸ E esta justiça não nos é imputada em virtude de nossas obras humanas, senão somente pela graça e misericórdia de Deus; não em virtude de formas exteriores de piedade, como as indulgências, senão pela fé.¹³⁹ Foi a descoberta de sua “liberdade, da libertação de seus temores e angústias”,¹⁴⁰ por assim dizer, ocorrida a partir da compreensão do termo “justiça de Deus”.¹⁴¹ Sistematizaríamos essa dedução teológica como um quinto aspecto a ser destacado na apresentação de

as pessoas de sua época, mas também era muito extemporâneo. Seu programa não pode se derivar sem mais da situação existente naquele então. Lutero entendia tudo a partir de sua profundidade religiosa. Com a sua característica eloquência, que podia ser tosca e grosseira, até chegar a invectivas cheias de ódio, mas também pia, delicada e profunda, propunha as pessoas as interrogações existenciais e chegava a sua dimensão religiosa profunda. Com ímpeto inaudito colocou no centro a pergunta mais importante de todas, a pergunta de Deus”. KASPER, W., *Martín Lutero*, p.12.

¹³⁶ “Nesse estudo persistente da Bíblia, do qual suas primeiras preleções nos dão uma imponente ideia, ele [Lutero] passou a se escandalizar cada vez mais com o que lhe fora ensinado por Igreja e teologia.” EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.56.

¹³⁷ **ACHAR CITAÇÃO.** Kasper? Miranda?

¹³⁸ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.13.

¹³⁹ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.13.

¹⁴⁰ DREHER, M. N., *De Luder a Lutero*, p. 15-16. Dreher trabalha sua biografia de Lutero muito particularmente a partir desse conceito da liberdade, propondo inclusive um interessante jogo de palavras com os termos “Luder” e “Luther”. Comenta de sua descoberta através da biografia de Heiko A. Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel* (Lutero: pessoa entre Deus o Diabo), de que a grafia do sobrenome de Lutero seria originalmente “Luder” (“vagabundo”, pessoa de conduta reprovável) e que o próprio Lutero teria proposto a mudança, a partir de sua “descoberta do Deus crucificado”: “Na epístola de São Paulo aos Gálatas, [Lutero] verificou que liberdade, libertação é *Eleutheria*, no grego utilizado por Paulo. No final do Debate de Heidelberg, onde expôs sua *Theologia Crucis*, o falar do Deus crucificado, escreveu carta a amigo e assinou-a como *Martinus Eleutherius*, Martin Liberto pelo evangelho do Deus crucificado. Daí em diante, o “th” da *Eleutheria* passou a substituir o “d” de seu sobrenome, que paulatinamente foi se transformando em programa”.

¹⁴¹ “Eu odiava este termo ‘justiça de Deus’, porque o uso corrente e o emprego que dele fazem habitualmente todos os doutores me haviam ensinado a entendê-lo em sentido filosófico. Entendia-o no sentido da justiça ‘formal’ ou ‘ativa’, uma qualidade divina que impulsiona Deus a castigar os pecadores e os culpados [...]. Ademais, não podia amar este Deus tão justo e vingativo. Odiava-o e se não blasfemava em segredo, nem por isso deixava de indignar-me e murmurar violentamente contra ele [...] Enfim Deus teve piedade de mim. Enquanto meditava dia e noite e examinava a lógica destas palavras: ‘a justiça de Deus se revela no Evangelho, como está escrito: o justo viverá pela fé’, comecei a compreender que a justiça de Deus aqui significa a que Deus dá pela qual o justo vive, se tem fé. O sentido da frase é, pois, o seguinte: O Evangelho nos revela a justiça de Deus, mas esta justiça é a ‘justiça passiva’ pela qual Deus em sua misericórdia nos justifica por meio da fé [...] Imediatamente senti-me renascer e me pareceu haver entrado, por portas largamente abertas, no próprio Paraíso [...] Quanto mais havia detestado este termo justiça de Deus, tanto mais o amava agora, acariciava-o como palavra dulcíssima [...]”. LUTERO apud GREINER, A., *Lutero*, p. 38s.

Lutero.¹⁴²

Num olhar retrospectivo lançado já em seus últimos anos, Lutero caracterizou esta ideia, chamada de a “experiência da torre”, como seu maior avanço como reformador. Provavelmente, não se trata de uma experiência súbita e fechada, mas de um prolongado processo de esclarecimento e de tomada de consciência do mesmo.¹⁴³ Foi esta descoberta, combinada com a percepção da incoerência religiosa presente e sua preocupação pastoral que serviu de gatilho para a iniciativa da publicação das 95 teses, em 31 de outubro de 1517. É nesse instante que sua experiência pessoal e pastoral mexe com estruturas mais profundas, no caso a instituição eclesiástica e a sociedade, impactando os âmbitos social e teológico. É já mormente aceito que o objetivo de Lutero com o debate teológico que propôs não era o rompimento com a igreja católica.¹⁴⁴ Sua aspiração era a “renovação evangélica do cristianismo”, uma aspiração tanto evangélica, como católica.¹⁴⁵

Assim, depois das noventa e cinco teses contra as indulgências que Lutero publicou em 1517, - independentemente se realmente as pregou na porta da igreja do castelo de

¹⁴² Além do destaque à categoria teológica da *justiça*, pode-se também desvendar o processo teológico de ruptura de Lutero com Roma explorando-o a partir da problemática da graça. É o caminho sugerido por Ebeling: “[Em detrimento de outras causas periféricas de escândalo] era muito mais o desencanto com o que era tido por pacífico pela doutrina da Igreja e teologia escolástica, a saber, que a graça, infusa primeiro pelo Batismo e após cada pecado mortal pelo Sacramento da Penitência, adere ao assim agraciado como nova capacitação sobrenatural, que lhe dá condições para uma vida santificada, embora ainda imperfeita. Assim a graça remete o ser humano, em última análise, à incerteza quanto a si. Pelo que nos é dado conhecer do mistério da gênese da teologia de Lutero, foi neste ponto, cuja interpretação escolástica está acompanhada duma porção de problemas sutis, que se deu, por assim dizer, a secreta fissão atômica cuja reação em cadeia desencadeou o processo da Reforma. A graça do Espírito Santo jamais se torna *virtus* nosso, mas é e permanece ativa como *virtus de Deus*.” [Conforme nota explicativa em Ebeling: “*Virtus* (capacidade, virtude) era, dentro da linha da psicologia e ética aristotélicas, termo básico da doutrina da graça da escolástica, desenvolvida como doutrina das virtudes sobrenaturais, também chamadas de ‘teológicas’. Já na primeira preleção sobre o Saltério, Lutero, apoiado na terminologia da Vulgata usada nos Salmos, reclamou o termo *virtus* como rigorosamente concernente a Deus, isto é, como a força pela qual Deus exerce seu poder na fé, de maneira que o ser humano possa chamar Deus de sua *virtus*.”]. EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p.56.

¹⁴³ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.13. NESTINGEN, J. A., *Martin Luther*, p.23-24.

¹⁴⁴ MIRANDA, M. F., *Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco*, p.28.

¹⁴⁵ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.12. Sobre esta aspiração evangélica de Lutero, escreve ainda Kasper: “A aspiração de Lutero era fazer valer o evangelho da glória e graça de Deus, *quod est maximum*, porque é o mais importante. Para Lutero, o Evangelho não um livro, não era a Bíblia, nem tampouco um código de doutrinas, mas uma mensagem viva, que se converte numa interpelação existencial a pessoa, uma palavra de ânimo e uma promessa (*promissio pro me e pro nobis*). A mensagem da cruz era o único que podia proporcionar paz. Entretanto, o que Lutero buscava com seu distanciamento da justiça das obras era o contrário de um cristão barato a preço de saldo. Já na primeira tese, afirma que a vida inteira do cristão deve ser a de uma penitência contínua. Com isto, a reforma que defende Lutero se situa desde o começo no contexto de sua teologia da penitência e do chamado a conversão que recebemos que “de nosso Senhor e Mestre Jesus [...]. Com esta aspiração evangélica – no sentido original da palavra -, Lutero se enquadrava na longa tradição de renovadores católicos anteriores a ele. Pense-se, sobretudo, em Francisco de Assis, quem não queria nada mais a não ser viver o Evangelho com seus irmãos e pregá-lo com a vida. Na atualidade se falaria de nova evangelização. Hoje devemos refletir conjuntamente a partir de um ponto de vista ecumênico sobre esta aspiração original de Lutero, tão evangélica como católica.” KASPER, W., *Martín Lutero*, p.13-14.

Wittenberg ou se as enviou para ali – latia uma aspiração inteiramente católica. Em qualquer caso, as teses contra as indulgências não constituíam um documento revolucionário; antes, foram concebidas como um convite a um debate acadêmico, que, no entanto, nunca aconteceu. No essencial, permanecem no marco do que naquela altura era defensável na teologia. Trata-se de um documento que advoga por reformas (*Dokument der Reform*), mas não um documento em prol da Reforma (*Dokument der Reformation*). As reformas que Lutero reivindicava buscavam a renovação da Igreja Católica, ou seja, do cristianismo inteiro, sua finalidade não era criar uma Igreja da Reforma. As teses somente se converteram em origem de um movimento reformador pelo enorme eco que tiveram, surpreendente, a princípio, inclusive para Lutero, e pela histórica dinâmica que desencadearam, na qual Lutero terminou se convertendo cada vez mais de ator em espectador sobrecarregado e arrastado pelos feitos.¹⁴⁶

É verdade que a continuidade dos eventos, especialmente após as primeiras tentativas de entendimento teológico e eclesial terem sido frustradas, direcionou o rompimento.¹⁴⁷ As bulas papais *Exsurge Domine*, na qual a igreja condena os ensinamentos de Lutero, em 15 de junho de 1520 — bula esta que fora teatralmente queimada por Lutero em sinal de sua insubordinação — e a subsequente *Decretum Romanum Pontificem*, de 3 de janeiro de 1521, onde Lutero é excomungado oficialmente, são provas disso. E os conflitos, disputas e rivalidades, às vezes levados a cabo de forma violenta, foram a consequência infeliz.¹⁴⁸ É justamente desse período as afirmações programáticas mais detalhadas de Lutero sobre uma reforma da igreja e da sociedade.¹⁴⁹ No entanto, merece ser trazido à memória que, atualmente e de ambos os lados destas tradições, há um reconhecimento substancial de que a Reforma Luterana foi uma “reforma conservadora”

¹⁴⁶ KASPER, W., *Martín Lutero*, p.13.

¹⁴⁷ Além dos sermões e escritos de Lutero publicados entre 1517 e 1521, dentre os quais se ressaltam as 95 Teses, *À Nobreza Alemã, Do Cativo Babilônico e Sobre a Liberdade Cristã*, destacam-se no transcurso dramático dos eventos dos anos decisivos do rompimento entre Lutero e Roma: [a] O interrogatório pelo cardeal Caetano em Augsburg, em 1518; [b] O debate com João Eck, em Leipzig, em 1519; [c] A bula da excomunhão, em 1520; [d] E a apresentação de Lutero ao imperador e à Dieta em Worms, em 1521.

¹⁴⁸ Wolfhart Pannenberg afirma: o nascimento de uma igreja luterana própria não representa o êxito, mas o fracasso da Reforma. PANNENBERG, W., *Reformation und Einheit der Kirche*, p.174s.

¹⁴⁹ “A recusa da igreja papal a uma reforma baseada na Bíblia, associada à condenação de sua doutrina, constituiu a experiência elementar fundamental de sua existência. Lutero viu nisso uma ação do diabo (WA, v.50, p.129,18-26); nem as iniciativas papais posteriores de convocar um concílio modificaram essa avaliação (WA, v. 50, p.288, 1-289, 16). [...] Decisivo para a repercussão do seu escrito *À nobreza cristã da nação alemã* [OSel, v.2, p.277-340] seguramente foi o fato de ele ter surgido numa época em que Lutero já era bem conhecido como crítico da igreja, escritor cristão de edificação e ‘teólogo da piedade’, mas ainda não haver sido legalmente condenado. Com exceção do imperador e dos príncipes do império, Lutero reivindicou a adesão da nobreza e dos magistrados cidadãos a uma reforma por intermédio do teólogo-meno do sacerdócio de todos os crentes e batizados. Mesmo que, no escrito *À nobreza cristã da nação alemã*, tenha esboçado a agenda de um futuro concílio (nacional), Lutero permaneceu cético em relação ao conciliarismo ou então ao concílio como instrumento de reforma, em virtude de experiências históricas que, no seu entender, atestavam que o papado sempre fez todo o possível para se ‘defender contra toda reforma’ (WA, v.6, p.258,20-21 [OSel, v.2, p.153]). Lutero reconheceu uma prioridade temporal e objetiva que devia ser dada à reforma da doutrina, a ser implementada com base na Bíblia, quando comparada à reforma do culto, do etos e das condições de vida; as últimas decorreriam praticamente de forma natural da primeira”. KAUFMANN, T., *Reformatio / Reforma*, p.978.

(Krauth), uma “rebelião obediente” (Pelikan) e a “catolicidade evangélica” (Wiggermann).¹⁵⁰ E que Lutero

era um reformista, não um reformador. Não pensava em se converter no fundador de uma Igreja da Reforma separada. Sua meta era a renovação da Igreja católica, isto é, de todo o cristianismo – a partir do Evangelho. Como mostram suas primeiras cartas, o que lhe importava era o conhecimento de Cristo (*cognitio Christi*) e o *solus Christus*. Assegurava que queria fazer que a luz do Evangelho emergisse das trevas que a mantinha oculta e resplandecesse de novo em seu coração. Apesar de afirmações ocasionalmente afiadas, isto não era senão um toque de Diana e uma oferta do Espírito Santo à Igreja.¹⁵¹

Este seria um sexto aspecto a ressaltar, a saber, a perspectiva moderada, se é que seja possível a utilização do termo, da reforma de Lutero.¹⁵² Pelo menos em seu intento. Dreher chama a atenção de que mesmo diante do imperador Carlos V, na Dieta de Worms, Lutero “não se comporta como um revolucionário, não pretende derrubar poderes constituídos”.¹⁵³ O teólogo católico Jesús Hortal segue nesta mesma linha de raciocínio,¹⁵⁴ apoiado também por Elias Wolff, que fala de uma “ruptura com singular

¹⁵⁰ LATHROP, G. W., *O culto no contexto luterano*, p.220.

¹⁵¹ KASPER, W., *Martin Lutero*, p.14. “Deus nos deu um médico radical”, teria dito sobre Lutero, seu contemporâneo e interlocutor, Erasmo do Roterdã. SPITZ, L. W. (Ed.), *The Protestant Reformation*, p.3.

¹⁵² Reconhecemos que há um debate intenso sobre este aspecto “moderado” da tentativa de reforma luterana ou da postura assumida pelo monge agostiniano. Um aspecto que merece ser notabilizado nesta discussão é a metodologia adotada por Lutero. Primeiramente, a julgar pelos seus escritos primeiros, houve inúmeras tentativas de apelo às autoridades eclesiásticas, apelo este que se revelou infrutífero. Posteriormente, quando Lutero não encontrou mais uma via de entendimento através do colóquio, e ele assumiu de forma mais veemente e estratégica a função de reformador, Lutero se destaca por dois movimentos principais. Por um lado, busca o apoio dos leigos e, em especial, dos príncipes e governantes para a continuidade de sua resistência. Por outro, insiste que o movimento não deve se levado a cabo através do poder e da força externos, mas deve concentrar-se no testemunho da palavra, verbal e literariamente. Ele escreveu, em 1522, em sua *Sincera Admoestação a todos os cristãos para evitar revolta e insurreição*: “Se disseres: ‘Que faremos se as autoridades não quiserem dar o início [à reforma]? Vamos continuar tolerando e reforçar seu capricho?’ Resposta: não, nada disso farás. Três coisas deves fazer a esse respeito: A primeira: deves reconhecer o teu pecado, que a rigorosa justiça divina castigou com tal regime anticristão. [...] A segunda: deves orar humildemente contra o regime papal. [...] A terceira: deves fazer com que tua boca seja uma boca do Espírito de Cristo [...]. Isto faremos, se continuarmos confiadamente, como começamos, revelando ao povo as patifarias e imposturas do papa e de seus adeptos, com fala e escrita, até que ele esteja desmascarado, conhecido e coberto de vergonha no mundo todo. Pois é preciso matá-lo com palavras primeiro; a boca de Cristo terá que fazê-lo; assim será arrancado dos corações humanos, e suas mentiras serão reconhecidas e desprezadas. [...] Vejam a minha postura. Não causei mais prejuízo ao papa, aos bispos, padres e monges, somente com a boca, sem um só golpe de espada, do que fizeram, até aqui, todos os imperadores, reis e príncipes com todo o seu poder? [...] Apressem-se: espalhem o santo evangelho. E ajudem outros a espalharem também. Ensine, fale, escreva, pregue. [...] Fale que a vida cristã consiste em fé e amor. [...] Peço que meu nome seja calado e que ninguém se chame luterano, senão cristão. Que é Lutero? Pois se a doutrina não é minha! Eu também não fui crucificado por ninguém. Como poderia eu, um pobre e fedorento saco de vermes, servir de referência para que pessoas venham a ser chamados pelo meu miserável nome.” LUTHER, M., *A Sincere Admonition by Martin Luther to All Christians to Guard Against Insurrection and Rebellion*, p. 51-70.

¹⁵³ DREHER, M. N., *De Luder a Lutero*, p.9.

¹⁵⁴ Para Hortal, apenas um “observador superficial” deduziria “que Lutero e os luteranos representam um ponto negativo na marcha da unidade”. Ele escreve: “Lutero não pretendeu, em nenhum momento, fundar uma Igreja nova, um grupo próprio. Não é dele que provém o adjetivo ‘luterano’ [conforme nota acima], mas de seus adversários. Ele queria, sim, confessar, diante do mundo, uma fé que não lhe pertencia, mas que era dom de Deus; queria confessar o ‘Evangelho’. Sentia-se membro de uma Igreja que arrancava do

continuidade da catolicidade”¹⁵⁵ Notar-se-á essa postura de renovação através da concórdia na primeira declaração de fé luterana, apresentada por príncipes aderentes à reforma ao imperador, em 1530 na cidade de Augsburgo.¹⁵⁶ Qualquer que fosse o resultado, Lutero não teria se apresentado com um programa de reforma ou um plano de conquista. Introduzir a reforma pela via da coerção e do estabelecimento de uma nova lei estava fora de cogitação. O movimento deveria se firmar através do trabalho do debate em torno da Palavra com o propósito da libertação da consciência das pessoas. Além disso, também deve-se notar como, especialmente após a Guerra dos Camponeses, Lutero viu nas autoridades seculares os únicos legítimos portadores de responsabilidade por uma reforma e de que uma reforma geral só podia ser concretizada por meio de reformas particulares de diferentes unidades políticas menores.¹⁵⁷

E como conclusão deste repasso histórico, vale recordar como sétimo e último aspecto de nossa contextualização da Reforma Luterana, como ela toca num lugar nevrálgico da fé, o culto, e, por conseguinte, no escopo desta pesquisa, a Eucaristia e a missão. Dito de outro modo, como as questões relacionadas com a Eucaristia e a missão, que possuem seu lugar básico e são, *a priori*, estimuladas na liturgia, provocaram, permearam e até mesmo contribuíram para o feito do movimento da Reforma.¹⁵⁸

primeiro anúncio evangélico; por isso, negou-se sempre em admitir o qualificativo de *novatores* (inovadores), que os adversários usavam para designar os seus seguidores. Eles poderiam ser ‘protestantes’ e até ‘luteranos’, mas não inovadores. No espírito de Lutero, porém, creio que o qualificativo mais adequado seria o de ‘evangélico’, embora não me conste que ele o tenha empregado, expressamente, para designar as comunidades reformadas. Na preocupação evangélica está, ao meu ver, a mais profunda dimensão ecumênica de Lutero e do luteranismo, tão mal compreendida por muitos católicos, porque não entendem o conceito de ‘Evangelho’ e suas consequências na teologia luterana”. HORTAL, J. S.J., *Temas Atuais da Teologia Luterana, numa Dimensão Ecumênica*, p.44.

¹⁵⁵ WOLFF, E., *A reforma de Lutero*, p.237-262. “[...] é surpreendente observar que em diversas passagens de seus escritos Lutero se afirma dentro da Igreja, tal como seus companheiros, ele não quer dela sair e muito menos dividi-la [...]. Até 1520 afirmava respeito e obediência à autoridade eclesial, como mostra o envio das 95 teses aos bispos, e na carta sobre o encontro que deverá ter com Caetano, em 1518, diz que cabe à Igreja julgar seus posicionamentos (CONGAR, Y., *Lutero*, p.61). Mesmo depois da excomunhão (1520), ‘até 1522, Lutero se dirige aos bispos como pode fazê-lo um católico’. (CONGAR, Y., *Lutero*, p.67). E refere-se com orgulho ao fato de ter recebido das altas instâncias da Igreja a missão de ensinar as Escrituras.”

¹⁵⁶ Conforme o prefácio deste documento.

¹⁵⁷ KAUFMANN, T., *Reformatio / Reforma*, p.979. No final, Lutero “estava convicto de que ‘nosso Evangelho conseguiu muitas grandes coisas boas’ (WA, v.30/III, p.317, 15 [OSeI, v.6, p.517], tanto em relação à compreensão elementar da fé cristã, quanto em relação a uma reorganização da igreja e de toda a sociedade cristã. As reformas particulares que, por fim, vieram a ser implementadas correspondem àquela Reforma da qual Lutero se entendia como testemunha em 1518. Indiretamente os efeitos das reformas particulares de fato marcaram época em relação à instituição da igreja latino-europeia”.

¹⁵⁸ Hermann Sasse é um dos que defendem esta tese. E ele cita um teólogo católico para corroborar com ela, especialmente no aspecto concernente ao êxito do movimento: “Foi um estudioso católico que tentou explicar a vitória da Reforma ressaltando seu aspecto litúrgico. Apesar de, naturalmente, desaprovar energicamente a crítica dirigida por Lutero à Missa Romana, o frade oratoriano Felix Messerschmidt

Não apenas os liturgos, mas muitos outros teólogos sistemáticos e históricos defendem a tese de que foram especialmente as questões relacionadas com o culto que mais instigaram o movimento reformatório.¹⁵⁹ Já mencionamos anteriormente, na seção em que abordamos a insuficiente resposta da igreja aos desafios e oportunidades espirituais-pastorais do século XVI, como dificuldades de comunicação da Palavra, ou questões do sistema sacramental, especialmente referentes à penitência e à eucaristia, ou seja, temas ligados à própria missa, foram centrais para o acontecimento da Reforma.¹⁶⁰

Escreve Julio Cezar Adams:

A Reforma Protestante iniciada a exatamente 500 anos atrás revolucionou a Igreja e o mundo da sua época e o culto foi um dos palcos principais onde as ideias da Reforma ganharam expressão. A questão das indulgências, a compreensão de obra e de sacrifício, o papel da pregação como expressão da *viva vox Evangelii*, as mudanças no entendimento da Eucaristia, a função do sacerdote, o canto e a música, entre tantos elementos e aspectos, tudo estava de alguma maneira relacionado ao culto, uma vez que é o culto onde essas mudanças hermenêuticas e teológicas ganham expressão.¹⁶¹

[MESSERSCHMIDT, Felix. *Liturgie und Gemeinde*. Wuerzburg, 1939, p.49] descreve a Reforma como movimento litúrgico: “É necessário receber os relatos contemporâneos a impressão da atualidade inaudita desses cultos, do poder religioso com que eram celebrados pelos mesmos congregados que, até aquela data, tinham sido apenas espectadores e ouvintes silenciosos na Igreja, da profunda impressão que esses cultos causaram no povo [...] o poder com que esses novos hinos eram cantados tanto por jovens como por velhos de todas as classes e ocupações [...] Testemunhas jesuítas afirmaram que esses hinos conquistavam maior número de adeptos à nova doutrina que todos os sermões e outros meios de propaganda.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.70.

¹⁵⁹ PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.124-125. Pelikan nota que não foi apenas no começo da Reforma que o tema dos Sacramentos foi decisivo, mas também em outros momentos determinantes dela, como no debate com outros reformadores proeminentes como Karlstadt, Ecolampádio, Zwinglio e Bucer sobre a questão da presença real de Cristo na Ceia, que será mencionado mais a frente, ou mesmo no debate sobre o *pedobatismo* com os Anabatistas.

¹⁶⁰ Segundo a perspectiva luterana, que supervaloriza o Sacramento da Eucaristia e o conecta diretamente com as demais doutrinas – em especial com o Evangelho – e ainda reconhece a importância deste na história eclesial, convicções já anunciadas no começo deste capítulo, o lugar proeminente das controvérsias em torno da Ceia do Senhor não deveriam surpreender. Escreve Sasse: “Ocupando o Sacramento do Altar posição de tamanho destaque da Igreja, facilmente se pode entender por que, sempre de novo, se torna objeto de dissensão e controvérsia. Toda enfermidade da Igreja se torna manifesta à Mesa do Senhor. Os cismas e heresias, por exemplo, contra os quais o apóstolo Paulo tinha de lutar na Igreja de Corinto, aparentemente, se fizeram notar primeiro na celebração da Ceia do Senhor. É digno de nota que estes cismas, e a decadência do sacramento relacionada a eles, levaram o apóstolo a tratar desse assunto, do qual não fala diretamente em nenhuma outra epístola, apesar de pressupô-lo tacitamente sempre que menciona a união ou desunião da Igreja. Desse modo, as controvérsias acerca da Ceia do Senhor, que tão comumente provocam as críticas de cristãos e não cristãos – tendo-se a Santa Comunhão tornado a causa de tanta desunião – retrocedem até o tempo do Novo Testamento. O motivo para tais controvérsias se pode encontrar na falta de amor, como parece ter sido o caso em Corinto. Mas também pode ser encontrado no fato de que toda dissensão acerca do Evangelho necessariamente se expressa em dissensão em torno da Ceia do Senhor. Precisamente quando a Igreja de Cristo se torna consciente de sua própria natureza, ela se congrega ao redor da mesa do Senhor, de modo que suas fraquezas e pecados também se tornam manifestos nessa ocasião. Toda interpretação errônea do Evangelho conduz a uma interpretação errada do sacramento. Toda interpretação errônea do sacramento conduz inevitavelmente a um conceito errado do Evangelho. Se esta regra pode ser aplicada à Igreja até mesmo na era apostólica, não nos devemos surpreender ao ver as controvérsias sobre a Ceia do Senhor, como as controvérsias sobre o Evangelho, acompanham toda a história da Igreja. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.2-3.

¹⁶¹ ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.438.

Frisemos um pouco mais o aspecto sacramental. Não é novidade, e será mais abordado a seguir, como Lutero entendeu que a teologia e a prática eucarística reivindicavam uma reforma. Altmann nos lembra como “Lutero reiteradamente lamentou que as pessoas não conheciam mais o significado dos sacramentos”.¹⁶² Essa preocupação é perceptível no bom número de escritos produzidos por Lutero sobre o tema, nos debates em que se envolveu, e no conteúdo de suas críticas. Inquietava a Lutero como os cristãos, em decorrência de um conhecimento limitado ou confundido com referência aos sacramentos “adquiriam falsas expectativas quanto a eles”, acreditando que algo de mágico ocorria quando deles participavam, transformando-os automaticamente em pessoas miraculosamente protegidas e supondo que pela mera recepção dos sacramentos teriam garantido bênçãos espirituais.¹⁶³ Lutero interpretava

¹⁶² ALTMANN, W., *Lutero e Libertação*, p.170.

¹⁶³ ALTMANN, W., *Lutero e Libertação*, p.170. Sobre a doutrina dos Sacramentos em Lutero: “O desenvolvimento do conceito de sacramento em Lutero, cujos impulsos decisivos se devem ao confronto com a teologia romana e com a ala esquerda da Reforma, estava concluído por volta de 1527 ou, no mais tardar, 1529; ao mesmo tempo, sua doutrina dos sacramentos é uma das primeiras áreas na qual mais se concretizou a virada luterana. Para Lutero, bem como para toda a Idade Média, o marco é a teoria do sinal de Agostinho. Nela se cruzam duas definições: sinais (*signa*) fazem parte daquelas ‘coisas’ (*res*) que, em primeiro lugar (por qualidade aparente ou então sua acessibilidade epistemológica), apelam para os sentidos (*sensibilia*) (em vez de para a compreensão mental) e, em segundo lugar (por sua função), são para serem usados (*utenda*) (em vez de desfrutados,) de forma tal que a alma racional (*animus*) do usuário seja guiada pelo sinal sensivelmente perceptível à coisa não sensível (*res significata*). ‘Sinais dados’ (*signa data*), diferentemente dos ‘sinais naturais’ (*signa naturalia*), residem nos contextos de comunicação, isto é, dependem da vontade de alguém que fale e, no caso de *signa data* humanos, exigem saber convencional para serem compreendidos. Nesse caso, as coisas designadas pelos ‘sinais figurados’ (*signa translata*) remetem, diferentemente dos ‘sinais próprios’ (*signa própria*), a coisa além delas. Os sacramentos são uma subclasse especialmente complexa das *signa data translata*, que se compõem de dois sinais: da matéria visível, isto é, água ou pão e vinho, e a palavra audível, isto é, a fórmula sacramental que a acompanha, de modo que: *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum* (quando a palavra se une à coisa externa, surge um sacramento). [...] Os três elementos constitutivos do sacramento, a rigor, se baseiam nesta concepção, que Lutero menciona explicitamente em dois sermões do ano de 1519, nos quais ele faz a diferenciação entre ‘fora’ e ‘dentro’ ou então ‘corporal’ e ‘espiritual’: o ‘sacramento ou sinal’ (WA, v.2, p.742,7, cf. 727,20 [OSel, v.1, p.428; cf. p.415], que é ‘exterior e visível’ (WA, v.2, p.742,15 [OSel, v.1, p.428]), consiste de pão e vinho ou de água. A coisa significada ou o ‘significado’ (WA, v.2, p.742,8; 743,7; 727,30 [OSel, v.1, p.428, 429 e 415]) – a comunhão dos santos (crentes), que junto com Cristo forma um corpo espiritual (Santa Ceia) ou o afogamento do pecado e o renascimento (Batismo) – é ‘interior e espiritual’ (WA, v.2, p.742,12 [OSel, v.1, p.428]). Lutero atribui o poder do sacramento à fé que faz com que ambos ‘tragam proveito e sejam praticados’ (WA, v.2, p.742,13 [OSel, v.1, p.428]), na medida em que ele relaciona o sinal com o objeto, tanto que a coisa se torna presente no ‘espírito da pessoa’ (WA, v.2, p.742,12-13 [OSel, v.1, p.428]) em seu significado existencial (em sua referência *pro me* [por mim]). O quarto elemento constitutivo, que Lutero não menciona como tal, mas que por natureza está nessa constelação, é Deus como ‘falante’, que com o sacramento como que interpela o ser humano e o convida (cf., p.ex., WA, v.2, p.748,6-8.27-30 [OSel, v.1, p.434]). [...] No *Catecismo Maior*, de 1529, encontra-se uma versão estruturalmente alterada: o primeiro elemento constitutivo do sacramento são as palavras de instituição, que garantem a relação entre o sinal e a coisa [...]. O segundo elemento constitutivo é formado pelo proveito, ou seja, pela finalidade do sacramento, a bem-aventurança humana; o terceiro elemento constitutivo é a pessoa que o recebe ou então a fé (ou descrença). Deve ficar aberto aqui se, desse modo, o paradigma da comunicação é substituído pelo da causa (final); em todo caso, a relação do objeto com o sinal passa a não ser mais assegurada como que subjetivamente, pela fé, mas objetivamente, pelas palavras de instituição (cf. WA,

que tais enganos colocava em risco a legitimidade da experiência sacramental da qual participavam, e isso constituía “grave prejuízo”, uma vez que “nada ficariam sabendo acerca da verdadeira ajuda proporcionada pelos sacramentos, muito menos do comprometimento que acarretam”.¹⁶⁴

Com esta observação, que relaciona a Reforma e Lutero intimamente com nossa tese, damos por concluída a contextualização do movimento em sua relação com seu fundador. Importa-nos, agora, comentarmos sobre como a Reforma continuou pós-Lutero.

2.4 A Reforma Luterana após Lutero

[LTV7] Comentário: Parte sucinta ainda a ser desenvolvida.

2.5 Perspectivas Atuais da Reforma a partir do Diálogo Ecumênico Católico-Luterano

[LTV8] Comentário: Parte a ser melhor revisada e trabalhada.

“Por meio do diálogo e do testemunho compartilhado nós não somos mais estranhos distantes. Pelo contrário, nós aprendemos que o que nos une é maior do que o que nos divide”. Tal frase, outrora formulada pelo Papa João XXIII, deu o tom para o recente documento de *Declaração Conjunta de Reconciliação*, assinado no dia 31 de outubro de 2016, quando uma histórica – e, para alguns, controversa – ação ecumênica marcou a celebração conjunta dos 499 anos da Reforma entre Católicos e Luteranos, na Suécia.¹⁶⁵ A crença de que “o que nos une é maior do que o que nos divide” é um valor assumido nesta pesquisa.¹⁶⁶ Conforme enunciado em nossa introdução, nosso trabalho

v.37, p.630,17-34. O alívio poimênico que se alcançou desse modo consiste no fato de o efeito do sacramento, a justificação, não mais depender da fé, que sempre se encontra em perigo, mas em que a fé migra para a posição de quem recebe, participando, assim, do sacramento independentemente de sua constância, de modo que o sacramento explicita seu caráter consolador também e justamente em momentos de crise [...]. Essa definição de fé como receptora não contradiz a compreensão de Lutero de que o sacramento como *verbum visibile* [palavra visível], ao mesmo tempo, opera fé; não em um sentido de automatismo mágico, mas no de uma confiança possibilitada pelo Espírito Santo naquilo que é anunciado e intermediado por palavra e sinal”. LINDE, G., *Sacramento*, p.1012-1015.

¹⁶⁴ ALTMANN, W., *Lutero e Libertação*, p.170.

¹⁶⁵ Acessamos este discurso a partir do jornal O Globo, edição eletrônica, no dia 01 de novembro de 2016. <https://oglobo.globo.com/brasil/religiao/catolicos-luteranos-assinam-declaracao-conjunta-de-reconciliacao-20393981>.

¹⁶⁶ “Isto que nos une é resumido na introdução do documento *Do Conflito à Comunhão* na confissão conjunta de três pontos: “a fé comum no Deus Triúno e a revelação em Jesus Cristo, assim como o

de investigação da missionariedade eucarística da teologia luterana possui uma índole ecumênica, que se manifesta através de observações ao longo de cada capítulo, como vimos com certa quantidade até aqui, ou através de uma seção específica no final destes, onde pretendemos propor uma apreciação do ponto de vista do diálogo entre luteranos e católicos sobre o tema que está sendo exposto. As razões para tal empreendimento, também já comunicadas, são essencialmente duas: abastecer esta pesquisa com valiosos subsídios da teologia católica, tornando-a, em teoria, mais rica em seu conteúdo, e contribuir, como mais uma humilde amostra, na catalisação deste movimento dialogal e cooperativo essencial para a vida e a missão da igreja cristã nos tempos em que vivemos.¹⁶⁷

O século passado foi extremamente fértil para o empreendimento ecumênico. Líderes eclesiais e teólogos, ora mais autorizados institucionalmente, ora em empreendimentos mais autossustentados, se predispuseram em simpósios e encontros variados ao árduo ofício de ouvir o interlocutor de uma tradição cristã diferente, partilhar respeitosamente a perspectiva pessoal e buscar pontos de consenso. Muitos documentos e pareceres resultaram das reuniões e grupos e subgrupos de estudo. Não é nosso intento nesta seção recordar os principais eventos e realizações, afirmar ou

reconhecimento das verdades básicas da doutrina da Justificação”. O uso do advérbio “sobretudo” no documento, antecipando a listagem acima, denota que outros temas de teologia e práxis também são motivos de unidade entre católicos e luteranos.

¹⁶⁷ A questão ecumênica, conforme testemunhado, tem nos tocado profundamente tanto em nossa tarefa de agente de pastoral, como ministro da Palavra na Igreja Evangélica Luterana do Brasil em contextos de pluralidade religiosa e necessidade de cooperação, como em nossa experiência como pesquisador teológico na academia, uma vez que investimos boa parte de nossa formação de Pós-Graduação em uma universidade confessional Católica. Partilho algumas propostas teológicas que nos ajudaram nesta reflexão: a) Para uma síntese histórica do prisma eclesial cristão, destacamos o artigo de RIBEIRO, Antonio Carlos. Ecumenismo: perspectiva eclesiológica. Das grandes rupturas ao debate ecumênico atual. *Horizonte*, Belo Horizonte, v.9, n.20, p.127-152, jan./mar. 2011; b) Para uma breve descrição da divisão dos cristãos e dos desafios do ecumenismo: WOLFF, Elias. Divisões na Igreja: desafios para o ecumenismo hoje. *Theologica Xaveriana* 180 (2015), p.381-407; c) Para algumas teses propositivas conforme a perspectiva luterana e católica: SINNER, Rudolf Von. Eclesiologia ecumênica: possibilidades e limites. *Telecomunicações*, Porto Alegre, v.41, n.1, p.55-68, jan./jun.2011; d) Para conhecer melhor a posição católica pós Vaticano II: COSTA, França, A nova perspectiva ecumênica do concílio Vaticano. Faculdade Católica de Anápolis, 2013. Disponível em: <http://catolicadeanapolis.edu.br/revmagistro/wp-content/uploads/2013/05/A-NOVA-PERSPECTIVA-ECUMENICA-DO-CONCILIO-VATICANO-II.pdf>. Acesso em: 8 maio 2022; e) Para conhecer melhor o histórico de esforços e propostas do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, consulte: BOCK, Carlos Gilberto. *O ecumenismo eclesiástico em debate*. Uma análise a partir da proposta ecumênica do Conic. São Leopoldo: Sinodal, 1998; f) Para uma imersão mais ampla no tema, destacamos: VERCRUYSSSE, J. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998; e FAUSTINO, Teixeira. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008; e g) para perspectivas confessionais luteranas sobre o assunto: KLOHA, Jeffrey. The Lordship of Christ and the Unity of the Church (p.275-281); JENSEN, Gordon A. The Gospel: Luther's Linchpin for Catholicity (p.282-295); WICKS, Jared. Lutheran-Catholic Dialogue: On Foundations Laid in 1962-1964 (p.296-309); WILSON, Sarah Hinlicky. Six Ways Ecumenical Progress Is Possible (p.310-333), todos os artigos numa edição especial de *Concordia Journal*, Fall 2013, vol. 39, n.4.

criticar o que foi cultivado ou mesmo oferecer uma análise do estado que a questão se encontra do ponto de vista amplo. Nossos comentários se concentram num objeto muito específico: analisar o movimento da Reforma Luterana a partir do pensamento vigente no diálogo bilateral entre católicos e luteranos. Assumimos como pressuposto a legitimidade da postura ecumênica, evitando um posicionamento extremo, respeitando limites estabelecidos, mas tentando, com esse registro pontual, contribuir para a sua continuidade.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Trabalhando a questão em uma disciplina da Pós-Graduação na PUC-Rio, escrevemos um artigo de conclusão que se propôs a analisar o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso pelo viés de uma chave hermenêutica de “pastoral urbana” (artigo [ainda] não publicado). Identificamos três posturas mais comuns em relação ao desafio que estas tarefas nos impõem. Compartilhamos parte do texto para descrever a espécie de postura que assumimos e tentamos praticar: “[...] Diante de tantas facetas da mentalidade urbana que afetam o ecumenismo, alguma reação ocorrerá. Qualquer atitude que se tome, ela acabará sendo inserida em uma destas três principais prováveis posturas: rejeição, cooptação e abertura dialogal. Duas delas se encontram em extremos da equação, uma representa uma posição mais centrada. Primeiramente, por negar a necessidade, ou por convicção ideológica-teológica, ou ainda por comodidade, há a inviabilidade da *rejeição*. Talvez determinada organização religiosa ou agente de pastoral decidirá que o caminho mais indicado é não ter nenhum tipo de interação com o movimento ecumênico e/ou com o diálogo inter-religioso, ou tê-la no mínimo grau possível. Tal postura geralmente se dá por algumas razões principais. Às vezes, ocorre o medo do novo, do diferente, que paralisa. Às vezes, é a comodidade e a conveniência da zona de conforto que incentiva o encasular-se. A recusa ao ecumenismo também pode aparecer quando se nega a imprescindibilidade do mesmo. Quiçá se pense que a hegemonia eclesial institucional pode ser ressuscitada, ou que os anos de ouro da cristandade voltarão ou ainda que pluralismo, mobilidade, mercantilização e escala na verdade não representam interferência alguma na postura ecumênica que uma igreja deve adotar no mundo urbano. Hipoteticamente, por fim, a causa da indisposição e da má vontade para com o movimento ecumênico pode vir de uma certeza teológica de que, para não se perder a identidade, ou para evitar qualquer ‘mal-entendido’ no anúncio da mensagem que a prejudique, a atitude mais fiel ao Evangelho é não misturar-se com quem não se tenha completo consenso em doutrina e práxis. Ou seja, numa medida ‘bem-intencionada’ de proteção da valiosa verdade que se professa e ensina, é possível que determinada instituição se recolha à periferia do ecumenismo. O perigo aqui seria cair num tipo de fundamentalismo religioso, onde se perde a capacidade de participação efetiva em qualquer tentativa de construção. A segunda alternativa possível é o que denominamos de *cooptação*. Nesta perspectiva ouve-se os reclamos do cenário e assimila-se os valores da cultura de tal forma que a identidade esvai-se pelo ralo da contextualização. É verdade que a ‘briga religiosa’ numa dimensão de hegemonia ou mesmo a inércia surreal não vão contribuir para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, mas é de se indagar se um projeto que não reconhece os limites da identidade e o valor da pertença na experiência religiosa pode concretizar algo de relevante e legítimo. O exercício de cooptação chega perto de sussurrar no ouvido do sujeito: ‘você não precisa pertencer realmente em nenhum lugar’ ou então ‘você não necessita crer em nenhum dado absoluto’. Um ecumenismo que flerte com tal comportamento pode ser muito mais nocivo do que positivo, pois facilmente pode-se cair na extremidade do sincretismo e do unionismo, onde se perde parcial ou completamente a identidade. Por último, resta uma oportunidade, que é aquela apoiada por esta tese: *a abertura dialogal*. Nela, se mantém a identidade, mas tal identidade é relacional, dialética. Nela, se respeita as fronteiras de pensamento e eventuais balizas nos procedimentos, porque estas são sensíveis ao contexto histórico. O ecumenismo e o diálogo religioso centrado, afinado com o fenômeno urbano, intencionalmente busca ar puro e novas formas de atuação da igreja no campo ecumênico. Sem o medo de perder, que pode ser o inconsciente que teme sair da instituição, agindo ou impedindo qualquer tentativa e sendo preconceituoso com quem tenta. Sem o peso de uma prática de conservação, característica hegemônica. Mas saudando as amarras da pertença institucional e confessional, pois elas, na salvaguarda da identidade, estão também exercendo funções antropológicas, sociológicas e teológicas. Não há utopia de fusão nesta abertura dialogal. Não se requer que se rendam os vínculos para participar da reunião. Mínimos de amarras podem e precisam existir. Há coisas que são próprias da história e do erário confessional de cada um. O que se requisita é tolerância, lisura e propensão ao diálogo, pois não é possível realizar qualquer experiência religiosa sem identidade e

Wolfgang Thönissen, diretor do Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, na Alemanha, o mais antigo instituto ecumênico da Europa, entende que toda a frutífera pesquisa católica sobre Lutero e a Reforma dos últimos séculos desembocou na teologia ecumênica. Em não havendo um ramo próprio da pesquisa católica que se ocupe prioritariamente com Lutero e a Reforma, é no âmbito do diálogo ecumênico que se continua trabalhando com as descobertas obtidas no passado mais recente.¹⁶⁹ Risto Saarinen refaz o percurso deste diálogo retornando a 1946, quando um grupo ecumênico de trabalho composto por teólogos luteranos e católicos devotou-se a avaliar teologicamente a interpretação ecumênica do reformador alemão e a publicar documentos convergentes.

Do seu estudo *Condenações doutrinárias – dividindo igrejas* desenvolveu-se o documento mundialmente conhecido como *Declaração comum sobre a doutrina da justificação* (1997/1999), que procura conciliar conteúdos centrais da teologia de Lutero com a posição católico-romana. O documento foi aprovado pela maioria das igrejas evangélico-luteranas bem como pelo Vaticano, embora tenha também sido criticado por muitos teólogos evangélicos na Alemanha.¹⁷⁰

Apesar da extraordinária repercussão da *Declaração Comum*, não nos baseamos nela para fundamentar a perspectiva do diálogo ecumênico sobre a Reforma, por buscarmos um ponto de vista mais abrangente. Em vista disso, é o posterior documento *Do Conflito à Comunhão: Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017* que nos ateremos. Tal documento é o que de mais recente e oxigenado existe no colóquio internacional e oficial destas duas tradições eclesiais.¹⁷¹ Ele toca em questões

relacionalidade. Neste sentido de ecumenismo sadio que se contrasta ao indiferentismo e relativismo eclesiológico, concorda-se com o já afirmado pelo Papa Bento XVI: ‘Deve-se rejeitar uma visão errônea do ecumenismo, que induz a certo indiferentismo doutrinário que procura nivelar, num irenismo acrítico, todas as opiniões numa espécie de relativismo eclesiológico’. [BENTO XVI, em CNBB, visitas ad limina Apostolorum 2009-2010. Pronunciamentos do Papa Bento XVI aos Bispos do Brasil e saudações dos Presidentes dos regionais ao Papa, Brasília, 2011, 61].

¹⁶⁹ THÖNISSEN, W., *Pesquisa Católica sobre Lutero*, p.852-853.

¹⁷⁰ SAARINEN, R., *Interpretação de Lutero / Pesquisa de Lutero*, p.590. Não foi apenas na Alemanha que teólogos identificados com o luteranismo criticaram o documento. De parte dos teólogos e igrejas afiliadas com o Concílio Luterano Internacional, surgiram um significativo número de contrapontos e apreciações críticas à afamada declaração conjunta.

¹⁷¹ Também escolhemos destacar este documento particularmente pelo contexto que o envolve, o qual foi bem reconhecido e articulado no próprio texto: “Toda comemoração tem seu contexto. Hoje, o contexto inclui três principais desafios que significam tanto oportunidades quanto obrigações: 1) É a primeira comemoração que tem lugar na era ecumênica. Por isso, a comemoração comum é uma ocasião para aprofundar a comunhão entre católicos e luteranos; 2) É a primeira comemoração na era da globalização. Por isso, a comemoração comum deve incorporar experiências e perspectivas de cristãos do Sul e do Norte, do Leste e do Oeste; 3) É a primeira comemoração que deve ocupar-se com a necessidade de uma nova evangelização, num tempo marcado pela proliferação de novos movimentos religiosos e o crescimento da secularização em muitos lugares. Por isso, a comemoração comum representa a oportunidade e a obrigação de ser um testemunho comum de fé”. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.13.

doutrinais específicas, especialmente no capítulo IV e V, como é o caso dos temas da *Igreja, Ministério, Eucaristia, Justificação, Batismo, Escritura*, dentre outros. Porém, antes de elaborar estas análises dogmáticas particulares, e também após o fazê-lo, o documento reserva uma boa parcela de sua reflexão para a interpretação ecumênica atual da Reforma e para as implicações práticas dessa interpretação existente. Seguindo uma metodologia estrutural e de linguagem que denota profundo respeito mútuo e uma sagrada sensibilidade e espírito de humildade, tão imprescindíveis para o diálogo, o texto conjunto não apenas descreve como deveria ser construída uma relação saudável na interseção Lutero-Reforma-Catolicismo, mas providencia o modelo de como se fazer tal construção.¹⁷²

Quando da celebração dos 500 anos da Reforma, uma das perguntas suscitadas em distintos cenários pastorais-eclesiais foi: Por que agora, depois de tanto tempo, e após tantos conflitos, propor uma aproximação e uma abordagem mais benevolente para com a Reforma Luterana e seus agentes originários? A resposta dada pela Comissão à frente da produção da *Declaração*, como bem comentou o frade americano Thomas Ryan, é a genuinidade da busca espiritual de Lutero e seus resultados positivos para a teologia, especialmente no destacar da centralidade da graça de Deus manifestada em Cristo para a vida da igreja e de cada cristão.¹⁷³ O documento trata disso no seu capítulo II “Novas Perspectivas sobre Martinho Lutero e a Reforma”, o qual mostra como estudiosos católicos estão chegando a diferentes avaliações sobre Lutero daquelas propostas pela Contra-Reforma e aceitas majoritariamente pela igreja católica até o Concílio Vaticano

¹⁷² Os pressupostos para e o modelo de diálogo ecumênico que permeia o documento *Do Conflito à Comunhão* pode ser resumido numa seção onde o próprio documento se pronuncia sobre a importância dos diálogos ecumênicos: “32. Os parceiros de diálogo estão comprometidos com as doutrinas das respectivas igrejas que, de acordo com suas próprias convicções, expressam a verdade da fé. As doutrinas mostram muitas coisas em comum, mas podem diferir, ou mesmo ser opostas, nas suas formulações. Pelas semelhanças, o diálogo é possível; pelas diferenças, é necessário. 33. O diálogo demonstra que os parceiros falam linguagens diferentes e entendem o significado das palavras de maneira diferente; fazem distinções diferentes e refletem em formas diferentes de pensar. Assim mesmo, o que parece ser uma oposição na expressão não é sempre uma oposição na substância. A fim de determinar a relação exata entre os respectivos artigos de doutrina, os textos devem ser interpretados à luz do contexto histórico no qual surgiram. Isto permite ver onde realmente existe uma diferença ou oposição e onde não existe. 34. O diálogo ecumênico significa afastar-se de modelos de pensamentos que surgiram das diferenças confessionais e as enfatizam. Em vez disso, no diálogo os parceiros olham primeiro o que têm em comum e somente então avaliam o significado de suas diferenças. Essas diferenças, porém, não são desconsideradas ou tratadas casualmente, pois o diálogo ecumênico é a busca comum da verdade da fé cristã”. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.23-24.

¹⁷³ RYAN, Thomas. *Approaching the Anniversary of the Protestant Reformation: How Will You Participate?* Koinonia Newsletter. Paulist Fathers. April 25, 2016. Disponível em: <https://paulist.org/the-conversation/approaching-the-anniversary-of-the-protestant-reformation-how-will-you-participate/>. Acessado em 24 de maio de 2022.

II. É revelada uma faceta mais piedosa de Lutero, bem como a influência que as primeiras abordagens críticas de Lutero tiveram nas interpretações posteriores, algo que já fizemos referência anteriormente. Também é mostrado no documento como, a partir do diálogo ecumênico, a interpretação da principal razão para a cisão tem sido transferida da questão doutrinária da justificação para o “criticismo” de Lutero.¹⁷⁴ Ainda no capítulo II e adentrando o capítulo III, *Do Conflito à Comunhão* evoca a evolução na pesquisa sobre a teologia da idade média e sobre fatores e históricos e sociais do século XVI e na capacidade de discernir criticamente as ações e legados dos reformadores.¹⁷⁵ Também procuramos fazer justiça a esses aspectos previamente.

No capítulo III, que faz “um esboço histórico da Reforma Luterana e a Resposta Católica”, se examina, em primeiro lugar, como Lutero compreendeu e fez uso do próprio conceito “de reformação”. A leitura feita das circunstâncias eclesiais vigentes e da controvérsia das indulgências, chamada de “o estopim da Reforma”, vem ao encontro do que tem sido demonstrado em nossa tese até aqui. Por isso, não se faz necessário repetir tais informações. Bem mais relevante é apresentar como o diálogo ecumênico entre luteranos e católicos, através do documento em questão, explana sobre os desdobramentos dos fatos, uma vez que Lutero reagiu ao problema das indulgências. O escrito aborda, dentre outros temas, na sequência, “O processo contra Lutero”,¹⁷⁶

¹⁷⁴ “22. De uma forma nova, Lutero foi retratado como uma pessoa religiosa honesta e um homem consciencioso de oração. Meticulosa e detalhada pesquisa histórica demonstrou que a literatura católica sobre Lutero durante os quatro séculos anteriores ao longo da Modernidade foi significativamente influenciada pelos comentários de Johannes Cochaleus, um oponente contemporâneo de Lutero e conselheiro do Duque Jorge, da Saxônia. Cochaleus caracterizou Lutero como um monge apóstata, um destruidor do cristianismo, um corruptor da moral e um herético. A pesquisa católica desse primeiro período de engajamento crítico, mas simpático com o caráter de Lutero, permitiu superar a abordagem unilateral de tais obras polêmicas sobre Lutero. Sóbrias análises por parte de outros teólogos católicos mostraram que não foram os temas centrais da Reforma, tais como a Justificação, o que levou à divisão da Igreja, mas, antes, o criticismo de Lutero à condição da Igreja do seu tempo, que decorria dessas preocupações. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.20.

¹⁷⁵ A pesquisa luterana sobre Lutero e a Reforma também passaram por consideráveis desenvolvimentos. A experiência de duas guerras mundiais derrubou convicções sobre a história e a relação entre o Cristianismo e a cultura ocidental, enquanto o surgimento da teologia querigmática abriu uma nova avenida para pensar a respeito de Lutero. O diálogo com historiadores ajudou a integrar fatores sociais e históricos na descrição dos movimentos da Reforma. Teólogos luteranos reconheceram o entrelaçamento de visões teológicas e interesses políticos não apenas por parte de católicos, mas também de seu próprio lado. O diálogo com teólogos católicos lhes ajudou a superar visões unilateralmente confessionais e a tornarem-se mais autocríticos de suas próprias tradições. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.23.

¹⁷⁶ “43. As ‘95 Teses de Lutero’ se espalharam muito rapidamente por toda a Alemanha e causaram uma grande sensação enquanto prejudicavam grandemente a campanha das indulgências. Imediatamente espalhou-se o rumor de que Lutero seria acusado de heresia. Já em dezembro de 1517, o Arcebispo de Mainz enviou as ‘95 Teses’ para Roma, acompanhadas de mais material, para um exame da teologia de Lutero. 44. Lutero ficou surpreso com a reação às suas teses, uma vez que não havia previsto um acontecimento público e sim um debate acadêmico. Ele temia que as teses pudessem facilmente ser mal-

“Encontros falidos”,¹⁷⁷ “A condenação de Martinho Lutero”, “Lutero em Worms”, “O início do movimento da Reforma” e “Tentativas teológicas para superar o conflito religioso”. Dentro da descrição dos primeiros dois eventos críticos e dramáticos, “o processo contra Lutero” e o “encontros falidos”, a tônica do documento recai sobre uma condução processual equivocada e “trágica” do *caso Lutero*. A seção que retrata “A condenação de Lutero”¹⁷⁸ reconta o episódio da publicação da bula *Exsurge Domine*

entendidas e lidas por uma audiência mais ampla. Assim, no final de março de 1518 publicou um sermão, em língua alemã ‘Sermão sobre Indulgência e Graça’ (*Sermo von Ablass und Gnade*). Foi um livrinho extraordinariamente bem-sucedido que rapidamente fez de Lutero uma figura bem conhecida para o público alemão. Lutero insistiu repetidas vezes que, afora as primeiras quatro proposições, as teses não eram suas próprias asserções definitivas, mas proposições escritas para o debate. 45. Roma estava preocupada em que o ensinamento de Lutero solaparia a doutrina da Igreja e a autoridade do Papa. Por conseguinte, Lutero foi chamado a Roma para responder ao tribunal da Cúria a respeito de sua teologia. No entanto, a pedido do Príncipe Eleitoral da Saxônia, Frederico o Sábio, o processo foi transferido para a Alemanha, para a Dieta Imperial de Augsburgo. O Cardeal Cajetano recebeu o mandato de interrogar Lutero. O mandato papal dizia que ou Lutero se retrataria, ou caso se recusasse, o Cardeal teria o poder de expulsá-lo imediatamente ou prendê-lo e levá-lo a Roma. Após o encontro, Cajetano redigiu um pronunciamento oficial e o Papa promulgou-o imediatamente após o interrogatório de Augsburgo, sem nenhuma resposta aos argumentos de Lutero. [Leão X. *Cum postquam*, 9 de novembro de 1518, DH 1448, cf. 1467 e 2641.] 46. A ambivalência fundamental persistiu ao longo de todo o processo, levando à excomunhão de Lutero. Lutero ofereceu questões para o debate e acrescentou outros argumentos. Ele e o público, informado por diferentes panfletos e publicações sobre sua posição e o andamento do processo, esperavam um intercâmbio de argumentos. Havia sido prometido um processo justo a Lutero. No entanto, ainda que lhe tivesse sido assegurado que seria ouvido, repetidas vezes recebeu a mensagem de que ou deveria retratar-se ou seria declarado herege. 47. No dia 13 de outubro de 1518, numa solene *protestatio*, Lutero afirmou que estava de acordo com a Santa Igreja Romana e que ele não poderia retratar-se antes de ser convencido de que estava errado. No dia 22 de outubro, de novo insistiu de que pensava e ensinava segundo a doutrina da Igreja Romana”. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.27-28.

¹⁷⁷ “48. Antes de seu encontro com Lutero, o Cardeal Cajetano havia estudado muito cuidadosamente os escritos do professor de Wittenberg e havia escrito tratados sobre os mesmos. Mas Cajetano interpretou Lutero com seus próprios conceitos e, por conseguinte, entendeu mal a Lutero no que diz respeito à certeza da fé, mesmo representando corretamente os detalhes de sua posição. De sua parte, Lutero, não estava familiarizado com a teologia do cardeal, e o interrogatório, que permitia apenas uma discussão limitada, pressionava Lutero a se retratar. Não lhe foi dada oportunidade para entender a posição do cardeal. É uma tragédia que dois dos mais importantes teólogos do século XVI encontraram um ao outro num processo de heresia. 49. Nos anos seguintes, a Teologia de Lutero se desenvolveu rapidamente, dando lugar a novos motivos para controvérsia. O teólogo acusado trabalhava para defender sua posição e ganhar aliados na luta com os que pretendiam declará-lo herege. Apareceram muitas publicações, tanto a favor como contra Lutero, mas houve apenas um debate, em 1519, em Leipzig (Lípsia), entre Andreas Bodenstein von Karlstadt e Lutero por um lado, e Johannes Eck, por outro”. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.29.

¹⁷⁸ “50. Entrementes, em Roma, o processo contra Lutero continuava e, por fim, o Papa Leão X decidiu agir. Para cumprir com seu ‘ofício pastoral’ sentiu-se no dever de proteger a ‘fé ortodoxa’ dos que ‘distorcem e adulteram as Escrituras’ a ponto de ‘não serem mais o Evangelho de Cristo’. Assim, em 15 de junho, o Papa publicou a bula *Exsurge Domine*, condenando 41 proposições tomadas de várias publicações de Lutero. Ainda que todas elas possam ser encontradas nos escritos de Lutero e estejam citadas corretamente, são tomadas fora de seu contexto respectivo. *Exsurge Domine* descreve essas proposições como ‘heréticas, ou escandalosas, ou falsas, ou ofensivas aos ouvidos piedosos, ou perigosas para as mentes simples, ou subversivas para a verdade católica’, sem especificar que qualificação se aplica a qual proposição. Ao final da bula, o Papa expressou a frustração pelo fato de Lutero não haver respondido a nenhuma das oportunidades oferecidas para discussão. Mostrou-se, contudo, esperançoso de que Lutero se converteria de coração e se afastaria de seus erros. O Papa Leão X deu a Lutero 60 dias para se retratar de seus ‘erros’ ou enfrentar a excomunhão. 51. Eck e Aleander, que publicaram *Exsurge*

pelo papa Leão X e a consequente reação de Lutero e a seção “Lutero em Worms” narra o fracassado interrogatório de Lutero por parte do imperador Carlos V, que o fez ser considerado um “fora da lei” no império.¹⁷⁹

O início do movimento da Reforma é assim descrito:

58. A compreensão que Lutero tinha do Evangelho era convincente para um número crescente de sacerdotes, monges e pregadores que tentavam incorporar essa compreensão em suas pregações. Sinais visíveis de mudança começaram a aparecer quando pessoas leigas passaram a receber a comunhão sob as duas espécies, quando alguns sacerdotes e monges se casavam, certas regras de jejum não eram mais observadas e às vezes se desrespeitavam imagens e relíquias. 59. Lutero não teve a intenção de fundar uma nova Igreja, mas fazia parte de um amplo e multifacetado desejo de reforma. Ele teve um papel sempre mais ativo, tentando contribuir para a reforma de práticas e doutrinas que pareciam estar baseadas somente na autoridade humana em tensão ou contradição com as Escrituras. No seu “Tratado para a Nobreza Alemã” (1520), Lutero argumentava em favor do sacerdócio de todos os batizados e, portanto, para um papel ativo das pessoas leigas na reforma da Igreja. De fato, as pessoas leigas tiveram um papel importante no movimento da Reforma, seja como príncipes, magistrados ou povo simples.¹⁸⁰

Domine em alemão, solicitaram que as obras de Lutero fossem queimadas. Em resposta, no dia 10 de dezembro de 1520, alguns teólogos de Wittenberg queimaram alguns livros equivalentes ao que posteriormente seria conhecido como ‘Direito Canônico’, junto com alguns livros de oponentes de Lutero. E Lutero atirou a bula papal no fogo. Estava, portanto, claro que Lutero não estava disposto a se retratar. No dia 3 de janeiro de 1521 veio a excomunhão pela bula *Decet Romanum Pontificem*. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.29-30.

¹⁷⁹ “54. De acordo com as leis do Sagrado Império Romano da Nação Germânica, uma pessoa excomungada também teria de ser posta sob condenação imperial. No entanto, os membros da Dieta de Worms requereram que uma autoridade independente interrogasse Lutero. Assim, Lutero foi chamado a Worms e o Imperador, apesar de Lutero ter sido declarado herege, ofereceu-lhe uma entrada segura na cidade. Lutero esperava uma disputa na Dieta, mas foi somente perguntado se escrevera determinados livros, que estavam numa mesa à sua frente, e se estava preparado para se retratar. 55. Lutero respondeu a esse convite de retratação com suas famosas palavras: ‘Enquanto eu estiver convencido pelo testemunho das Escrituras ou por uma razão clara (já que não acredito nem no Papa ou nos concílios somente, já que é bem conhecido que muitas vezes erraram e se contradisseram), eu estou vinculado pelas Escrituras que citei, e minha consciência está presa às Palavras de Deus. Eu não posso e não quero retratar-me de nada uma vez que não é nem seguro nem correto ir contra a consciência. Ajude-me Deus. Amém’. 56. Em resposta, o Imperador Carlos V fez um importante discurso no qual expôs suas intenções. O Imperador destacou o fato de ser descendente de uma longa linhagem de soberanos que sempre consideraram seu dever defender a fé católica ‘para a salvação das almas’, e que ele tinha esse mesmo dever. O Imperador argumentou que um simples frade erra quando sua opinião está em oposição a todo o cristianismo dos últimos 1000 anos. 57. A Dieta de Worms transformou Lutero num fora da lei que deveria ser preso ou mesmo morto e ordenou aos governantes suprimirem a ‘heresia luterana’. Mas, uma vez que os argumentos de Lutero eram convincentes para muitos dos príncipes e cidades imperiais, eles não cumpriram a ordem”. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.31-32.

¹⁸⁰ *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.32. Após esta descrição, o documento continua com uma observação sobre “a necessidade de uma supervisão” para aquele começo incipiente da Reforma: “60. Uma vez que não existia um plano central e nem uma agência central para organizar as reformas, a situação era muito diferente de cidade para cidade e de vilarejo a vilarejo. Surgiu a necessidade de organizar visitas eclesiais. Como isso implicava a autoridade de príncipes ou magistrados, os reformadores solicitaram, em 1527, ao Príncipe Eleitoral da Saxônia que estabelecesse e autorizasse comissões de visita. Suas tarefas consistiam não apenas em avaliar a pregação e toda atuação dos ministros, mas também, assegurar que recebessem recursos para seu sustento pessoal. 61. A comissão instalava algo assim como um governo da Igreja. Os superintendentes eram encarregados da supervisão dos ministros de uma determinada região e sua doutrina e modo de vida. Também examinavam a organização do culto e verificavam sua unidade. Em 1528, foi publicado um manual de ministros que abordava a maior parte dos problemas doutrinários e práticos. Esse manual teve

Após o reforço de que não era intenção original de Lutero a fundação de uma nova igreja, e sublinhar o papel importante das pessoas leigas no projeto multifacetado de reforma, o documento trata de temas como a função exercida pelas Escrituras, Catecismos e hinos, e pelos Ministros para as novas paróquias luteranas. Particularmente importante para nosso objetivo, é ainda o relato dos fatos na tentativa de superação do conflito. Algumas destas tentativas foram teológicas, outras bélicas. Nas tratativas teológicas, deu-se muita atenção aos documentos *Confissão de Augsburg* e *Refutação à Confissão de Augsburg*,¹⁸¹ e registrou-se claramente o caráter ecumênico dos primeiros documentos confessionais apresentados pelos luteranos. Não apenas as “95 teses” não foram tencionadas para afrontar autoridades e abalar estruturas, mas para o debate acadêmico com fins pastorais, e eram mais propositivas do que assertivas em seu intuito original, mas é também constatado que a *Confissão de Augsburg* de 1530, até hoje o documento confessional luterano mais clássico, foi apresentado em perspectiva de diálogo, dentro de uma moldura teológica cristã legítima e com intenções de convocação para uma real reforma da igreja ao invés

um papel importante na história das confissões doutrinárias luteranas”. (p.32-33).

¹⁸¹ 69. A Confissão de Augsburg (1530) tentou resolver o conflito religioso nascido com a Reforma Luterana. A primeira parte (art. 1-21) apresenta o ensinamento luterano, tido como concorde com a doutrina da ‘Igreja Católica ou da Igreja Romana’. A segunda parte se ocupa das mudanças iniciadas pelos reformadores para corrigir certas práticas entendidas como ‘abusos’ (art. 22-28), dando razões para mudar essas práticas. O final da primeira parte diz: ‘Esta é mais ou menos, a suma da doutrina entre nós. Pode ver-se que nela nada existe que divirja das Escrituras, ou da Igreja Católica, ou da Igreja Romana, até onde nos é conhecida dos escritores. Assim sendo, julgamos duramente os que requerem sejam os nossos tidos por hereges’. 70. A Confissão de Augsburg é um testemunho forte em favor dos reformadores luteranos em sua tentativa de manter a unidade da Igreja e permanecer na única igreja visível. Ao apresentarem explicitamente as diferenças como sendo de menor importância, fi zeram algo parecido ao que chamaríamos hoje de consenso diferenciado. 71. Imediatamente, alguns teólogos católicos viram a necessidade de responder à Confissão de Augsburg e rapidamente produziram a *Refutação da Confissão de Augsburg*. Essa *Refutação* seguia de perto ao texto e aos argumentos da *Confissão*. A *Refutação* afirmava, com a *Confissão de Augsburg*, um número considerável de ensinamentos centrais da fé cristã, tais como a doutrina sobre a Trindade, Cristo e o Batismo. De outra parte, no entanto, a *Refutação* rejeitava numerosos ensinamentos luteranos doutrinários sobre a Igreja e sacramentos com base em textos bíblicos e patrísticos. Como os luteranos não puderam ser persuadidos pelos argumentos da *Refutação*, iniciou-se um diálogo oficial em fins de agosto de 1530 para reconciliar as diferenças entre a *Confissão de Augsburg* e a *Refutação à Confissão de Augsburg*. Esse diálogo, no entanto, não foi capaz de resolver os problemas eclesiológicos e sacramentais remanescentes. 72. Uma outra tentativa de superar o conflito religioso foram as assim chamadas *Religiongespräche* ou Colóquios realizados em Speyer/Hagenau (1540), em Worms (1540-1541) e Ratisbona (1541-1546). O Imperador ou seu irmão, Rei Ferdinando, convocaram para as conversações que tiveram lugar sob a liderança de um representante do Império. O objetivo era persuadir os luteranos a retornarem às convicções de seus oponentes. Táticas, intrigas, e pressão política jogaram um papel importante nessas conversações. 73. Os negociadores elaboraram um texto notável sobre a doutrina da justificação, publicado como *Regensburger Buch*, em 1541. Mas o conflito relativo à doutrina da Eucaristia parecia insuperável. Ao final, tanto Roma quanto Lutero rejeitaram os resultados, levando à falência definitiva dessas negociações”. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.34-36.

de uma ruptura completa com a tradição e com a história.¹⁸² Na dimensão bélica do conflito, abordou-se as guerras religiosas e a Paz de Augsburg.¹⁸³ O capítulo III, dedicada ao esboço histórico da Reforma, conclui com uma apreciação do Concílio de Trento e do Concílio Vaticano II no tocante às questões discutidas pelos reformadores luteranos.

Um extremamente farto capítulo IV se dedica a discussão de variados temas teológicos diversos que tocam o debate entre a teologia luterana e a teologia católica. Visou-se dar um sucinto, mas preciso tratamento a temas caros para a teologia luterana e como estes podem, hoje, encontrar analogia ou ressonância na teologia católica. Algumas chaves hermenêuticas clássicas são exploradas, bem como os principais *loci* teológicos onde há um entendimento mais comum ou mesmo elementos mais polêmicos. Não faremos uma análise deste capítulo para não nos delongarmos e perdermos o foco de nossa pesquisa. Embora, no capítulo seguinte, na última seção, será aproveitado o material rendido dentro do tema da Eucaristia.

Nossa conclusão está reservada para alguns destaques dos dois capítulos finais do documento, onde linhas de ação compartilhadas são propostas para a continuidade do diálogo ecumênico frutuoso entre luteranos e católicos, não apenas para uma comemoração conjunta (§223-224) e alegria partilhada no Evangelho (§225-227), mas para uma melhor atuação missionária, área que muito interessa nossa pesquisa. Tendo o

¹⁸² No prefácio da Confissão de Augsburg, foi testemunhado pelos representantes luteranos: “[...] quanto ao mais, que seja praticada por nós *uma só religião pura e verdadeira*; e para que assim como estamos e militamos sob o mesmo Cristo, possamos da mesma forma, viver em uma só igreja cristã, em unidade e concórdia...”. **ACRESCENTAR REFERENCIA**

¹⁸³ “74. A Guerra Esmalcaldense (1546-1547) do Imperador Carlos V contra os territórios luteranos pretendia derrotar os príncipes e forçá-los a revogar todas as mudanças. No início, o Imperador foi bem-sucedido, vencendo a guerra em 20 de julho de 1547. Suas tropas rapidamente chegaram a Wittenberg, mas o Imperador impediu seus soldados de desenterrarem e queimarem o corpo de Lutero. 75. Na Dieta de Augsburg (1547-1548), o Imperador impôs aos luteranos o assim chamado *Íterim de Augsburg*, levando a conflitos sem fim nos territórios luteranos. Esse documento afirmava a justificação principalmente como graça que estimula ao amor, e enfatizava a subordinação aos bispos e ao Papa. Ao mesmo tempo, no entanto, também permitia o casamento dos sacerdotes e a comunhão sob as duas espécies. 76. Em 1552, depois de uma conspiração dos príncipes, começou uma nova guerra contra o Imperador, forçando-o a fugir da Áustria. Isso levou a um tratado de paz entre os príncipes luteranos e o Rei Ferdinando. Por conseguinte, a tentativa de erradicar ‘a heresia luterana’, por meios militares, não deu certo. 77. A guerra terminou com a Paz de Augsburg em 1555. Esse tratado foi uma tentativa de encontrar caminhos para pessoas de diferentes convicções religiosas conviverem num mesmo país. Territórios e cidades que aderiram à Confissão de Augsburg bem como territórios católicos foram reconhecidos no Império Alemão. Não, porém, pessoas de outras confissões, como os Reformados e os Anabatistas. Os príncipes e magistrados tinham o direito de determinar a religião de seus súditos. Caso o príncipe mudasse sua religião, o povo que vivia no território sob sua autoridade também teria que mudar, exceto nas áreas onde os bispos eram príncipes (*geistliche Fürstentümer*). Os súditos tinham o direito de emigrar caso não concordassem com a religião do príncipe”. *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.36-37.

Batismo como base para a unidade (§219-222), em disciplina de sincero arrependimento¹⁸⁴ e lamento (§228-229), numa postura orante pela unidade (§230) e em constante avaliação do passado (§231-233), fiel ao princípio *Ecclesia semper reformanda*, presente tanto na consciência luterana como católica, o encerramento da declaração *Do Conflito à Comunhão* propõe cinco imperativos ecumênicos que devem nortear a sequência da relação católico-luterana e sua vivência e testemunho da fé:

238. Católicos e Luteranos têm consciência de que eles e as comunidades em que vivem sua fé pertencem ao corpo único de Cristo. Está crescendo a consciência de que as lutas do século XVI estão superadas. As razões para condenar mutuamente a fé do outro estão ultrapassadas. Assim, luteranos e católicos identificam cinco imperativos para comemorarem juntos no ano de 2017. 239. Luteranos e Católicos são convidados a pensar a partir da perspectiva da unidade do Corpo de Cristo e buscar o que possa trazer essa unidade à expressão e servir à comunidade do Corpo de Cristo. No Batismo reconhecem um ao outro como cristãos. Essa orientação requer uma contínua conversão do coração. *Primeiro imperativo: Mesmo que as diferenças sejam mais facilmente visíveis e experienciadas, a fim de reforçar o que existe de comum, católicos e luteranos devem sempre partir da perspectiva da unidade e não da perspectiva da divisão.* 240. As confissões católica e luterana, no curso da história, se definiram uma contra a outra e levaram a unilateralidades que persistem até hoje, quando se trata de certos problemas como o da autoridade. Uma vez que os problemas originados dos conflitos de um com outro, só podem ser resolvidos ou ao menos encaminhados com esforços comuns para aprofundar e reforçar sua comunhão. Católicos e luteranos precisam da experiência, do encorajamento e da crítica um do outro. *Segundo imperativo: Luteranos e católicos precisam deixar-se transformar continuamente pelo encontro com o outro e pelo testemunho mútuo da fé.* 241. Católicos e luteranos, através do diálogo, aprenderam muito, e chegaram a apreciar o fato de que a comunhão entre eles pode ter diferentes formas e graus. No que diz respeito a 2017, devem renovar seus esforços com gratidão por tudo o que já se alcançou, com paciência e perseverança, pois o caminho pode ser mais longo do que o esperado; com zelo, que não permite dar-se por satisfeito com a situação atual; com amor uns pelos outros em tempos de discordância e conflito; com fé no Espírito Santo; com esperança de que o Espírito Santo vai realizar a oração de Jesus ao Pai; e com oração sincera de que isso vá acontecer. *Terceiro imperativo: Católicos e luteranos devem comprometer-se outra vez na busca da unidade visível, para compreenderem juntos o que isso significa em termos concretos, e buscar sempre de novo esse objetivo.* 242. Católicos e luteranos têm a tarefa de manifestar sempre de novo aos seus membros a compreensão do Evangelho e da fé cristã bem como da Tradição da Igreja. Seu desafio consiste em evitar uma retomada da tradição para cair nas antigas oposições confessionais. *Quarto imperativo: Luteranos e católicos busquem juntos redescobrir a força do Evangelho de Jesus Cristo para o nosso tempo.* 243. O engajamento ecumênico para a unidade da Igreja não pode servir apenas à Igreja, mas também ao mundo, de tal modo que o mundo creia. A tarefa missionária do ecumenismo tornar-se-á tanto maior quanto mais nossa sociedade se tornar mais pluralista em termos religiosos. Aqui mais uma vez se requer mudança de pensamento e *metanoia* (conversão). *Quinto imperativo: Católicos e luteranos em sua pregação e serviço ao mundo, devem testemunhar juntos a graça de Deus.* 244. O caminho do ecumenismo possibilita a luteranos e católicos apreciarem juntos as visões de Lutero sobre e sua experiência espiritual no Evangelho da justiça de Deus, que é também sua misericórdia. No prefácio

¹⁸⁴ Nos parágrafos 234-235, citaram-se eventos históricos onde ocorreram mostras do reconhecimento católico dos pecados contra a unidade e nos parágrafos 237-238 foram citadas situações onde o mesmo arrependimento aconteceu do lado luterano.

de suas obras latinas (1545), Lutero anotava que “pela misericórdia de Deus, meditando dia e noite”, ele alcançou uma nova compreensão de Rm 1,17: “Aqui senti que eu nasci de novo e entrei no próprio paraíso pelos portões abertos. Em seguida uma nova face de toda Escritura se me mostrou (...). Mais tarde li *O Espírito e a Letra*, de Agostinho e, contra a minha expectativa, descobri que ele também interpretava a justiça de Deus de maneira semelhante, como a justiça com a qual Deus nos reveste quando nos justifica”.²⁴⁵ A memória dos inícios da Reforma será adequada corretamente, se luteranos e católicos ouvirem juntos o Evangelho de Jesus Cristo e se deixarem chamar outra vez para a comunidade com o Senhor. Então estarão unidos na missão comum que a *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* descreve: “Luteranos e Católicos compartilham o objetivo comum de confessar em tudo a Cristo, ao qual unicamente importa confiar, acima de todas as coisas, como único mediador (cf. 1Tm 2,5s.) pelo qual Deus, no Espírito Santo, dá a si mesmo e derrama seus dons renovadores” (DCDJ, n. 18).¹⁸⁵

¹⁸⁵ *Do Conflito à Comunhão – Comemoração Conjunta Católico – Luterana da Reforma em 2017*, p.90-92.

3

O evangelho encarnado: A teologia Eucarística do Movimento de Reforma Luterana

Uma vez que apresentamos brevemente uma contextualização da Reforma Luterana, importa-nos conhecer de forma mais ampla a teologia eucarística deste movimento. Não poderíamos investigar uma dimensão particular de um tema que não o conhecemos em sentido mais abrangente. Por isso, partindo do enfoque lato da teologia eucarística de Lutero, o qual tencionamos descortinar neste capítulo, avançaremos para o enfoque estrito da dimensão missionária, assunto reservado para o capítulo subsequente. Optamos em nossa metodologia por começar com alguns acenos introdutórios relacionados à contextualização da teologia eucarística de Lutero, para então explorá-la a partir das raízes do pensamento sacramental do reformador, que podem ser encontradas na rica e complexa história de quase mil e quinhentos anos do Sacramento do Altar antes da Reforma, e especialmente através dos debates teológicos em que se envolveu Lutero sobre o tema. Concluiremos com alguns destaques que o movimento luterano legou sobre a Eucaristia e com uma breve exposição da questão no diálogo ecumênico entre católicos e luteranos.

3.1

Acenos Introdutórios

Não poderíamos delinear os contornos da teologia da Santa Ceia de Lutero e do movimento da Reforma Luterana sem antes reconhecer que a mesma ocupa um espaço de absoluta importância para a teologia e para a práxis luterana¹⁸⁶. “Em todas as fases da

¹⁸⁶ O Sacramento do Altar possui este espaço de absoluta importância para a teologia e práxis luterana, essencialmente, por sua relação com o Evangelho. Segundo Sasse, que bem representa o pensamento de Lutero, esta íntima relação é atestada pelo próprio Novo Testamento. “O Evangelho é a boa nova da encarnação do Filho de Deus, sua morte expiatória por nós, sua ressurreição dos mortos, sua ascensão aos céus, seu assentar-se à mão direita de Deus, o Pai Todo Poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Era desejo de Cristo que esse Evangelho fosse pregado a todas as nações até o fim do mundo. Mas o Evangelho não somente deveria ser a mensagem do que aconteceu no passado e do que aconteceria no futuro. A proclamação da mensagem também deveria se fazer acompanhar da celebração daquele sacramento, que já por si só, anuncia a morte do Senhor, até que ele venha. Sem este sacramento poder-

biografia de Lutero e do Luteranismo, a Santa Ceia foi objeto de reflexão teológica intensa, ponto de referência central de sua piedade pessoal e elemento irrenunciável de suas concepções da ordem litúrgica”.¹⁸⁷ Já citamos que não existe teologia – e nem práxis – segundo a compreensão luterana, sem uma clara sacramentologia. Não se trata de uma declaração despropositada. Basta lembrarmos como Lutero, no final do Colóquio de Marburgo,¹⁸⁸ em 1529, na reunião em que se tentava construir uma harmonia entre alguns reformadores, se recusou a alinhar-se eclesial e teologicamente de forma plena¹⁸⁹ com Ulrico Zwínglio, reformador na Suíça, justamente por discordarem parcialmente no entendimento do Sacramento do Altar. A Ceia do Senhor é uma das principais “pedras de toque” da teologia luterana, nas palavras do teólogo Norman Nagel.¹⁹⁰ Procurá-la é tarefa necessária e hercúlea. Priorizaremos nesta seção autores reconhecidos como autoridades na análise da teologia de Lutero, bem como a própria fonte primária, sem desprezar contribuições de autores emergentes.¹⁹¹

se-ia entender o Evangelho como sendo uma das muitas mensagens religiosas existentes no mundo. Sem a proclamação do Evangelho, poder-se-ia entender este sacramento como sendo um dos muitos ritos religiosos existentes no mundo. Mas o Evangelho é mais que uma mensagem religiosa e o sacramento é mais que uma mera cerimônia religiosa. Ambos, o Evangelho e o sacramento, contêm uma e a mesma dádiva, o perdão dos pecados – não apenas a mensagem da existência do perdão e não apenas uma cerimônia que ilustra essa mensagem – mas, em vez disso, o próprio perdão que ninguém pode dar, exceto aquele morreu como o Cordeiro de Deus pelos pecados do mundo, que virá novamente em glória e que está presente em seu Evangelho e no seu sacramento. Esta relação íntima entre a proclamação do Evangelho e o Sacramento do Altar explica o fato que, em todos os tempos, a Eucaristia tem constituído o centro do culto e da vida da Igreja. Junto à Mesa do Senhor tem-se reunido a Igreja desde os dias dos apóstolos.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.1-2.

¹⁸⁷ KAUFMANN, T., *Santa Ceia*, p.1017.

¹⁸⁸ Para conhecimento deste importante evento no transcurso da Reforma e para compreensão da posição assumida por Lutero, como recomendação, a obra supracitada: SASSE, Hermann. *Isto é o Meu Corpo: A Luta de Lutero em defesa da presença real de Cristo no Sacramento do Altar*. 2ª ed. Trad. Mario L. Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

¹⁸⁹ Atesta esse fato, por exemplo, o testemunho do próprio Lutero sobre o resultado do Colóquio, numa carta escrita em 4 de outubro de 1529 a Nicolau Gerbel em Estrasburgo: “Visto termos defendido nossa posição energicamente, e o outro lado cedeu muito em sua, e permaneceu obstinado apenas no artigo do Sacramento do Altar [houve concordância em 14 dos 15 artigos debatidos], eles foram despedidos em paz... Caridade e paz devemos até a nossos inimigos. Foi-lhes dito, naturalmente, que, no caso de não chegarem ao entendimento correto, não poderão ser por nós considerados irmãos e membros de Cristo.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.207.

¹⁹⁰ NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.40. Sua importância é explicada pelo autor com as seguintes palavras: “A Doutrina da Ceia do Senhor divulga muito claramente a situação real entre Deus e o homem: o que é o homem diante de Deus e que tipo de Deus lida conosco nela. A partir da confissão que uma pessoa faz sobre a Ceia do Senhor você pode ver mais claramente qual é sua confissão sobre Cristo. Isto explica porque a Ceia do Senhor tem sido tanto um ponto de divisão na história da igreja. Teologias que parecem ser similares em muitos aspectos fazem seu teste final no acordo na Doutrina da Ceia do Senhor. Poderíamos praticamente dizer que se há concordância na Ceia do Senhor, podemos estar seguros que haverá concordância no restante da teologia.”

¹⁹¹ Não abordaremos as críticas tecidas à teologia eucarística luterana, tanto no âmbito católico como protestante, haja vista que nosso propósito é conhecê-la o suficiente para situar nela o aspecto da missionariedade, enfoque desta tese. Para um breve resumo destas críticas, que perpassa a opinião de Robert Isaac Wilberforce, Adolf Harnack, Dom Gregory Dix e A.G Herbert, pode-se reportar o texto de Charles J. Evanson, *Nourished with His Body and Blood*, p.61-63.

A teologia eucarística da Reforma insere-se na categoria sacramental, que por sua vez, encontra seu *locus* na teologia cúlrico-litúrgica.¹⁹² Como visto sucintamente no capítulo anterior, a Reforma se envolveu neste debate com particular interesse. O argumento de que foi a crise litúrgica, e por sua vez eucarística, a principal controvérsia de então, é passível de debate. O que dificilmente gera questionamento é o princípio que a Reforma procurou enaltecer com respeito à missa, seja ela em seu sentido de culto, seja em seu sentido de sacramento eucarístico: a ênfase no evangelho. É Deus quem santifica e provoca tanto o fluxo como o refluxo do acontecimento cultural. Afirma-se a perspectiva teândrica e o movimento catabático e anabático existente na ação litúrgica, mas referente ao sujeito protagonista da dinâmica, estabelece-se como destaque a ação trinitária em detrimento da resposta humana.¹⁹³ E dentro da ação trinitária, em especial, a obra cristológica. Culto e Ceia do Senhor tratam-se, sobretudo, do que Deus opera, mediante Jesus, através do Espírito, em nós. A espiritualidade receptiva, da qual fala John Kleinig em seu livro *Graça sobre Graça*,¹⁹⁴ que caracteriza a teologia luterana, onde o ser humano até participa, porque responde, também através do Espírito,¹⁹⁵ mas é primordialmente recipiente passivo das dádivas de Cristo, tanto no culto cerimonial como no culto da vida diária, é chave para a teologia da Reforma. Este conceito é também conhecido por *Gottes Dienst*,¹⁹⁶ o serviço de Deus à comunidade através da

¹⁹² Outra forma de localizar a teologia eucarística na teologia luterana é situá-la na categoria teológica e doutrinal conhecida por *Os Meios da Graça*. É dessa forma que encontramos o tema nas Confissões Luteranas (ver, por exemplo, o artigo V da *Confissão de Augsburgo* ou *Os Artigos de Esmalcalde*, na parte III, artigo VI). Assim também a catequese luterana apresenta a Santa Ceia, através do Catecismo Menor de Lutero. Por isso, alguns autores preferirão este itinerário (ver, por exemplo: PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.124-147; Cremos que ambos os caminhos, tanto o viés cúlrico-litúrgico, como o viés dos *Meios da Graça*, são percursos legítimos para se fazer a aproximação teológica da Eucaristia na teologia luterana. Uma destaca seu lugar como acontecimento celebrativo. O outro destaca sua função como recurso divino para a fé. Ambos de inter-relacionam. Escolhemos destacar a linha do culto pelo enfoque de nossa tese.

¹⁹³ “Isto é o que sublinha a clássica definição do evento do culto formulada por Lutero: ‘que o nosso querido Senhor fale ele mesmo conosco por sua santa Palavra e que nós, por nossa vez, falemos com ele através da oração e do canto de louvor’ (Torgau, 1544, WA 49, p.588). De acordo com essa definição, culto é diálogo, evento da palavra, que se desdobra na pregação e no sacramento (*Confissão de Augsburgo* V), sob a dominância do aspecto catabático, que, no entanto, não exclui o anabático – pois então não haveria mais diálogo –, mas, na verdade, é a condição para que ele se torne possível”. SCHMIDT LAUBER, H.-C., *A eucaristia*, p.38-39.

¹⁹⁴ KLEINIG, John W. *Graça sobre Graça: Espiritualidade para Hoje*. Porto Alegre: Concórdia, 2019.

¹⁹⁵ O teólogo luterano Peter Brunner traz uma seção específica para esta resposta ou serviço que povo rende a Deus na celebração litúrgica em sua sistemática sobre o culto cristão. Após trabalhar o culto como um serviço de Deus à congregação, o autor volta sua atenção para a perspectiva anabática, destacando os seguintes temas: culto como *obediência pneumática* (p.198-200), culto como *oração* (p.200-204), culto como *confissão de pecado e de fé* (p.204-207), culto como *o começo da glorificação eterna do Deus Triúno* (p.207-213). BRUNNER, P., *Worship in the name of Jesus*, p.197-213.

¹⁹⁶ Refletindo sobre uma expressão cara e clássica (*Gottesdienst*) para a teologia litúrgica luterana, há algumas décadas reacendida, escreve John Pless: “Com a chegada do *Lutheran Worship* [Hinário de Culto de uma das igrejas luteranas mais numerosas dos Estados Unidos, a Lutheran Church Missouri Synod] em

pregação da Palavra e da celebração dos sacramentos e é característico da teologia litúrgica luterana como bem reparou o teólogo católico Michele Cassese.¹⁹⁷ Cassese avalia que tal ideia representou uma nova e diversa concepção de culto, se comparado com a tradição da igreja no século XVI. Na conclusão de seu livro sobre a Reforma Litúrgica de Lutero, escreve:

No culto, o celebrante é Cristo, que age por meio do sacerdote, que opera em nome da comunidade como um mediador. O culto é concebido como um *movimento circular*, cuja entrada é dada por Deus. Sua ação chega à comunidade que recebe o que Deus comunica. Ele a torna sua, a transforma espiritualmente e a faz retornar a Ele dando sua resposta e dialogando consigo. Trata-se de um serviço de Deus e um serviço a Deus; mas a ênfase cabe à iniciativa de Deus, que age mediante Cristo tanto quanto celebrante como quanto dádiva à comunidade; esta interioriza os dons de Deus ofertados a ela na prédica e nos sacramentos e responde a Deus com a ação de graças, o louvor e o compromisso de dar sinal de sua consagração a Deus na vida diária.¹⁹⁸

E este direcionamento e ênfase, lembrará Adam, está alicerçado e alinhado com o entendimento luterano da doutrina da justificação pela fé.¹⁹⁹

Considerando que um ano tem 52 domingos, em 500 anos uma comunidade apenas, celebrou em torno de 26 mil cultos. Apenas uma comunidade! Imaginemos somar todas as comunidades oriundas da Reforma, quantos milhares de culto foram celebrados. Estes milhares de cultos, porém, têm a mínima relevância diante do Culto de Deus prestado a nós: a cruz de Jesus Cristo. Todos os milhares de cultos dos 500 anos de permanente reforma são apenas reverberações daquilo que sempre de novo Deus faz a nós em e através de Jesus Cristo, a justificação por graça, recebida por nós na fé e respondida apenas e unicamente por meio da fé, manifestada também em forma de culto e louvor. Este é o princípio básico para entender aquilo que define o culto que irá se desenvolver a

1982, nós redescobrimos algo da riqueza do entendimento evangélico luterano de *Gottesdienst*, o Serviço Divino. A liturgia não é sobre nossa atividade cultiva; é Deus quem está dando Seus dons no sermão e no sacramento para as pessoas que Ele reuniu ao redor de Seu nome. Oswald Bayer nota que ‘o Culto é do princípio ao fim o serviço de Deus a nós, seu sacrifício realizado por nós, os quais ele doa em culto específico – Tome e come! Eu estou aqui para vocês’ (conforme I Co 11.24 e Gn 2.16). Esta característica do culto se perde quando nós queremos fazer como uma obra o que deveríamos receber como uma dádiva.’ [BAYER, O., *Worship and Theology*, p.154]. Neste ponto, Bayer reflete sobre o Artigo IV da *Apologia*, um dos documentos confessionais do Luteranismo, onde se confessa: ‘fé é o culto que recebe os benefícios que Deus oferece; a justiça da lei é o culto que nós oferecemos a Deus por nossos próprios méritos’ (APOLOGIA IV: 49, KOLB/WENGERT, 128). Na teologia litúrgica luterana, Deus é o sujeito ao invés do objeto. Cristo é o doador e o benfeitor. Ele dá Seus dons para serem recebidos somente pela fé.” PLESS, J., *Taking The Divine Service Into The Week*, p.71.

¹⁹⁷ CASSESSE, M., *Martin Lutero e la sua Riforma Liturgica*, p.162.

¹⁹⁸ CASSESSE, M., *Martin Lutero e la sua Riforma Liturgica*, p.162-163

¹⁹⁹ Escreve Adam: “Sabe-se que Teologia e Liturgia sempre se influenciam mutuamente, de modo que toda teologia desemboca em uma determinada liturgia e vice-versa. No caso da Reforma não foi diferente. Pode-se dizer que a dinâmica ‘*lex orandi e lex credendi*’, ou seja, a maneira como oramos e rendemos culto terá efeito na maneira como cremos, é importante para entender o movimento desencadeado por Lutero e suas conseqüências no culto. No caso do legado de Lutero em relação ao culto, talvez pode-se dizer, que muito mais a *lex credendi* irá influenciar a *lex orandi*, ou seja, a mudança hermenêutica de Lutero, principalmente sua compreensão da Palavra, do Evangelho desde a perspectiva paradigmática da justificação por graça e fé, como algo dinâmico na vida da pessoa e da comunidade definirá a reforma do culto. Este princípio protestante irá trazer mudanças sobre a maneira de entender e reformar a missa [...] Ou seja, o culto refletirá, como um espelho, as mudanças em curso na teologia bíblica, sistemática, em especial na eclesiologia, e no que hoje chamamos de teologia prática”. ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.439.

partir da Reforma. Não se trata de um culto luterano ou um culto calvinista ou com qualquer outro adjetivo, mas sim, da missa reformada, o culto cristão evangélico, justamente por se fundamentar no princípio evangélico, na ação de Jesus Cristo.²⁰⁰

É o princípio evangélico – e este entendido como a ação graciosa de Deus em Cristo – que irá nortear a compreensão luterana do culto e da Eucaristia inserida nele. “A Missa é dádiva e ação de Deus, recebida pela pessoa e pela comunidade, por meio da fé, celebrada como ação de graças por aquilo que Deus fez e faz por meio de Cristo”.²⁰¹ Além da perspectiva cristocêntrica, alinhado à doutrina da justificação pela fé, o elemento eucarístico será valorizado. Julio César Adam, em seu artigo *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, faz questão de pontuar que a Reforma, “partindo da redescoberta da hermenêutica evangélica da graça e da fé”, como ele entende, “irá se concentrar de forma coerente em desfazer o caráter penitencial do culto e torná-lo novamente uma ação de graças, espaço para a vivência litúrgica do Evangelho”.²⁰²

Além de situar a teologia eucarística na teologia litúrgica e antecipar esse princípio central tanto cútico como eucarístico para a teologia luterana que é a ação de Deus em Cristo, é de grande valia o adiantamento de outra observação posicional sobre a Eucaristia no pensamento luterano, observação que se comprovará no decorrer deste capítulo e que possui grande potencial de fecundidade para nossa tese, a saber, o quanto “a teologia da Santa Ceia de Lutero se situa no centro de sua eclesiologia, de sua cristologia e de sua hermenêutica da Escritura”.²⁰³ Estas são as principais doutrinas que dialogam com a teologia eucarística luterana, e em alguns casos, como fica nítido no dogma cristológico, foi justamente o avanço no raciocínio sobre a Ceia do Senhor o componente decisivo para a maturação e o desenvolvimento do pensamento.²⁰⁴

Outro elemento do rico e complexo pensamento da reforma referente à Ceia do Senhor que precisamos abordar nestes acenos introdutórios é como a tarefa de procurar pela teologia eucarística em Lutero acarreta, pelo menos, dois desafios: [a] primeiro: uma vez que Lutero não era um sistemático, como reconhecem muitos estudiosos, dentre eles Oswald Bayer,²⁰⁵ faz-se necessário perscrutar seu pensamento no volumoso

²⁰⁰ ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.435.

²⁰¹ ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.443.

²⁰² ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.440.

²⁰³ KAUFMANN, T., *Santa Ceia*, p.1017.

²⁰⁴ “No contexto dos debates em torno da compreensão das palavras de instituição da Santa Ceia na Reforma, Lutero chega a uma delineação ainda mais precisa de sua cristologia”. NÜSSEL, F., *Cristologia*, p.269.

²⁰⁵ BAYER, O., *A Teologia de Martin Lutero*, p.VII. “Martin Lutero não redigiu uma obra sistemática similar a uma suma teológica – como fez, por exemplo, Tomás de Aquino – nem *loci* teológicos – como fez Melancthon. Muito mais, era algo estranho para ele pensar nos termos de um sistema que há 200

e, por vezes, labiríntico acervo de seus multifacetados escritos. [b] Segundo: A teologia eucarística de Lutero precisa ser distinguida, como denota Paul Althaus, em suas distintas configurações no transcurso de seu desenvolvimento.²⁰⁶ Até alcançar sua forma final, o pensamento de Lutero sobre a Ceia do Senhor passou por um processo sensível de metamorfose. Seu ensino primevo foi alterado ao longo de sua vida, especialmente em razão dos debates e controvérsias teológicas sobre o tema em que participou. “Ênfases iniciais retrocederam para o *background*”, foram amenizadas, por assim dizer, e acabaram perdendo força ao longo do progresso de sua reflexão.²⁰⁷ Este desafio, especificamente, é de particular importância para nossa tese, pois entendemos que estaremos manuseando uma ênfase um tanto perdida que requer ser reapropriada, conforme veremos mais ao final.

anos fascina filósofos e teólogos. Os pensadores sistemáticos são obcecados por unidade e coerência; tudo deve rimar sem dificuldades. A teologia de Lutero representa uma provocação no sentido de questionarmos profundamente esse postulado tão corrente entre nós. [...] Em suma, Lutero falou e escreveu nas mais diferentes formas, nas mais diferentes oportunidades, a pessoas bem distintas umas das outras, tanto a indivíduos como a grupos – geralmente reagindo a questionamentos bem concretos. Conseqüentemente, as fontes compõem toda uma biblioteca de textos dos mais diferentes tipos: preleções, registros por escrito de pregações, escritos polêmicos, cartas de consolação, prefácios – sobretudo a livros da Bíblia -, teses para debate, conversações à mesa, fábulas, hinos. Eles alegam, ensinam, admoestam, consolam, repreendem, xingam. Não é possível reunir todos esses discursos e escritos ocasionais num só compêndio sistemático.”

²⁰⁶ Segundo Gordon Jensen, este aspecto do desenvolvimento da doutrina eucarística em Lutero é de tal importância que chega a ocupar uma das três principais áreas de pesquisa acadêmica recente (as outras duas são os debates teológicos sobre o sacramento, que esta tese também destacará como caminho metodológico, e o estudo de temas específicos dentro da doutrina da Ceia). Sobre o desenvolvimento do pensamento eucarístico, Jensen destaca duas propostas oferecidas: “Em 1908, Friedrich Gräbke publicou um estudo no qual identificava quatro fases cronológicas distintas no desenvolvimento da teologia do sacramento do altar em Lutero. Na maioria dos casos, estudiosos têm seguido estas categorias. No primeiro estágio, Lutero foca na Palavra, que dá certeza e perdão, enquanto praticamente ignora os próprios elementos sacramentais. No segundo estágio, começando em 1525, o corpo e o sangue de Cristo são vistos como veículos para o perdão. No terceiro estágio, começando em 1526, Lutero combina os dois primeiros estágios, de forma que tanto o corpo e o sangue de Cristo como o perdão são o ponto focal. Finalmente, à época do Colóquio de Marburgo, Lutero chega ao estágio final, argumentando pela união sacramental entre Cristo, os elementos e a proclamação do perdão dos pecados. Susi Hausmann (1969) seguiu uma abordagem diferente, categorizando o desenvolvimento da teologia de Lutero baseado nos seus oponentes. Ela propôs três estágios: o Tradicional, o Anti-Romano, e o Anti-Entusiasta”. JENSEN, G., *Luther and the Lord's Supper*, p.322. Ver também KAUFMANN, T. *Santa Ceia*, p.1018.

²⁰⁷ ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.392. Este aspecto ressaltado por Althaus é basilar nesta tese, uma vez que estamos nos propondo, como ficará evidenciado ainda neste capítulo, justamente a recuperar uma ênfase que compunha a teologia luterana em seu estágio inicial e que posteriormente foi deixada no plano de fundo. A orientação de Althaus será importante: “Lutero não as abandonou [as dimensões inicialmente enfatizadas de sua teologia eucarística] simplesmente, mas também não as repetiu; elas não foram mais acentuadas e perderam também seu espaço na sua teologia da Santa Ceia. E mesmo assim, elas pertencem à parte essencial na compreensão do sacramento. Por isso, não podemos simplesmente ignorá-las, nem podemos encontrá-las na forma final de sua teologia da Santa Ceia. Mas precisamos discuti-las individualmente, antes de apresentar a doutrina de Lutero como desenvolvida em suas grandes obras sobre a Ceia do Senhor.”

3.2 Raízes da Teologia Eucarística Luterana

“Lutero não veio para a tarefa da Reforma de mãos vazias”, nos lembra o teólogo Robert Rosin, em sua conferência no 2º Simpósio Internacional de Lutero. O reformador “trouxe uma rica tradição teológica para a mesa de discussão [...] problemas e questões a considerar, hipóteses, conceitos, ideias e um ponto de vista”.²⁰⁸ Não poderíamos esperar nada diferente. É natural que Lutero, como qualquer sujeito que faz teologia, parta destes elementos previamente outorgados.²⁰⁹ E é justificado que Lutero tivesse uma “mente sacramental”, uma vez que estava inserido num contexto eclesial onde a Eucaristia era uma enorme “parte da fé e da vida da Igreja, parte de seu foco central”.²¹⁰ Sem a pretensão de esgotar todas e cada uma das influências eucarísticas possíveis que Lutero recebeu, mencionaremos algumas delas.

Para compreender seu arcabouço teológico eucarístico, é necessário que voltemos principalmente à Idade Média.²¹¹ Fazemos este recuo, com o benefício do

²⁰⁸ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.12.

²⁰⁹ Na conferência supracitada, Rosin argumentou sobre a importância de se investir suficiente tempo nesta busca pelas raízes e precedentes para o fim de compreender a fonte da doutrina eucarística do movimento da Reforma do século XVI. Ele não é o único teólogo luterano a recomendar esse esforço de pesquisa do emaranhado de conteúdo anteriormente elaborado por autores e debates na história da Igreja. Sasse segue na mesma linha, dedicando um vasto capítulo introdutório sobre o tema em sua obra *Isto é o Meu Corpo*, defendendo a relevância da “herança medieval” (que também está enraizada nos autores e acontecimentos anteriores) para mesmo além de Lutero: “À primeira vista, pode parecer que reservamos espaço comparativamente grande demais à origem medieval das controvérsias da Reforma em torno do Sacramento do Altar. Todavia, ninguém pode estudar essas controvérsias do século XVI sem perceber que, em grande parte, são a continuação, e até mesmo a culminância, dos debates e conflitos medievais. Isso não só se evidencia através da doutrina romana sobre os sacramentos que foi completada no Concílio de Trento. O mesmo se dá, também, num grau surpreendente com Lutero, Erasmo, Zwinglio, Bucer, Calvino, Cranmer e os líderes dos movimentos anabatistas. Cada um desses homens leva consigo a herança da Idade Média, que determina sua maneira de pensar mais do que ele próprio o percebe. Assim como Ambrósio e Agostinho, mediante sua maneira de interpretar o sacramento, continuam a viver durante a Idade Média, do mesmo modo, as várias escolas de pensamento que surgiram na Igreja Medieval, e, às vezes, em seitas fora da Igreja, ainda vivem dentro das realidades do século XVI. Seus argumentos são repetidos incessantemente; as passagens bíblicas e as citações dos pais eclesiais são as mesmas através dos séculos.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.69-70.

²¹⁰ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.12-13. “Por quase 1500 anos, a cristandade celebrava o Sacramento do Altar como centro e clímax de todo o culto cristão”. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.25.

²¹¹ A opção por fazer esse recuo até a Idade Média, explica-se pelo fato de ter sido neste período que o sacramento da Mesa do Senhor se tornou alvo de desavenças e definições doutrinárias. Certamente os exemplos eucarísticos encontrados no Novo Testamento e nos primeiros séculos da Igreja Cristã também poderiam fazer parte da antologia teórica e prática que serviu de matriz para o desenvolvimento do pensamento sacramental luterano. No entanto, as principais discussões sistemáticas e as primeiras formulações do dogma da Ceia do Senhor provêm deste período citado. Pode-se afirmar com razoável segurança que a Eucaristia, nos primeiros séculos da Igreja, foi regida pelo famoso princípio estabelecido por Celestino I (422-32), já reportado anteriormente nesta tese quando citamos o artigo de Julio César Adam: “*Lex orandi lex credendi*” (lei para orar é a lei para crer). O Sacramento do Altar, como também outras doutrinas importantes da fé, foi primeiro algo para ser celebrado, antes de algo para ser discutido

distanciamento histórico que possuímos, para identificar o pano de fundo teológico e identificar os pressupostos que faziam parte da consciência eucarística de Lutero, nos ajudará a entender “de onde veio e para onde estava indo”.²¹² Veremos que, se por um lado Lutero proporá algumas “mudanças dramáticas” comparado com o que a Igreja Católica Romana ensinava em seu tempo, por outro lado, “ele continuou a tradição de outras ideias que ele ou considerou aceitáveis ou não significativas o suficiente para enfrentar”.²¹³ Rosin sugere que “apreciar o que Lutero reteve, de fato nos ajuda a admirar ainda mais as mudanças”.²¹⁴ Já Sasse recomenda uma certa cautela nessa correlação entre a doutrina articulada por Lutero e a herança recebida da Idade Média. Os conflitos interiores reconhecidos e testemunhados por Lutero e seu entendimento da relação entre a Revelação Bíblica e a Tradição seriam suficientes para demonstrar que apesar de Lutero ser consideravelmente influenciado pelo legado medieval, esta influência é relativa.²¹⁵

ou especulado. Segundo Sasse: “Isso, naturalmente não quer dizer que a Igreja Antiga não possuía pontos de vista bem definidos sobre os sacramentos e, em especial, sobre a Ceia do Senhor. Os pais eclesiásticos, quase todos, escreveram sobre eles, em parte, porque nenhuma teologia cristã pode passar por alto os sacramentos como fatos vitais da fé e da vida da Igreja, e também porque os catecúmenos necessitavam de instrução na Eucaristia pouco antes ou depois do Batismo. (A Quarta das ‘Catequeses Mistagógicas’ de Cirilo de Jerusalém ‘*Sobre o corpo e sangue de Cristo*’ [MPG 33, 1097] era dada depois que os novos cristãos tinham recebido o Batismo e a primeira comunhão. Cf. também Ambrósio, ‘*De mysteris*’ [MPL16]). Havia várias opiniões e pontos de vista sobre a interpretação do sacramento, mas, apesar dessa grande variedade não havia dúvida sobre o conteúdo doutrinário do sacramento. Para citar apenas o exemplo mais elucidativo: nenhum teólogo da Igreja Antiga jamais duvidou que, conforme as palavras instituição, o pão consagrado *é* o corpo, e o vinho consagrado *é* o sangue de Cristo. As diferenças se referiam às teorias teológicas em torno da interpretação correta da doutrina com a qual todos concordavam. Tivesse havido qualquer divergência quanto ao fato da presença real, a Igreja se teria visto obrigada a formular um dogma. [...] Desnecessário se fazia qualquer dogma explícito referente a essa doutrina [de que o pão e o vinho consagrados são o verdadeiro corpo e sangue de Cristo], pois ela se encontrava protegida na própria liturgia.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.26-27.

²¹² ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.12.

²¹³ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.13. Sobre o processo de continuidade e descontinuidade da teologia luterana com relação ao pensamento medieval, sugerimos dois artigos: MÜLLER, Gerhard Luther’s Transformation of Medieval Thought: Discontinuity and Continuity. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. New York: Oxford, 2014, p.105-114; LEPPIN, Volker Luther’s Transformation of Medieval Thought: Continuity and Discontinuity. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. New York: Oxford, 2014, p.115-125.

²¹⁴ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.13.

²¹⁵ SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.71. “Apesar da rica herança católica, tanto doutrinária como litúrgica recebida por Lutero da Idade Média, e que preservou tanto quanto possível [como veremos adiante], seria erro considerar essa herança como a fonte de sua doutrina sobre o Sacramento do Altar. Caso contrário, não poderia ter experimentado aqueles profundos conflitos interiores que descreve em 1533: ‘Certa vez, quando acordei de noite, o diabo iniciou um debate comigo, em meu coração... dizendo: Escuta, muito ilustre senhor. Sabes que por quinze anos cometeste pura idolatria adorando e apresentando a outros, para adoração, não o corpo e o sangue de Cristo, mas apenas pão e vinho?’. Isso, naturalmente, não implica rejeição da presença real na Ceia do Senhor. O que Lutero nega [é] que a missa privada sem comungantes seja o Sacramento do Altar como instituído por Cristo. O homem que assim recorda sua própria celebração diária da missa não estava manietado pela tradição, mas se achava comprometido unicamente com a Palavra de Deus, a partir da qual não se podia justificar a missa privada.”

Uma maneira comum de interpretar Lutero, também em sua teologia eucarística, é tomá-lo como um exemplo de um movimento mais amplo dentro da teologia agostiniana.²¹⁶ Essa relação com Agostinho nos parece adequada, não apenas porque Lutero era um teólogo influenciado e identificado principalmente por esta escola de pensamento, mas também porque Agostinho estabeleceu no campo sacramental “uma terminologia e uma teoria que serviu de base por séculos”.²¹⁷ É inegável sua importância não apenas para Lutero,²¹⁸ mas para o pensamento cristão de todo o período medieval.²¹⁹

Se até Agostinho o debate sobre os detalhes da presença de Cristo no sacramento não fora tão necessário, o teólogo de Hipona ocupou-se da questão. Ele apoiou, pelo menos implicitamente, uma importante posição que, para Lutero, era consenso nos pais apostólicos:²²⁰ as palavras da instituição deveriam ser tomadas de forma literal, ou seja,

²¹⁶ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.13. Rosin entende que outros, antes de Agostinho, também escreveram sobre a Ceia, mas “a Igreja Antiga não se incomodou especialmente com questões como, por exemplo, como Cristo poderia estar presente no Sacramento. Na maior parte do tempo, eles simplesmente confessavam que Cristo estava lá (quando eles usavam a liturgia), enquanto outras questões estavam no foco das discussões e controvérsias teológicas.”

²¹⁷ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.13. Apesar de fazermos este destaque em Agostinho, não convém desprezar a riqueza na teologia eucarística de outros pais apostólicos contemporâneos, anteriores e posteriores a ele. Nesta tese muitos ainda serão apresentados.

²¹⁸ Vêem-se citações a Agostinho em diferentes textos de Lutero sobre a Eucaristia. Em determinado escrito, quando Lutero debatia o significado da Eucaristia com teólogos que assumiram uma posição mais “simbólica” do Sacramento, Lutero chama Agostinho de “o maior professor, depois dos apóstolos, da Santa Cristandade sobre o assunto”. LUTHER, M., *That These Words of Christ, “This is My Body,” Etc., Still Stand Firm Against the Fanatics*, p. 107. Sasse traz um leve contraponto. O teólogo entende que Lutero teria se deixado “fascinar” demais pela autoridade de Agostinho e que deveria ter procurado se libertar em alguns conceitos que o teólogo africano teria afirmado sem suficiente suporte escriturístico, como por exemplo, no conceito de sacramento, conforme veremos a seguir. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.33.

²¹⁹ Já mencionamos rapidamente, mas vale o reforço de que não deveríamos esquecer também de outros Pais como Ambrósio, por exemplo, neste período dos Pais Apostólicos. Junto com Agostinho, Ambrósio forma as duas grandes autoridades que se encontram por trás do desenvolvimento do dogma eucarístico na Igreja Medieval. Segundo Sasse, Ambrósio seria a base para o “realismo sacramental” que mais prevaleceu nos séculos seguintes. Agostinho seria o pai do “conceito espiritualista” do sacramento que influenciou tantos teólogos medievais e reformadores (Berengário, Wyclif, Zwínglio, Calvino e o próprio Lutero jovem). Sasse entende que a Idade Média foi, de certa forma, incapaz de descobrir o antagonismo existente entre os dois grandes pais de Hipona e Milão. Uma vez que a relação do corpo do Senhor crucificado e ressuscitado e o corpo de Cristo no Sacramento não tinha se tornado um problema teológico (algo que acontecerá mais tarde), dois tipos de conceitos, parcialmente diversos (um mais realista, outro mais espiritualista), coexistiram lado a lado. Sasse acredita que a diferença entre o conceito ambrosiano e agostiniano do sacramento do Altar parece ter sua origem em tradições litúrgicas diversas. Ambrósio legou liturgias eucarísticas correspondentes às liturgias orientais, onde a Oração Eucarística, em especial as palavras da instituição, efetuam uma mudança (transformação, *transformatio*, *transfiguratio*, *mutatio*) do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo. Agostinho (juntamente com outros pais africanos como Tertuliano e Cipriano) representa a tradição litúrgica do Ocidente, onde não se menciona qualquer “metabole” na oração eucarística. Na eucaristia, o pão e o vinho não são transformados, mas recebem nova qualidade que os torna a “figura” ou “símbolo” do corpo e sangue de Cristo, lembrando que para a teologia antiga “figura” ou “símbolo” não é apenas mero sinal, mas um sinal imbuído de realidade. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.35-36.

²²⁰ Ver, por exemplo: CORBELLINI, V., *A Visão da Eucaristia no período pós-niceno*, p.3-24.

o pão é o corpo de Cristo e o vinho é o sangue de Cristo.²²¹ E Agostinho teria não apenas apoiado tal entendimento, mas tentado também apresentar uma argumentação para o mistério, dentro da visão de mundo de seu tempo.²²² Lutero faria uso, pelo menos em parte, dessa lógica, em alguns de seus escritos sobre o tema.

Dentre as influências agostinianas em Lutero, no tocante à Eucaristia, poderíamos destacar, por exemplo, as definições relacionadas à essência do sacramento. Este é *signum*, um sinal²²³ visível de uma realidade divina, um sinal feito da união da Palavra com o elemento. “Soma-se a Palavra ao elemento e tens o Sacramento”, escreveria Agostinho em seu comentário ao Evangelho de João. O Sacramento é a palavra tornada visível e palpável. Lutero ecoaria estes conceitos mais tarde em seu catecismo.²²⁴ Além da ideia do *sinal*, Agostinho falará também do sacramento como *res*, isto é, uma coisa, uma realidade salvífica. O caráter gracioso e objetivo do sacramento parece ser uma preocupação do teólogo. Rosin interpreta esse aspecto, dizendo: “temos todos os elementos diante de nós e a salvação está lá, não em outro lugar distintamente separado, dos elementos. Em vez disso, a salvação está com os elementos e está ligada a eles em seu uso”.²²⁵ Lutero preserva estas definições concernentes ao significado e ao proveito

²²¹ SANT’AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, 62,3, XXIV, 2. Lutero entendia que havia consenso nos pais sobre a presença real e que Agostinho servia de fundamento para esta confissão, mas este é um ponto passível de debate, como já verificamos na abordagem de Sasse, que ressalta, por um lado, como a teologia medieval teria falhado em perceber a incompatibilidade entre ele e outros pais ocidentais e orientais e, por outro, como Agostinho é reivindicado como suporte teórico para diferentes abordagens no tempo da Reforma. A explicação para isso pode estar tanto no desenvolvimento do pensamento do próprio Agostinho ao longo de sua vida, como na diferença de interpretação do que escrevera o teólogo africano. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.37.

²²² ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.14. Sasse é crítico à influência do pensamento de Agostinho em Lutero. “No caso de Agostinho, é obvio que seu conceito de sacramento é determinado por seu neoplatonismo. A distinção entre ‘signum’ e ‘res’, o fato de dar toda a ênfase à realidade subjacente aos sinais visíveis, sua ideia que não os sinais externos mas apenas o Espírito de Deus com sua influência direta sobre o homem pode trazer a salvação – tudo isso pertence a suas convicções neoplatônicas. Para o futuro foi igualmente de grande importância sua ideia de que o corpo de Cristo está no céu até seu segundo advento e que, portanto, não pode estar sobre o altar.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.36.

²²³ “Agostinho revela influências neoplatônicas em muitos aspectos, mas falar da coisa, do sinal e da salvação que é significada, não quer dizer que os elementos ou o Sacramento entre nós sejam transformados em algum símbolo vazio. Hoje nós geralmente pensamos em um símbolo como nada mais que uma leve indicação de uma realidade que está em algum outro lugar, como se devêssemos descartar o sinal e ir para algum outro lugar. Agostinho tem muito mais poder no sinal.” ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.13

²²⁴ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.13.

²²⁵ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.13-14. “Salvação é o que nós queremos agarrar, e ela é uma coisa sublime, mas nós não a procuramos em algum outro lugar fora do sinal visível, mas na verdade naquele sinal visível. Em outras palavras, nós não procuramos por outra coisa, mas pelo que Deus escolheu dar, da forma que ele escolheu dá-la. Sim, Agostinho conhecia o neoplatonismo, mas ele também tinha uma visão bem mais sólida dos sinais e de coisas significadas do que, por exemplo, Zwinglio teria mais tarde.” Sasse concorda lembrando que mais no final da vida de Agostinho, quando este precisou lutar contra o pelagianismo e o donatismo, é possível encontrar nele esta ênfase do aspecto objetivo dos sacramentos, inclusive do Sacramento do Altar, que será valorizada por Lutero. SASSE, H.,

do sacramento. Além disso, a visão de como o ser humano está completamente dependente da graça de Deus, entendimento agostiniano que serviu a Lutero no tema da justificação pela fé, também repercutirá na doutrina da Ceia de Lutero.²²⁶

Podemos também perceber a perspectiva de Agostinho de conectar a Eucaristia com a vida e a missão do utente sendo acolhida por Lutero. Agostinho afirmava a necessidade de uma vida de acordo a Eucaristia, onde a união com Cristo se refletirá na união com o próximo, tanto no fomento da comunhão cristã como no testemunho ao mundo. Ela é o mistério de amor (*sacramentum pietatis*), vínculo de caridade (*vinculum caritatis*).²²⁷ Pela Eucaristia, aprende-se algo fundamental: dar a vida pelo bem dos irmãos, como resposta a doação de Cristo para nos salvar da miséria. Os mártires aprenderam essa lição, proveniente da Eucaristia: dar a vida por Cristo e pela Igreja, se nós não quisermos nos aproximar em vão da Mesa do Senhor. A lição que se deve assumir, pela qual o cristão é chamado a viver, é a doação de sua vida por Cristo como ele fez por nós.²²⁸ Agostinho não deixa de ressaltar que a Eucaristia leva ao testemunho de vida. Quem partilha dela se compromete a ser uma pessoa que ama e serve os outros. Estamos no terreno da teologia do *corpo místico* de Cristo.²²⁹ Lutero ressoará esta teologia agostiniana da dimensão horizontal do sacramento, coração de nossa tese, em alguns de seus escritos, como veremos a seguir.

Deixando Agostinho, mas ainda em termos de raízes da teologia eucarística de Lutero, devemos lembrar as questões que foram surgindo em torno da presença real de Cristo e as decisões dogmáticas relacionadas à Ceia do Senhor que tiveram grande importância para o futuro,²³⁰ especialmente a partir do Segundo Concílio de Niceia (787), “único caso em que um Concílio Ecumênico teve que tratar da Eucaristia” no

Isto é o Meu Corpo, p.36-37.

²²⁶ NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.40.

²²⁷ Conforme SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, 26,13, XXIV,1.

²²⁸ Cf. SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, 84,1.

²²⁹ “De Agostinho, Lutero aprendeu a considerar a Missa, primeiro de tudo, como a comunhão com Cristo e Seus santos em seus sofrimentos e benefícios. Em nossos sofrimentos, que mostram que Deus está destruindo o pecado em nós, nos devemos nos encorajar com o fato de que nós estamos na companhia e na comunhão de Cristo e de Seus santos. O fator dominante aqui é o corpo místico de Cristo e não Seu verdadeiro corpo. O corpo místico de Cristo é o corpo ou a companhia daqueles que são dEle, a igreja”. NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.41.

²³⁰ “Pode-se dizer que a doutrina da Ceia do Senhor é o único dogma que a Igreja Medieval produziu. Esse dogma está contido em três breves definições: (a) em ‘Ego Berengarius’ de 1079; (b) no ‘Caput Firmiter’, o Credo de 1215; e (c) na decisão sobre ‘communio sub um’ do Concílio de Constança em 1415. Esses três documentos pertencem juntos. São o fruto de espantoso trabalho realizado pela teologia escolástica durante séculos, bem como o trabalho preparatório para a definição final da doutrina da Igreja Romana sobre os sacramentos, que seria formulada pelo Concílio de Trento. Ao mesmo tempo, essas decisões medievais constituem o pressuposto para o trabalho teológico e as decisões doutrinárias de todas as Igrejas da Reforma.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.29.

período.²³¹ Dentro da controvérsia iconoclasta, afirmou-se, mais uma vez, que a presença sacramental do corpo e sangue de Cristo nos elementos da Ceia do Senhor era real e distinta da imagem de Cristo em pinturas e esculturas.²³² O tema da presença de Cristo não era o principal foco daquela discussão e tampouco haviam ocorrido debates elaborados sobre a natureza desta doutrina. Somente mais tarde tal problema seria analisado com mais profundidade, quando as definições de Agostinho se tornaram insuficientes para os teólogos.²³³ É então que começa a se consagrar o conceito posteriormente conhecido por *transubstanciação*, primeiro a partir de Pascálio Radberto, que defendeu a ideia da transformação do pão e vinho em corpo e sangue sem, porém, usar o termo.²³⁴

Houve quem rebatesse tal entendimento, argumentando em favor de uma ênfase menos física e mais espiritual da presença de Cristo na Ceia. É o caso do teólogo Ratramno,²³⁵ adversário de Radberto. Não foi uma controvérsia tão enérgica como nos tempos posteriores, com condenações sendo prescritas. Mas foi o primeiro debate que tentou esclarecer a pendente questão da presença de Cristo no sacramento eucarístico.²³⁶

²³¹ SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.26.

²³² ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.14. “A decisão de 787 pressupunha a doutrina [da presença real], e assim, se entendeu a questão em toda a parte, que o pão e o vinho são o verdadeiro corpo e sangue de Cristo”. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.27.

²³³ Sobre a questão da necessidade que a Igreja Medieval sentiu de, por primeira vez, definir uma doutrina real, Sasse tem a tese de que a razão principal não foram intrigas político-eclesiásticas, mas o fato do Sacramento do Altar ter se tornado tanto para os leigos como para os teólogos, o grande mistério – no sentido de *mysterion* – da fé cristã. Além disso, parece que houve uma tendência geral à uniformidade litúrgica. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.38.

²³⁴ Pascálio Radberto escreveu o primeiro livro medieval (*De Corpore et sanguine Christ*, escrito em 831, publicado em 844) sobre o sacramento do Altar, dando início a discussão com os teólogos do seu tempo (Hrabano Mauro e Ratramno foram os interlocutores de maior destaque).

²³⁵ Ratramno escreveu sua crítica a Radberto em 844, também com o título *De Corpore et sanguine Christ*, a pedido do imperador Carlos, o Calvo.

²³⁶ De forma resumida, Sasse escreve: “Radberto era o representante do realismo sacramental. Cria no milagre da consagração em que pão e vinho são transformados em corpo e sangue de Cristo, sendo o corpo o mesmo que nasceu da Virgem, foi crucificado e ressuscitou dos mortos. Seus oponentes, especialmente Ratramno, não negavam que o pão e o vinho consagrados eram o corpo e sangue de Cristo, mas Ratramno distinguia o corpo no sacramento do corpo do Cristo histórico. Os elementos não eram transformados, permaneciam pão e vinho. Apenas virtualmente eram o corpo e sangue de Cristo. Depois da consagração eram a ‘imagem’ do corpo e sangue de Cristo, sinais juntos com os quais os fiéis recebiam a ‘res’, a bênção celeste da comunhão espiritual com Cristo. À primeira vista, parece que temos aí nosso primeiro contato com os dois pontos de vista sobre o sacramento que desempenhariam papel tão destacado nas controvérsias posteriores. Mas isto é apenas parcialmente verdade. Pois o realismo de Radberto não impede de negar o que mais tarde seria denominado de ‘manducatio impiorum’. Sustentava que apenas os fiéis recebem o corpo e o sangue de Cristo. Do outro lado Ratramno não hesitava em usar palavras como ‘transformação’ (‘mutatio’) para indicar o caráter espiritual dos elementos consagrados. Os motivos mais profundos para a falta de clareza se encontram no fato de que todos os diáconos estavam comprometidos com a terminologia escolástica. Pretendiam interpretar o conteúdo doutrinário da liturgia. De modo que não é lícito dizer: Se a Ceia do Senhor não causava divisão na Igreja no século IX, porque deveria provocá-la no século XVI ou em séculos posteriores? A discussão pacífica na era carolínea foi a primeira tentativa por parte da Igreja Medieval de resolver um problema que a Igreja Antiga legara à

Tal visão foi seguida, de certa forma, por Berengário de Tours, no século XI.²³⁷ Berengário, na verdade, fora mais longe, sendo provavelmente o primeiro a interpretar metaforicamente o “*est*” das palavras da instituição como “*significat*” e a negar “completamente” a presença real.²³⁸ Entretanto, a Igreja se posicionou contra ele, forçando-o a reconhecer, em duas ocasiões (1059 e 1079), que ocorre sim uma mudança substancial dos elementos.²³⁹ Esta posição ganhou cada vez mais força nos séculos seguintes, adquirindo eventualmente status de dogma. Estava fundamentada nas categorias aristotélicas de filosofia, com uma linguagem que fazia referência a forma e matéria, substância e acidente, vocabulário finalmente adequado, segundo o magistério medieval e as escolas de teologias chamadas de escolásticas, na tentativa de se fazer a defesa da materialidade da presença de Cristo e explicar o fenômeno.

Foi Tomás de Aquino quem melhor se apropriou destas ferramentas de pensamento para compor a formulação clássica da doutrina no período,²⁴⁰ chegando à conclusão de que enquanto a substância de pão e vinho (*forma substantialis*) alterava-se (era transsubstanciada) em substância de corpo e sangue, a aparência externa (*accidens*, acidente) permanecia. Foi uma doutrina desenvolvida lentamente, com diferentes aspectos e possibilidades de variações em pontos secundários, seguindo uma lógica rigorosa, a partir do trabalho dos teólogos que debateram com Berengário e outros do período. Nesse sentido, além de destacar a representatividade de Tomás de Aquino em seu tempo, e também para o futuro da teologia, devemos destacar também o auge que a

Idade Média”. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.32-33.

²³⁷ Berengário representava uma nova “dialética”, que poderia ser denominada de racionalismo. Reconhecia a autoridade da Bíblia e dos Pais Apostólicos, mas norteava seu pensamento por uma autoridade paralela: a razão. “‘Confugere ad rationem’ era um dos seus lemas. O motivo mais forte para sua rejeição da presença real como era aceita pela maioria dos teólogos de seu tempo era que sua doutrina era logicamente possível (‘vercordia’). Reside aí a diferença básica entre ele e Agostinho. Nesse sentido, ele é o precursor de Wiclif, Zwínglio e todos os que depois rejeitaram a presença real como absurdo lógico, ou como contrário ao que Berengário entendia por ‘culto racional’ (‘logike latreia’) de Rm 12.1”.

²³⁸ Segundo a classificação do oponente de Berengário, o monge beneditino Guitmundo de Aversa, que escreveu entre 1073 e 1079, os adversários do que ele considera a doutrina correta da Eucaristia poderiam ser classificados em quatro grupos: [a] aqueles que, como Berengário, negam completamente a presença real; [b] os que Guitmundo chama de “impanatores”, adeptos do pensamento de que Cristo assumiu o pão como assumira a carne humana na encarnação; [c] os que ensinam a conversão apenas parcial dos elementos; [d] os que negam a “manducatio indignorum”. *Libri tres de Corporis et Sanguinis Domini veritate* (MPL 149, 1430ss., cf. todo o livro I).

²³⁹ A controvérsia berengária foi conduzida com muita seriedade pela igreja, não apenas pela ousadia do pensamento do teólogo francês, mas também pelo contexto histórico. Questões no Sacramento do Altar também fizeram parte do cisma entre Roma e Bizâncio. Qualquer erro com respeito a esse sacramento era considerado perigosa heresia, passível de exclusão da unidade da Igreja.

²⁴⁰ Aquino é considerado por muitos como o grande teólogo da doutrina da Eucaristia da Igreja Medieval e da Igreja Católica Romana de todos os séculos. Não é recomendável esquecer, no entanto, de outros gigantes escolásticos que participaram do debate como: Anselmo de Canterbury, Guitmundo de Aversa, Algério de Luetlich e Hugo de S. Vitor, que além de capacidade intelectual, detinham profunda piedade.

Santa Ceia alcançou para a igreja no período, quando o mistério do sacramento eucarístico parecia já não ter mais rivais na atenção da mente dos teólogos e na espiritualidade dos leigos.²⁴¹ O grande mérito de Aquino foi de dar “aquela clareza que é a característica fundamental do dogma da Igreja Romana”.²⁴² Da formulação de Aquino desdobraram-se temas relacionados ao poder do sacerdote para realizar tal alteração no momento da consagração, ao caráter *ex opere operato* do aproveitamento do sacramento, bem como à adoração das hóstias transformadas em corpo de Cristo. A autoridade do clero que presidia sobre a Santa Ceia, o uso do sacramento e a importância de se ter a Cristo nele foram debates que farão parte do repertório de questionamentos que Lutero abordará mais tarde.²⁴³

Ligado à polêmica da presença real de Cristo, com seus múltiplos expoentes e alternâncias de pareceres, na tentativa de prevenir a postura da espiritualização da presença crística, surgiu a partir de Lanfranco de Cantuária uma contestação já rapidamente abordada denominada de *manducatio impiorum*, ou o comer dos ímpios ou indignos. Lanfranco sublinhou uma tese agostiniana a qual ressaltava que Judas recebeu o corpo e o sangue de Cristo como os demais discípulos, sem, entretanto, ter recebido os seus benefícios. Seria assim com os descrentes, no caso de comungarem do Sacramento. Receberiam o corpo e o sangue de Cristo, mas não seriam abençoados com seus efeitos salutareis, senão que receberiam o juízo de Deus por tal participação ímpia²⁴⁴ A

²⁴¹ Segundo Sasse, “toda a piedade do Cristianismo Medieval mais e mais se concentra no milagre da presença real. A superstição popular, que se expressa em lendas sobre hóstias miraculosas; as profundas especulações dos mestres da escolástica, para os quais a presença real se torna, cada vez mais, um dos assuntos de maior importância da teologia; os belos hinos eucarísticos, as Igrejas, os altares e tabernáculos construídos como habitações para o Cristo Eucarístico; as novas formas de curo eucarístico que, [...] depois de 1200 A.D, se originaram na fé na presença real – tudo testifica a importância crescente desta doutrina para a Igreja Medieval e explica por que o novo dogma foi considerado indispensável.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.32.

²⁴² SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.45.

²⁴³ Não será apenas Lutero que rejeitará a tentativa de correlacionar o ensino bíblico e patrístico com a especulação filosófica para explicar o milagre da presença real de Cristo no sacramento eucarístico. Aliás, suas críticas também possuem raízes nas críticas produzidas antes dele. Teólogos escolásticos que sucederam o próprio Tomás de Aquino na estruturação da teologia escolástica também tinham ciência das dificuldades contidas na doutrina da transubstanciação e tentaram aperfeiçoá-la, tanto quanto lhes foi possível. Visto ser irrevogável a decisão do Concílio Ecumênico de 1215, correções ou aperfeiçoamentos só podiam ser feitos à guisa de interpretação do dogma. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.52-53. Não é do escopo desta tese examinar esta questão detalhadamente. Apenas citaremos os empreendimentos de Duns Scot (1270-1308), dos teólogos da escola de Occam (que falecera em 1350), os representantes da “Via Moderna”, Pedro d’Ailly, que, por exemplo, chegou a afirmar em suas “*Quaestiones*” que a doutrina da consubstanciação (Occam), por exigir menor número de milagres e explicações filosóficas, deveria ser preferida, se a transubstanciação não tivesse sido decretada pela Igreja. E, ainda, Wycliff, que resistiu à doutrina da transubstanciação com uma interpretação tão veemente que o condenou como herege.

²⁴⁴ LANFRANC. *De Corpore et sanguine Domini*. Cap.20, MPL 150, p.436. Os indignos recebem o corpo “*quantum ad substantiam et non vere quantum ad effectum gratiae*.” (“conforme sua essência, mas não conforme seus efeitos salutareis”).

manducatio impiorum vai além de confessar a presença real de Cristo no sacramento e buscar a guarda da sacralidade deste. Ela tem um componente pastoral de proteção dos que não deveriam fazer uso dele, por não estarem devidamente preparados.²⁴⁵ Esta discussão também permeará as preocupações eucarísticas da teologia luterana, especialmente pelo componente pastoral, e não tanto por curiosidade filosófica, que o documento confessional luterano *Fórmula de Concórdia* rejeitará como questões “atrevidas, zombeteiras e blasfemas”.²⁴⁶

Outra questão antecedente importante sobre a qual Lutero se debruçará será a proposição da Ceia ter um componente de sacrifício. Lutero reconhecerá que estará adentrando um dogma radicado e consolidado na teologia e prática vigente, e esse dado é normalmente aceito pelos autores e teólogos luteranos que se debruçam na história da igreja, ainda que estes autores apresentem argumentos adversos.²⁴⁷ A complexa doutrina possui diferentes interpretações e é antiga, podendo ser encontrada, de certa forma, nos escritos de pais apostólicos pioneiros.²⁴⁸ Mas foi no século VI, com o Papa Gregório, o Grande, que a dimensão sacrificial da Eucaristia ganhou maior fundamento dogmático e

²⁴⁵ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.21.

²⁴⁶ FÓRMULA DE CONCÓRDIA, p.661. “Também rejeitamos e condenamos todas as perguntas e expressões atrevidas, zombeteiras e blasfemas que são apresentadas de modo grosseiro, carnal e cafarnaítico a respeito dos mistérios sobrenaturais e celestes desta Ceia”.

²⁴⁷ Reconhecendo a incidência da doutrina do sacrifício eucarístico, Sasse escreve: “É digno de nota que, durante a Idade Média, apenas as seitas que repudiaram todo o sistema sacramental da Igreja Católica, por considerarem a Igreja como inteiramente apóstata, rejeitaram a Missa Romana e, com ela, o sacrifício. Mas, o quanto podemos averiguar, as idéias do sacerdócio e sacrifício como tais, nunca foram atacadas por cristãos que desejavam ser membros fiéis da Igreja Católica. [...] Toda a Cristandade, tanto Oriental como a do Ocidente, considerava a Eucaristia como sacrifício e o ministro como sacerdote. Nenhum cristão medieval jamais duvidou disso, pois a ideia de que a missa é um sacrifício estava profundamente enraizada em todas as liturgias.” Em termos de argumentos para explicar tal incidência e contrapor a interpretação assumida, Sasse lembrará, por exemplo, como era de esperar “que os cristãos primitivos, que vieram do judaísmo ou das religiões pagãs do mundo antigo, não podiam pensar num culto divino sem sacrifício. Do mesmo modo como os judeus, depois da destruição do templo, procuraram um substituto para os sacrifícios, que não eram mais possíveis, e o encontraram no estudo da lei e em outros exercícios espirituais, assim também os cristãos tinham seus sacrifícios espirituais.” Sasse também recordará as inúmeras referências bíblicas ligadas aos sacrifícios espirituais que o povo de Deus é chamado a realizar, embora argumente, construindo na apologética do confessor luterano Martin Chemnitz, que o uso do termo “sacrifício” deveria ser metafórico. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.30. Mais sobre a posição luterana sobre este ponto será conhecida a seguir.

²⁴⁸ Sasse lembra que “vestígios [da concepção da Ceia como sacrifício eucarístico] podem ser encontrados já no primeiro século, quando em 1 Clemente 40.s, a liturgia cristã é comparada ao culto sacrificial do Antigo Testamento, e os ministros da Igreja, que juntamente com o povo realizam a liturgia, são comparados aos sumo-sacerdotes, sacerdotes e levitas”. Mas salienta que teria havido uma mudança na compreensão do que esses sacrifícios poderiam significar: “Enquanto para os pais do segundo século, o sacrifício é a oração, ou toda a cerimônia, ou as dádivas de pão e vinho colocadas sobre o altar, surge no terceiro século, a ideia de que o corpo e o sangue do Senhor são o sacrifício. Na Igreja Antiga, o povo de Deus, como um todo, oferecia o sacrifício, o bispo pronunciando a Eucaristia como representante do povo, mas em meados do terceiro século, Cipriano apresenta a ideia de um sacerdócio especial, um ‘sacerdos’ real que oferece sacrifício em favor do povo.” SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.30.

força eclesial.²⁴⁹ De forma sintetizada, o termo θυσία (“sacrifício”) que era já era reconhecido pela igreja em sua dupla dimensão, a saber, exprimir o sacrifício de louvor da Igreja em resposta ao sacrifício de Cristo em favor da humanidade, foi reconhecido também como uma *repraesentatio* (representação) do sacrifício de Cristo.²⁵⁰ Como mencionado, o caráter sacrificial da Eucaristia será conhecido e reavaliado por Lutero. Tornar-se-á, na verdade, a questão controvertida de maior pujança no debate de Lutero com a Igreja Católica Romana.

Também é pano de fundo para a consciência eucarística de Lutero as discordâncias sacramentais ocorridas nos séculos anteriores à Reforma. Poderíamos citar os valdenses e sua divergência contra o sistema sacramental que a igreja propunha então. Poderíamos lembrar, também, os albigenses, que num dualismo radical rejeitavam que poderia haver algo bom associado com o mundo material.²⁵¹ A posição fora tão controversa e fanática que suscitou reação da Igreja na forma de perseguição aos, então, considerados hereges e a obrigação de que todos participassem do sacramento, mediante confissão com o Sacerdote, pelo menos uma vez ao ano. E poderíamos recordar, ainda, a polêmica com os hussitas, que não aceitaram a deliberação introduzida pela igreja de se oferecer o cálice apenas para os sacerdotes, posicionamento sustentado pelo preceito da concomitância, isto é, onde há corpo, haverá de ter sangue também.²⁵² Cada uma destas controvérsias, e as relações teológicas que elas suscitavam entre a Eucaristia e a sacramentologia, cristologia, soteriologia e eclesiologia, farão parte do raciocínio de Lutero sobre a Ceia do Senhor.²⁵³

Por último, mas não menos importante, devemos lembrar que não apenas as controvérsias, mas a piedade, devoção e práticas eucarísticas que acompanhavam naturalmente a formação da doutrina compondo a consciência eucarística de Lutero. O “dogma não pode ser entendido sem a liturgia eucarística e a devoção pessoal relacionada com sua doutrina [...] Pois a teologia, sem seu sentido mais profundo, não é

²⁴⁹ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.14.

²⁵⁰ ALBRECHT, C., *Einführung in die Liturgik*. p.23 *apud* MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.216.

²⁵¹ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.19.

²⁵² O movimento hussita, surgido em Praga quando João Huss apareceu no palco da história eclesiástica, estava dividido na questão do Sacramento do Altar. Seu significativo interesse pelo sacramento se manifestava em várias nuances na interpretação, com vários partidos representados, numerosos autores e escritos em ampla literatura disponível. Não pertence ao escopo desta tese abordar todas as controvérsias eucarísticas que emergiram na Boêmia, mas apenas destacar a questão crucial do movimento, a do cálice, sinalizando-o como um dos movimentos precursores ao debate em que se envolveu Lutero.

²⁵³ Especificamente sobre a influência hussita, podemos nos reportar ao artigo de WERNISCH, Martin. *Luther and Medieval Reform Movements, Particularly the Hussites*, In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. New York: Oxford, 2014, p.62-70.

apenas refletir sobre Deus, mas também refletir na presença de Deus”.²⁵⁴ Nesse sentido, práticas relacionadas à frequência do sacramento, à experiência comunitária de culto, com a elevação e outras rubricas e ritos assumindo o clímax de um drama sagrado para ser observado, festas e procissões eucarísticas, dentre outras formas de piedade individual e congregacional, também farão parte dos antecedentes que formarão a mente sacramental de Lutero.

Presença real, transubstanciação, indignidade na participação do Sacramento do Altar, comunhão em uma espécie, a Ceia como sacrifício, concomitância, adoração eucarística, dentre outros temas citados, são algumas das ideias que se fortalecem no período da Idade Média e farão parte das raízes da teologia eucarística luterana. Certamente não esgotamos a lista básica de influências nem mencionamos todas as variações destas doutrinas. Mas, para a finalidade desta seção, que é informar-nos de maneira concisa, à luz das teorias e controvérsias eucarísticas da história precedente, sobre a bagagem teológica que dirigia Lutero, a apreciação é suficiente. Agora buscaremos conhecer a teologia eucarística luterana a partir dos debates em que o reformador participou.²⁵⁵

3.3

O desenvolvimento da Teologia Eucarística Luterana nos Debates Teológicos

A antiga descrição o coloca bem: Lutero é um escritor ocasional. Isto não significa que ele escreveu ocasionalmente, no sentido de esporadicamente. Ele não poderia ter escrito tanto, em termos de quantidade, se escrevesse apenas “de vez em quando”.²⁵⁶ Quando nos referimos à ocasionalidade da teologia de Lutero, estamos nos reportando ao fato de que Lutero escreveu para uma ocasião, isto é, para circunstâncias

²⁵⁴ SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.57.

²⁵⁵ Segundo Sasse: “Era de se esperar que uma reforma da Igreja, tal como era desejada [...] ao final da Idade Média, conduziria a graves controvérsias, não apenas em torno do Evangelho, mas também sobre os sacramentos, especialmente por ter sido a Ceia do Senhor objeto de controvérsias e mesmo a causa de cisões na Cristandade Ocidental, por uma centena de anos antes do início da Reforma Luterana” [como vimos, sucintamente na seção anterior]. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.19. Ainda sobre a metodologia de buscar o pensamento eucarístico de Lutero nos debates, uma ressalva: esta não é a única opção possível. Fizemos esta escolha, optando por destacar essa dimensão da atividade de Lutero, a qual consideramos essencial para o entendimento de sua teologia.

²⁵⁶ Em alemão, as obras de Lutero compõem aproximadamente 120 volumes. Para uma relação dos escritos de Lutero e suas respectivas publicações e traduções (alemão, latim, inglês, português e espanhol), recomenda-se consultar a ferramenta de pesquisa *Chave Multilíngüe das Obras de Lutero*, compilada por Walter Altmann.

particulares, para problemas e questões específicas. Lembra-nos Rosin que as reflexões de Lutero a respeito da Santa Ceia são uma boa ilustração desse fato. É possível não apenas descobrir o que Lutero pensou sobre a Eucaristia a partir do conhecimento do contexto que determinado escrito ou postura estava envolvido, mas compreender a teologia produzida a partir das perguntas e dos alvos que tinha à sua frente. Se quisermos saber o que Lutero disse sobre a Santa Ceia, a melhor estratégia é começarmos com a simples pergunta: Para quem? E sobre o quê?²⁵⁷

Dentre as diversas ocasiões que suscitaram a reflexão e eventual reação escrita, pastoral e homilética de Lutero no que tange à Eucaristia, destacam-se os debates teológicos.²⁵⁸ Fazemos uso do conceito de debate, em Lutero, baseando-nos na produção de conteúdo que pode ser analisado a partir das manifestações de Lutero para propor, contrapor, criticar e examinar questões teológicas e práticas de seu tempo. Não nos prendemos tanto à postura dialogal de Lutero, que não poderia ser classificada como debatedor, pelo menos não no sentido humanista, democrata e moderna do termo. Nas discussões em que se envolveu, Lutero não se enxergava, *a priori*, como um participante da investigação da verdade no campo da pesquisa entre outros pares, mas como um defensor desta verdade no campo de batalha entre Deus e o diabo. Reconhecemos esta característica escatológica e conflituosa,²⁵⁹ mas não pretendemos edificar sobre ela nesta tese.

A série de discussões que levou Lutero a se manifestar sobre a Ceia do Senhor ao longo de sua carreira se sobressai comparativamente com outras controvérsias, pelo menos se o contrapusermos com os debates relacionados aos demais *meios da graça*, a saber, a Palavra, o Batismo e o Ofício das Chaves.²⁶⁰ Lutero combateu muito no campo do Sacramento do Altar porque entendia que qualquer injúria a ele era uma injúria ao

²⁵⁷ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.11.

²⁵⁸ No monumental *Dicionário de Lutero*, editado por Volker Leppin e Gury Schneider-Ludorff e recentemente lançado em língua portuguesa (2021), após o verbete sobre a *Santa Ceia*, consta um segundo verbete específico, *Santa Ceia, Debate sobre a* (KAUFMANN, T., p.1024-1029), demonstrando a importância que essa discussão possui para a formação do pensamento eucarístico de Lutero e até mesmo para os rumos do movimento de reforma. O verbete merece citação nesta pesquisa, apenas com a ressalva de que ele trata especificamente do que nossa pesquisa considerará como a “segunda fase” do debate, a saber, a interlocução dentro do processo intrarreformatório. O debate sobre a Ceia que Lutero travou nos primeiros anos de seu fazer teológico, com a teologia católica, não é mencionado, especificamente, no verbete aludido.

²⁵⁹ Muitos autores destacam esta dimensão escatológica-combativa de Lutero. Teólogo de seu tempo, o reformador manifestou com frequência sua aflorada consciência de estar participando no conflito entre o bem e o mal que caracteriza o final dos tempos. Ver, por exemplo: OBERMAN, H. A., *Luther: A Man between God and the Devil*.

²⁶⁰ PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.135.

próprio Cristo e ao evangelho.²⁶¹ E foram justamente as disputas teológicas em torno do assunto que forçaram Lutero a articular sobre ele, desenvolvê-lo, e como conseqüência, chegar a uma definição com maior clareza e precisão. Investigá-las é um caminho natural para o entendimento de Lutero sobre o assunto. Pelo menos é o caminho que alguns autores sugerem.²⁶² E dentre os debates teológicos em torno da Ceia nos quais Lutero se envolveu, dois grandes interlocutores emergem e abarcam a totalidade da atividade. É comum ver duas fases principais no pensamento sacramental de Lutero, divididas por estes dois “adversários” que ele tem por alvo: primeiramente o debate com os católicos, posteriormente com outros representantes protestantes.

No início Lutero debateu com Roma um conjunto de questões, mas com o passar do tempo novos problemas emergiram com os reformados. Há uma teologia complexa no meio disso tudo. [...] Embora ele tivesse alguma experiência com a teologia sacramentária nos anos iniciais da década de 1520, seu confronto com eles e com os reformados não aconteceria de maneira séria até meados de 1520. Esta é a fase dois. Antes disso, Lutero se concentra em Roma.²⁶³

Seguiremos esta proposta, tanto porque o debate sobre a Ceia com os católicos e com outros protestantes é constituído pelos dois alvos legítimos, como pelo fato de que, cronologicamente, isto funciona bem. Com uma observação: a teologia eucarística luterana não se encontra apenas na esfera dos debates teológicos. Ela também se faz presente, embora mais negligenciada, no contexto das suas pregações e produções catequéticas. Posteriormente, quando adentrarmos o objeto da missionariedade eucarística, daremos atenção a algumas destas.

3.3.1 Debate com a teologia católica

O que mais Lutero fez em termos de teologia foi, sem dúvida nenhuma, envolver-se em debates com a igreja estabelecida em seu tempo e contexto. Não podia deixar de ser diferente, afinal trata-se da entidade cristã que mais conhecia e com quem mais precisou se relacionar. A Igreja Católica Romana foi a principal interlocutora de Lutero ao longo de sua vida. O debate ocorreu em diferentes cenários e momentos. Tanto com

²⁶¹ NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.49.

²⁶² ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.392.

²⁶³ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.11,22. Também Althaus: “Ao olharmos o desenvolvimento total da doutrina de Lutero da Ceia do Senhor, e necessário distinguir dois estágios. O ponto divisório e o início da controvérsia sobre a presença real, lá pelo ano de 1524. No primeiro estágio, Lutero dirige-se contra Roma; no segundo, contra os entusiastas e os suíços.” ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.392.

teólogos católicos de menor como de maior erudição, ora oficialmente autorizados pela instituição eclesiástica, ora por iniciativa pessoal de uma das partes. E muitas vezes, através de análises, comentários e questionamentos da teologia católica disponível pelo magistério da igreja, e da prática de seu tempo e contexto, os quais o reformador alemão acreditou que deveria abordar. Não faltaram argumentos e polêmicas em vários *loci* teológicos e temas eclesiais. Não nos ocuparemos com a troca de comunicação entre Lutero e os interlocutores católicos em cada um dos eventos e manifestações relacionados à Ceia do Senhor, pois estas disputas não são, em si, o objetivo desta seção. Certamente as reações do lado católico aos textos produzidos pelo monge alemão seriam dignas de ser mais bem conhecidas e apreciadas, até para que se avaliasse melhor as possíveis lacunas ou caricaturas na argumentação de Lutero.²⁶⁴ No entanto, não é do escopo deste trabalho a investigação histórica e exegética da contenda. Reforçamos que estamos atendo-nos à teologia eucarística do monge alemão, que vale ser conhecida a partir de seus debates. Optamos por manter citações em que Lutero manifesta sua crítica de forma mais incisiva e menos palatável, para manter-nos fieis ao dado histórico. Não obstante, registra-se que não pretendemos construir nossa tese sobre este tom nem ficar restritos a uma arqueologia do passado. Com esta ressalva, prosseguimos.

Já nos seus primeiros escritos, Lutero levantou questionamentos que abalaram o coração da missa. Aliás, pode-se dizer que Lutero e sua doutrina tornaram-se conhecidos, em grande parte, a partir do que criticou nela.²⁶⁵ De um primeiro interesse no sacramento da penitência, não tardou para que sua atenção fosse direcionada para o Sacramento do Altar. Suas teses foram sendo elaboradas aos poucos, na medida em que Lutero teve a oportunidade de considerar diferentes questões que giram em torno do sacramento.²⁶⁶ A própria concepção de Lutero foi evoluindo com o passar dos anos nesta disputa, conforme apontado por diversos autores.²⁶⁷ É possível defender que, pelo menos num primeiro momento, Lutero não propôs um ataque colérico e absoluto, com a intenção de desintegrar todo o sistema teológico e prático da Ceia do Senhor. Tal como já referimos, “seria melhor vê-lo como parte de um esforço mais amplo, como uma voz

²⁶⁴ Ressaltamos que o diálogo contemporâneo entre as tradições católica e luterana já avançou na avaliação dos debates do século XVI e que uma breve consideração deste diálogo e deste avanço será fornecido no final deste capítulo.

²⁶⁵ MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.196.

²⁶⁶ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.22.

²⁶⁷ Por exemplo, ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 392s.; KAUFMANN, T., *Santa Ceia*, p.1018.

entre outras a respeito do sacramento, embora Lutero tenha sido rapidamente ouvido acima da multidão”.²⁶⁸

No debate com a igreja católica, alguns autores também sugerem, pelo menos, duas subfases distintas.²⁶⁹ Uma primeira, onde temos o jovem Lutero, que parece contentar-se em preservar a maioria das ideias eucarísticas, limitando os questionamentos, e quando ainda não sustinha uma visão amadurecida e totalmente solidificada sobre o assunto, e uma segunda fase, que teria início entre 1519 e 1520, onde Lutero está mais afiado no tom de suas críticas, como também dilatado e audacioso na escolha das matérias e procedimentos relacionados ao sacramento eucarístico. A transição parece acontecer na medida em que Lutero é movido a escrever sobre o assunto. A sistematização destas críticas não está reunida em apenas um documento, de modo a precisar ser percebida através da leitura de vários escritos.

A primeira fase do debate com a igreja católica pode ser compreendida marcadamente pelo escrito *Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades*, de 1519.²⁷⁰ Lutero abordou a Eucaristia em outros escritos anteriores a este, como no *Sermão sobre a Excomunhão* em 1518, ou no *Sermão sobre a preparação para a morte*, de 1519. Mas nestas e outras produções prévias, não o fez com exaustão.²⁷¹ O *Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento* é o seu primeiro texto, mais específico e farto, destinado à abordagem do Sacramento do Altar.²⁷² Não se trata de um ataque orquestrado a Roma, apesar de ser

²⁶⁸ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.22. Vimos um pouco sobre estas “outras vozes” quando abordamos as raízes do pensamento de Lutero, na seção anterior.

²⁶⁹ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.394.

²⁷⁰ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.394. Manuel Gesteira, avaliando a teologia de Lutero especificamente sobre a eucaristia como sacrifício, que será a grande temática no debate com a teologia católica, sugere distinguir o pensamento de Lutero em três etapas históricas fundamentais. GESTEIRA, M., *Eucaristia: mistério de comunión*, p.366.

²⁷¹ Segundo Thomas Kaufmann, “a primeira vez que Lutero se ocupou criticamente com a teologia da Santa Ceia foi na fase da preparação para sua primeira missa (02 de maio de 1507), quando ele estudou a interpretação do cânone da missa (*Canonis Misse Expositio*), publicada em 1499 pelo nominalista Gabriel Biel, de Tübingen, que levava em consideração questões teológicas, pastorais, espirituais, e da prática litúrgica. [...] As primeiras declarações mais abrangentes de Lutero sobre a Santa Ceia se situam no contexto histórico do debate sobre as indulgências; em uma prédica em latim sobre o recebimento digno da Eucaristia (*Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae* [Sermão sobre a preparação digna do coração para receber o sacramento da eucaristia], do início de 1518; WA, v.1, p.329-334), que logo foi difundido também para a língua alemã, Lutero destacou a penúria pessoal como a condição mais importante para receber o sacramento”. KAUFMANN, T., *Santa Ceia*, p.1018-1019. No *Sermão sobre a Penitência*, em 1518 e em outros escritos de natureza missiva do mesmo ano, Lutero já rejeitava, por exemplo, a doutrina de que o sacramento é eficaz “ex opere operato”. Nas passagens que tratam do assunto, o Reformador se refere à antiga sentença: “Não o sacramento, mas a fé no sacramento justifica”. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.73. Trataremos um pouco mais deste tema particular a seguir.

²⁷² “Este sermão (VD 16 L 6386), de 1519, é um dos três sermões sobre os sacramentos dedicados à

possível a percepção de elementos analíticos e propositivos. Possui muito mais um cunho devocional.²⁷³ Analisado sob o prisma do debate, poderíamos dizer que a grande maioria dos temas percorridos fazem parte de uma categoria onde essencialmente havia simetria com a tradição católica. Além disso, algumas colocações de Lutero são consideradas “reticentes”.²⁷⁴ Ainda assim, pela abordagem singular da perspectiva missionária da Eucaristia, o documento será extremamente importante para esta tese, como veremos na sequência.

Em perspectiva de alinhamento com o pensamento eucarístico católico, poderíamos recordar, a guisa de exemplo, como Lutero, fiel à sua raiz agostiniana,²⁷⁵ utilizou com matriz o esquema triplo de sinal, significado e fé e argumentou alegoricamente a partir destes sinais externos do pão e do vinho, feitos da junção de muitos grãos de trigo e bagos de uvas, em favor da perspectiva comunal da igreja.²⁷⁶ É ela, como o *corpo místico* de Cristo, o foco, não tanto o corpo eucarístico de Cristo.²⁷⁷ Ao recebermos o pão e o vinho somos transformados e incorporados no corpo espiritual de Cristo, a comunhão do amor.²⁷⁸ A Ceia definitivamente une os crentes com Cristo e uns com os outros. Ela é o sacramento do amor, como já dissera Agostinho e Aquino.²⁷⁹ Pelo menos em teoria, esta perspectiva existia no magistério da igreja,²⁸⁰ ainda que Lutero reclame que havia sido esquecida ou subvertida na práxis. Este aspecto da comunhão horizontal e da concretização da caridade, presentes no sacramento, e ricamente abordado neste escrito de 1519, será expandido no próximo capítulo.

Digno de nota, também, é a valorização que Lutero dará à Palavra como agente de transformação dos sinais exteriores. Teólogos divergem sobre a dimensão da convicção com que Lutero confessa o dogma católico da presença real de Cristo no pão e no vinho

duquesa-viúva Margarete de Braunschweig-Luneburgo e foi impresso na primeira metade de dezembro de 1519. Nesse caso, o termo ‘sermão’ não designa uma prédica, mas um tratado de caráter popular”. OHLEMACHER, Andreas. *Sermão sobre o venerabilíssimo sacramento do santo e verdadeiro corpo de Cristo e sobre as irmandades*, p.1053.

²⁷³ Ainda que, um elemento devocional extremamente importante na teologia luterana – a outorga do perdão dos pecados no sacramento, não tenha sido abordado neste escrito. “A cruz do Calvário não tem seu peso único [ainda, em sua conexão com o sacramento eucarístico, em favor do ser humano.]”. NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.42.

²⁷⁴ DREHER, M. N., *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.341. Mesmo no primeiro escrito de 1520, que abre a segunda subfase, Lutero ainda é reticente, por exemplo, em relação ao dogma da *transubstanciação*. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.393.

²⁷⁵ BAYER, O., *A Teologia de Martin Lutero*, p.195-196.

²⁷⁶ Trataremos um pouco mais dessa imagem quando aprofundarmos nossa leitura deste escrito na seção específica da Missionariedade Eucarística.

²⁷⁷ NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.41.

²⁷⁸ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.394.

²⁷⁹ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.336.

²⁸⁰ Este dado ficará evidenciado no capítulo III desta tese.

e da importância dada a ele nesta época.²⁸¹ Garantido é o fato de que em 1519 ele ainda não questionará ainda a forma como essa presença deve ser axiomatizada ou se deveria sê-lo.²⁸² E ainda poderíamos enxergar a simetria com a teologia da igreja romana no reconhecimento de Lutero dos benefícios da Eucaristia como ajuda, assistência e fortalecimento contra a tríade de inimigos da alma: o pecado, o mundo e o diabo. Inspirado em Maria, que reconhecia em Deus aquele que enche de bens apenas os famintos e conforta os amedrontados,²⁸³ Lutero dirá que o sacramento não é destinado para quem não sofre desgraças, nem possui medos, ou finge estampar um espírito seguro. Para estes, pouco ou nenhum proveito ele traz. Pelo contrário, o sacramento foi dado àqueles que necessitam de consolo e força, que padecem de tentações de pecados ou já caíram.²⁸⁴ No entanto, a maior benesse do sacramento, conforme o próprio Lutero

²⁸¹ Althaus escreve que neste escrito “a presença do corpo e do sangue tem assim somente um significado simbólico. Também não é particularmente importante que o corpo e o sangue de Cristo sejam recebidos, mas somente que estejam presentes e seja ensinado a respeito. Lutero não enfatizou o comer do corpo, mas somente o comer do pão. Esse simbolismo assegura-nos que estamos unidos com Cristo e com todos os santos. Nesse contexto, não há lugar para ressaltar o significado da presença real. A referência a ela é secundária e de nenhuma forma necessária. Por essa razão, seu sermão de 1519 não pode ser a palavra final de Lutero sobre a Santa Ceia.” ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.394-395.

²⁸² O questionamento deste ponto aparecerá apenas em 1520, no escrito *Do Cativo Babilônico da Igreja*, conforme veremos a seguir. Mesmo assim, até uma segunda fase do pensamento de Lutero, a questão da presença real de Cristo não ocupará uma dimensão de proeminência, deixando a impressão de que ou ele ainda possui dúvidas sobre o tema ou o entende como algo que poderia ser parcialmente relativizado. “Eu tenho afirmado muitas vezes que não argumento se vinho permanece vinho ou não. Para mim, basta que o sangue de Cristo esteja presente. Com o vinho, seja o que Deus quiser” (WA 26,462; LW 37, p.317, conforme citado por ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.393, nota de rodapé n.3.). Sobre a eventual dúvida ou os “conflitos internos” a respeito da presença real, tanto Sasse como Althaus fazem alusão, a partir de uma confissão feita pelo próprio Lutero numa carta a Strassburgo, em 1524. Na carta, ele confessa a tentação de interpretar as palavras de instituição como puramente simbólicas e abandonar a fé na presença real, justamente para seguir seu “velho Adão” e atacar a teologia de Roma com mais força. Não fica clara na dita carta, quando exatamente ou por quanto tempo Lutero flertou com esta interpretação. Sabemos que ele a rechaçou no amadurecimento de seu pensamento. ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.393-394.

²⁸³ Lc 1.51-53.

²⁸⁴ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.432. “É por esta razão que, para as pessoas que não sofrem desgraça, não experimentam medo ou não sentem seu infortúnio, este santo sacramento pouco ou nenhum proveito traz; é que foi dado exclusivamente àqueles que necessitam de consolo e força, que têm um coração pusilânime, que estão com a consciência amedrontada, que padecem de tentações de pecados ou já caíram nela. O que haveria de efetuar nos espíritos livres e seguros que não necessitam dele nem o desejam? Pois a mãe de Deus diz: ‘Ele enche de bens apenas os famintos e conforta os amedrontados.’ [Lc 1.53]”. Sobre a abordagem de Lutero concernente aos frutos da Ceia do Senhor, sucintamente expresso neste texto e que voltará a ser mencionado em outros escritos, convém conhecer o comentário panorâmico do teólogo Charles Evanson: “Lutero e o Luteranismo têm exercido grande reserva nas afirmações relacionadas a benefícios particulares e a maneira que opera o Sacramento. Esta relutância é um indicativo da indisposição de Lutero de construir um argumento doutrinário em algum alicerce que não a Palavra de Cristo. Esta reticência não deve ser interpretada como uma indicação de que para Lutero não há um impacto particular com o Sacramento, como se ele fosse desconectado da fé e vida cristã ou como se não houvesse frutos específicos e individuais tanto para a alma como para o corpo. Na verdade, Lutero falou frequentemente e com extensão destes frutos, não apenas em seus majoritários escritos controversos (que tratavam especialmente da articulação sobre pontos polêmicos), mas igualmente em seus escritos

atestará nos documentos seguintes, a saber, o perdão dos pecados, não recebe visibilidade neste sermão. A mensagem do evangelho que se ancora na “cruz do Calvário” não possui ainda seu peso único para a teologia sacramental luterana.²⁸⁵

Por outro lado, poderíamos inferir precipitações críticas em algumas ênfases em seu sermão, já antepondo o que virá na segunda fase do debate.²⁸⁶ Estas linhas críticas são percebidas, por exemplo, quando Lutero pondera sobre a importância do exercício regular e fecundo do sacramento:

Cristo quer que o sacramento seja muito usado também para que nos lembremos dele, e seguindo o seu exemplo, nos exercitemos em tal comunhão. Pois se não mais fôssemos confrontados com o exemplo de Cristo, desaparece por completo, ao ponto de quase não mais sabermos para que serve este sacramento e como se deve fazer uso dele; sim, infelizmente muitas vezes até destruímos a comunhão através das missas, pervertendo tudo. Isso é culpa dos pregadores que não pregam o Evangelho nem os sacramentos, mas suas invenções humanas a respeito de toda espécie de obras e maneiras de viver corretamente. Outrora, porém se praticava este sacramento tão corretamente e se ensinava o povo a entender essa comunhão tão bem, que chegavam a reunir também os alimentos e bens materiais na igreja para distribuí-los aos carentes [...]. Naquela época também tantos tornaram-se mártires e santos. Então havia menos missas, mas muita força ou fruto proveniente delas. Então um cristão se preocupava com o outro, um ajudava o outro, um tinha compaixão do outro, um carregava o fardo e a desgraça do outro. Agora isso se desvaneceu, restando apenas muitas missas e muito receber desse sacramento, sem que seu significado seja compreendido e praticado.²⁸⁷

Além dessa alegação de que a igreja não estava ensinando suficiente e adequadamente sobre o sacramento eucarístico, também podemos perceber novamente sinais de censura no escrito em relação ao entendimento da formulação dogmática conhecida por sua expressão latina *ex opere operato*, isto é, “que o sacramento teria eficácia por força de sua efetivação, independentemente da fé da pessoa que o recebesse”.²⁸⁸ O sacramentalismo ritualístico já é uma preocupação para Lutero nesta

devocionais, sermões, palestras e Catecismos. E ao fazer isso, Lutero fala a partir da tradição da igreja católica da qual ele é parte e a qual ele se permite ser instruído”. EVANSON, C.J., *Nourished with His Body and Blood*, p.66. Werner Elert também fala em “uma boa porção de reserva” da teologia luterana na questão dos “ganhos” da Eucaristia, entendendo que o mais correto seria falar em “efeitos”. ELERT, W., *The Structure of Lutheranism*, p.316.

²⁸⁵ NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.42.

²⁸⁶ Norman Nagel entende que, dentro de uma perspectiva crítica à teologia católica, o escrito é importante naquilo em que Lutero não diz, ou seja, nos temas que se esperaria que Lutero abordasse, mas não o fez. “O Lutero jovem fala surpreendentemente pouco sobre a Missa. Podemos ver nisto sua relutância em estar desalinhado com o ensino da igreja. O que estava sendo popularmente ensinado sobre a Missa ter se tornado uma obra que os homens realizam, um sacrifício de Cristo oferecido pelo sacerdote como uma propiciação pelo pecado. Com este ponto, a crescente teologia de Lutero que centraliza tudo em Deus, deverá, cedo ou tarde, entrar em conflito.” NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.42.

²⁸⁷ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.433.

²⁸⁸ ALTMANN, W., *Lutero e Libertação*, p.170-171. Como já escrevemos, Lutero abordara este tema específico em escritos anteriores, como no *Sermão sobre a Penitência*. Sasse lembra que a crítica de Lutero ao dogma do *ex opere operato* não significa uma rejeição do caráter objetivo do sacramento. A

época. Reservará duras linhas para os comungantes que se contentam com uma mera recepção descompromissada e irrefletida do sacramento e para os agentes de pastoral que administram a ceia de forma rubricista.²⁸⁹ E arguirá, também com palavras incisivas e alegações sérias, em prol da fé que crê e se envolve com o sacramento, propondo uma interpretação da distinção entre *opus operatum* e *opus operantis*:

Muitos há que, desconsiderando essa permuta do amor e da fé, se fiam em que a missa ou o sacramento sejam, como dizem, *opus gratum opere operati*, ou seja, uma obra que, por si mesma, agrada a Deus, mesmo que não agradem as pessoas que a praticam. Concluem daí que é bom ter muitíssimas missas, mesmo que sejam celebradas de forma indigna, pois o prejuízo seria das pessoas que as rezam ou usam de modo indigno. A cada um deixo a sua opinião, mas essas fábulas não me agradam, pois, falando desse jeito, não haverá nenhuma criatura ou obra que, por si mesma, não agrade a Deus [...] Que frutos hão de vir do mau uso do pão, do vinho, do outro e de quaisquer coisas boas, mesmo que em si mesmas agradem a Deus? Ora, condenação é o que resulta disso. O mesmo vale aqui: quanto mais nobre o sacramento, tanto maior é o prejuízo que o seu abuso traz para toda a comunidade. Pois o sacramento não foi instituído em função de si mesmo, de modo a agradar a Deus, mas por nossa causa, para o usarmos corretamente, nele exercitarmos nossa fé e, por ele nos tornarmos agradáveis a Deus. Se é apenas *opus operatum*, ele nada efetua senão prejuízo em toda parte. Ele precisa tornar-se *opus operantis* [...] não basta realizar o sacramento (isto é, *opus operatum*); ele também precisa ser usado na fé (isto é, *opus operantis*).²⁹⁰

Ao adentrar 1520, a segunda fase do debate com a teologia católica começar a inaugurar-se, por assim dizer. Desde a publicação de 1519, Lutero não parou de avançar em sua teologia sacramental, instigado pelos debates acadêmicos em que se envolvia e pela experiência pastoral que ia acumulando. Rosin enxerga que em 1520, Lutero vai se apegar mais firmemente à Palavra, como “fator determinante” de sua teologia eucarística. O sacramento da Ceia do Senhor é, para ele, cada vez mais uma questão de promessa, palavras de boas notícias dadas por Cristo, o “evangelho encarnado”, que com seu corpo e sangue, outorga perdão dos pecados. Finalmente, o valor de máxima grandeza no pensamento de Lutero sobre a Eucaristia, a saber, a promessa do perdão

negação dos meios da graça objetivos nas palavras de Lutero sobre esse ponto é uma interpretação que não faz justiça a compreensão de Lutero. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.73-74. E Altmann entende que a crítica outrora levantada por Lutero já não possui mais pertinência: “Observe-se desde logo que hoje essa crítica de Lutero não é mais válida, na medida em que a teologia católica já não entende dessa forma um tanto simplista o *ex opere operato*. Certamente essa doutrina intenciona apontar para a eficácia divina do sacramento, o que Lutero, de sua parte, de modo algum pretendia pôr em dúvida. De outra parte, porém, também para o Vaticano II – e não apenas porventura para Lutero – os sacramentos ‘supõem a fé’: ‘a alimentam, fortificam e exprimem’, o que certamente é uma formulação excepcionalmente bela e adequada para o que Lutero pretendeu acentuar.”

²⁸⁹ LUTERO, *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.436.

²⁹⁰ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.437.

dos pecados, começará a aparecer com força.²⁹¹ Nesse sentido, as palavras da instituição de Cristo, registradas nos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, e também em 1 Coríntios, ganham lugar de destaque em sua argumentação e passam a assumir protagonismo no raciocínio de Lutero.²⁹² Martin Dreher, e também o teólogo Eduardo Hoornaert, frisam que há um elemento cada vez mais forte perceptível no reformador: o fazer teologia a partir do e para o povo.²⁹³ É verdade que desde o escrito de 1519 já se percebe um Lutero *cura d'almas* se esforçando em tornar a missa significativa para as pessoas.²⁹⁴ Mas a verve pastoral se torna agora gradativamente mais sensível, na medida que o ponto de vista de sua preocupação poimênica com as necessidades espirituais da comunidade são percebidos com maior intensidade e frequência.²⁹⁵

Dois são os textos mais salientes, em 1520, onde Lutero abordará a Eucaristia,²⁹⁶ subindo o tom de sua crítica e provocando reações igualmente veementes e robustas.²⁹⁷

²⁹¹ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 395.

²⁹² ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.24-25. “Foi por isso que afirmei que tudo depende das palavras desse sacramento, proferidas por Cristo, as quais se deveriam incrustar em ouro e diamante e ter constantemente ante os olhos do coração para nelas exercitar a fé”. LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.261. Werner Elert escreve que a teologia luterana “não deriva sua doutrina da Ceia do Senhor de uma definição geral dos sacramentos [Apesar de que definições gerais são dadas como, por exemplo, nos documentos confessionais da *Confissão de Augsburgo*, *Apologia da Confissão* e *Artigos de Esmalcalde*]. [...] As palavras da instituição são ‘extraordinárias’ (*inusitata*), sem analogia de qualquer tipo (*Fórmula de Concórdia*, Declaração Sólida, VII)”. ELERT, W., *The Structure of Lutheranism*, p.303.

²⁹³ DREHER, M. N., *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.341.

²⁹⁴ NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.42.

²⁹⁵ Ver: HOORNAERT, E., *Martin Lutero, um Teólogo que Pensa a Partir do Povo*, p.9-17. É interessante que Hoornaert defende esta tese de Lutero como um teólogo que abordava a questões da igreja, não meramente de um ponto de vista acadêmico e intelectual, mas interessado genuinamente pela compreensão do povo e com as questões do povo, tendo como estudo de caso, por assim dizer, justamente um escrito de Lutero desta fase que estamos abordando (*Do Cativo Babilônico*). O autor, professor de História da Igreja, pesquisador de tradição católica, defende que no referido texto é possível revelar em Lutero “um pensador organicamente ligado ao povo da base, que intui os problemas e o modo de pensar das pessoas do povo.” (p.9). Dentre os argumentos percebidos pelo autor, o fato de Lutero citar com segurança material de cunho literário e devocional que “circulava no meio dos pregadores em contato com o povo e não tanto nos ambientes universitários” (p.11) e o raciocínio de Lutero sobre o problema vigente girar em torno da “sacramentalização”, e não tanto em torno da “doutrina”. Lutero, diz ele, “mergulha fundo na vida de seu povo, sujeito às leis do preceito pascal, às obrigações dos ‘sacramentos pagos’, às celebrações como fonte de ‘contratos lucrativos’, a ‘infinitos tipos de negócios de lucro e dinheiro’. Ele demonstra ter uma grande sensibilidade pelo que o povo simples experimenta diante do clero e de seu poder e, explicita o que todos sabem sem dizer.” (p.12). Hoornaert conclui seu artigo mostrando como a leitura *Do Cativo Babilônico* permite responder algumas críticas relacionadas ao tema que Lutero recebeu: [a] que Lutero seria o líder de um movimento idealista e a-histórico; [b] que Lutero seria antipopular, comprometido com os poderosos; [c] que Lutero seria a típica expressão do individualismo moderno. (p.13-15). Trataremos do escrito *Do Cativo Babilônico* a seguir.

²⁹⁶ Em 1520 Lutero também publicou outra obra muito conhecida. “*À nobreza cristã da nação alemã*”, mas o tema da Eucaristia não fora aprofundado.

²⁹⁷ Este primeiro ataque massivo de Lutero à teologia eucarística da igreja de então não ficou sem resposta. João Dobneck Cochlaus, importante teólogo católico naquele contexto, foi o encarregado pela instituição para responder ao texto luterano. Nesta resposta, foram apontadas “144 afirmações que colocavam Lutero na mesma linha de hereges, hussitas e radicais. WARTH, M. C. *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.254.

Relembramos que não estamos propondo uma análise do debate em si, mas tão apenas seguir os vestígios teológicos do Sacramento da Ceia do Senhor que Lutero foi deixando ao discutir com a teologia católica. Estes vestígios começam a aparecer com mais frequência no começo daquela década. Após uma série de pregações sobre a Eucaristia durante a quaresma, publicou, em julho, o *Sermão Sobre o Novo Testamento, isto é, a Santa Missa*. E em seis de outubro seria publicado *Do Cativo Babilônico da Igreja*, o qual já no título faz uma referência explicitamente crítica e onde no *Prelúdio*, Lutero se supera em termos do que até então escrevera de crítica à Igreja.²⁹⁸

No primeiro texto de 1520,²⁹⁹ Lutero não deixa dúvidas de seu afastamento de importantes posicionamentos que observava na teologia católica de então.³⁰⁰ Dividirá o escrito em duas partes: numa primeira, propõe uma sucinta sistematização da Eucaristia, que nos é muito útil na busca pela teologia luterana do sacramento. Esta sistematização pode ser encontrada, de forma condensada, na seção doze do texto, e serve como uma espécie de “resumo da doutrina da Santa Ceia”.³⁰¹ Lutero destaca seis partes que compõem o sacramento: em primeiro lugar, o testador, aquele que faz o testamento, Cristo; em segundo lugar, os herdeiros deste testamento, os cristãos; em terceiro lugar, o testamento em si, ou seja, as palavras de Cristo; em quarto lugar, o selo ou marca distintiva do sacramento, a saber, o pão e o vinho, sob o qual estão o verdadeiro corpo e sangue de Cristo; em quinto lugar, Lutero fala do bem legado no sacramento, qual seja, perdão dos pecados e vida eterna. E em sexto lugar, o compromisso que o comungante deve a Cristo, objeto principal desta tese: que o amor e a misericórdia recebidos sejam anunciados.³⁰² Nesta estruturação, certamente muitos pontos de encontro com a teologia

²⁹⁸ DREHER, M. N., *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.341.

²⁹⁹ “O escrito vem após os escritos do final de 1519 em que Lutero explica, em linguagem popular, sua compreensão dos sacramentos e está temporal e tematicamente imbricado com outros escritos principais do ano de 1520. O título completo com a declaração mais precisa, ‘isto é, a respeito da Santa Missa’ (WA, v.6, p.353,3 [OSel, v.2, p.253]) anuncia o núcleo temático e argumentativo do sermão: a Santa Ceia é interpretada como testemunho de Cristo, que é ‘promessa’ para os crentes, selada pela morte na cruz”. KEGLER, M., *Sermão a respeito do Novo Testamento*, p.1044.

³⁰⁰ Ainda assim, o escrito pode ser apreciado com apreço pelo leitor católico. Um exemplo dessa possibilidade é a reflexão do biblista e monsenhor italiano Giovanni Giavini, capelão do papa durante o pontificado de João Paulo II, em artigo publicado por *Settimana News*, já em 08 set. 2016. Uma tradução de Ramiro Mincato pode ser encontrada aqui: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/560168-lutero-e-a-eucaristia>.

³⁰¹ WARTH, M. C., *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.253.

³⁰² LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.260. “Vejam, agora, quantas partes há nesse testamento ou missa. Em primeiro lugar, há os herdeiros, aos quais é legado o testamento, e estes somos nós, os cristãos. Em terceiro lugar, temos o testamento em si, são as palavras de Cristo quando diz: ‘Isto é o meu corpo, que é dado por vocês; isto é o meu sangue, que é derramado por vocês, um novo e eterno testamento’, etc. Em quarto lugar, o selo ou marca distintiva é o sacramento, pão e vinho, sob o qual [está] seu verdadeiro corpo e sangue, pois tudo o que está contido nesse testamento tem que viver. Por isso, ele não o fixou em letra e selo mortos, mas em palavras e sinais

católica podem ser encontrados.

Na segunda parte do texto, Lutero denunciara supostos erros que percebe na teologia católica. Primeiramente citará noções no ensino romano as quais considera equivocadas. Posteriormente, deduzirá abusos práticos e eclesiais destas noções. Todo arrazoado se relaciona com a crítica central que Lutero fazia de que a teologia católica havia se inclinado para contemplar no sacramento uma ênfase na lei em detrimento do evangelho, ou dito em outros termos, uma ênfase na boa obra do cristão para com Deus, em prejuízo da ação de Deus em favor do ser humano.³⁰³ A dimensão imperativa do sacramento, isto é, sua natureza de mandamento de Deus para o seu povo, não é negada por Lutero.³⁰⁴ Ele é um “exercício de toda a vida”, instituído e ordenado por Jesus “para preparar um povo agradável, querido, que estivesse unanimemente interligado pelo amor”.³⁰⁵ Lhe incomodava quando tal perspectiva era a mais ressaltada, fazendo assim

vivos, os quais se manuseiam diariamente. É isso que o sacerdote declara quando ergue as hóstias, com o que não se dirige a Deus, mas a nós como se quisesse dizer-nos: ‘Vejam, este é o selo e sinal do testamento, no qual Cristo nos legou remissão de todo pecado e vida eterna.’ Com isso confere também o canto no coro: ‘Bendito o que vem a nós em nome de Deus’ [Mt 21.9], com o que confessamos que recebemos nele bens de Deus, e não lhe oferecemos sacrifício ou dádiva. Em quinto lugar, o bem legado, que é declarado pelas palavras, qual seja, perdão dos pecados e vida eterna. Em sexto lugar, o compromisso, memória ou celebração que devemos a Cristo, isto é, que anunciemos, ouçamos e contemplemos este amor e misericórdia, com o que nos estimulamos e preservamos para o amor e esperança nele, como São Paulo explica em 1 Co 11.26: ‘todas as vezes que comerem esse pão e beberdes este cálice, vocês devem anunciar a morte de Cristo.’ Assim também faz um testador secular, que lega algo a seus herdeiros, para deixar atrás de si um bom nome, estima e memória, para não ser esquecido.”

³⁰³ “No pensamento de Lutero, as ‘boas obras’ são contrastadas com uma justiça pelas obras que designa a ação do ser humano que pretende fazer por merecer seu reconhecimento por conta própria. O ser humano não pode fazer por merecer sua salvação, sua bondade (cf. WA, v.18, p.693,38-39). Uma boa obra feita da melhor maneira é, ainda assim, pecado (cf. WA, v.1, p.353,27-28 [OSel, v.1, p.38]). Esta tese radical de Lutero precisa ser levada em conta na definição de ‘boas obras’. Lutero contrasta a ‘boa obra’ com as obras supostamente boas que os próprios seres humanos assim consideram. Assim, segundo ele, a única boa obra é a fé, só que a fé não é algo a ser realizado, e sim uma dádiva. Essa definição da fé como ‘boa obra’ tem, portanto, função categorial. Uma boa obra só é boa quando quem a faz não somos nós mesmos, e sim Deus ou o Espírito Santo em Jesus Cristo, em cuja ação temos parte mediante a incorporação no corpo de Cristo. Nesse sentido, a compreensão de ‘boa obra’ está acoplada à compreensão de justificação. A percepção de Lutero acerca da justificação diante de Deus não é uma percepção particular, mas se estende ao núcleo e centro da fé. A pessoa que crê tem parte na realidade de Cristo por meio da palavra que lhe é anunciada no Evangelho. Essa palavra a vincula a Cristo de tal modo que ocorre uma troca de propriedades (*communicatio idiomatum*) Nessa troca, ‘a fé faz a pessoa’ (WA, v.39/I, p.283,1), que é livre para a prática do amor ao próximo. Portanto, a crítica da justiça pelas obras de maneira alguma significa que, para Lutero, a boa ação seja supérflua. [...] Lutero percebe, porém, que a boa ação só é possível se o ser humano tem clareza a respeito do que está ao alcance de sua capacidade de ação e do que não o está. Ele obtém essa clareza na fé. Ou seja, ‘boas obras’ são possíveis, mas não como obras exigidas, e sim como voluntárias: a pessoa presa na palavra de Cristo faz as boas obras voluntariamente ‘com vontade e amor [...] sem a coação da lei, como se não houvesse lei nem punição’ (WA.DB, v.7, p.6,12-13 [OSel, v.8, p.131]). Assim, as obras são frutos da fé (cf. WA, v.10/I/2, p.285,27s e WA, v.10/I/2, p.318,35). Portanto elas não são algo que se acrescentasse à fé e precisasse ser exigido, mas emanam dela. As boas obras se tornam boas por não se deverem mais à nossa ação, e sim à nossa pessoa, na qual temos parte na pessoa de Cristo”. GRÄB-SCHMIDT, E., *Boas Obras*, p.156.

³⁰⁴ Ver especialmente seção 3. LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.256.

³⁰⁵ LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.256.

com que a dimensão evangélica do sacramento empalidecesse ou corresse o risco de desaparecer. É importante assegurar que, para Lutero, a Eucaristia “não é um fardo. É uma feliz obrigação tomar o que é dado e usá-lo como foi dado para o propósito para o qual foi dado”.³⁰⁶ Antes da Ceia do Senhor representar qualquer ato de obediência cristã que sensibilize a ação de Deus em favor do usuário, ela é uma dádiva e uma promessa que nasce e tem sua força na iniciativa graciosa divina.³⁰⁷ Ela é para ser recebida na fé, em postura de mendigos, não considerada como um tipo de premiação ou mesmo realização humana. “Não é possível que um ser humano, por sua razão e capacidade, possa subir ao céu com obras e antecipar-se a Deus, movendo-o a ser misericordioso. Deus é quem tem que se antecipar a todas as obras e pensamentos”.³⁰⁸ E mesmo que Lutero reconheça o aspecto de boa obra, tal boa obra não seria meritória.

Onde caem ou ficam para trás a fé e a palavra ou promessa de Deus, aí surgem em seu lugar obras e falsa temeridade em relação a elas, pois onde não há promessa de Deus não há fé, onde não há fé cada um se atreve a melhorar com obras e a tornar Deus propício. [...] Penso, porém, que se compreendemos corretamente o precedente, [a saber] que a missa nada mais é que um testamento e sacramento, no qual Deus se compromete conosco e concede graça e misericórdia, não é cabível que a transformemos em obra ou mérito, pois um testamento não é *beneficium acceptum, sed datum*, não toma benefício de nós, mas traz-nos benefício. Quem já ouviu dizer que quem recebe um testamento faz uma boa obra? O que acontece é que ele recebe um benefício. Assim também na missa nós nada damos a Cristo, apenas recebemos dele; [...] Assim como no Batismo, onde também há um testamento e sacramento divino, ninguém dá algo ou faz um benefício a Deus, mas recebe algo, assim também em todos os outros sacramentos, inclusive na pregação. Pois assim como *um* sacramento não pode ser uma boa obra meritória, da mesma forma também nenhum outro o pode ser, pois todos são da mesma espécie, e a natureza do sacramento ou testamento é tal que não é uma obra, mas somente um exercício da fé.³⁰⁹

Esta é a crítica fundamental de Lutero à teologia católica eucarística: o presumido desvio da Ceia do Senhor de testamento gracioso à obra meritória em sua época. Desta distorção, seguiriam erros subsequentes, sendo o mais decorrente, o entendimento do sacrifício da missa. Lutero admite a possibilidade de o sacramento ter um sentido de

Como Charles Evanson também coloca: “[Apesar da Ceia não ser uma mera ‘ordenança’ ou ‘cerimônia religiosa’, se fosse reconhecida mais como uma ‘prescrição da Lei ao invés de uma instância do Evangelho’] Há um elemento de Lei envolvido na medida em que nos aproximamos do Sacramento, como Lutero nota em seu *Sermão sobre a Recepção Digna do Sacramento*: ‘Deus nos deu seu mandamento para que você, desse modo, conheça seu pecado’ [*Luther’s Works* 42, p.173]”. EVANSON, C.J., *Nourished with His Body and Blood*, p.65.

³⁰⁶ ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.25.

³⁰⁷ “Entretanto [apesar ‘do elemento de Lei envolvido’] a declaração positiva do Sacramento como Evangelho sempre predomina”. EVANSON, C.J., *Nourished with His Body and Blood*, p.65.

³⁰⁸ LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.257.

³⁰⁹ LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.263-264.

sacrifício de louvor, porém rejeita a ideia do sacrifício incruento.³¹⁰ Em termos de abusos decorrentes destes erros, Lutero cita as missas para os mortos, a supressão das palavras da instituição,³¹¹ a ausência do cálice, a multiplicação das missas para vários fins, a questão de despreparo para a recepção do sacramento,³¹² além de deixar implícita uma censura à “ostentação” de rubricas, pompa, vestes e costumes litúrgicos, os quais

³¹⁰ “[...] Como quase todo mundo fez da missa um sacrifício que oferecem a Deus [...], temos que distinguir aqui sabiamente entre o que aqui sacrificamos ou não sacrificamos. Sem qualquer sombra de dúvida, a palavra ‘sacrifício’ surgiu na missa e permaneceu até hoje porque nos tempos dos apóstolos, quando ainda eram correntes certas práticas do Antigo Testamento, os cristãos juntavam comida, dinheiro e o necessário para viver, o que era distribuído ao lado da missa aos necessitados, como afirmei e ainda podemos ler em At 4.35s. [...] daí provêm o *benedicite* e o *gratias* proferidos à mesa. Era costume no Antigo Testamento, quando se agradecia a Deus pelas dádivas recebidas, que fossem erguidas com as mãos em direção a Deus, como está escrito na lei de Moisés. [...] Cuidamos, portanto, com a palavra ‘sacrifício’, para que não pretendamos dar algo a Deus no sacramento, quando é Deus quem nos dá todas as coisas nele.” LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.264-267.

³¹¹ Lutero se referia ao fato de as palavras da instituição não serem pronunciadas audível e compreensivelmente durante a liturgia da Ceia. “... ocultaram-nos as palavras do testamento e ensinaram que não se as deve dizer aos leigos, pois são palavras secretas que devem ser proferidas pelo sacerdote somente na missa. Não nos roubou aqui o diabo a parte principal da missa magistralmente, fazendo-a silenciar? [...] Quantas consciências miseráveis – que acabaram perecendo de temor e aflição – poderíamos ter consolado e salvo com isso! [...] Como haveria de ser possível que soubéssemos o que é a missa, como deve ser exercitada e celebrada, se não devemos conhecer as palavras que perfazem a missa? Quisesse Deus que nós, alemães, rezássemos a missa em alemão e que cantássemos as secretíssimas palavras o mais alto possível!” LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.262. Sobre a importância dada por Lutero à Palavra e às palavras de instituição de Cristo na formação teológica da comunidade e na ação litúrgica, escreve Rosin: “Lutero uma vez disse que a igreja não era uma casa da caneta, mas, uma casa da boca. Ele quis dizer que a igreja não era um lugar para ter teologia cuidadosamente sumarizada em livros e colocada nas estantes para referência, mas um lugar criado pela Palavra onde a Palavra é colocada em uso, onde ela é proclamada, falada pelo pastor para as pessoas e pelas pessoas dentro do corpo, umas para as outras. A Palavra é uma coisa que existe para ressoar. É exatamente isto que Lutero queria que fosse feito com as palavras da instituição. Roma tinha sacerdotes murmurando em silêncio, lá em cima do altar, longe do povo, talvez até com um arco cruzado obscurecendo a visão para complicar ainda mais. Nós sabemos quando o momento especial ou a mudança substancial acontece, não porque ouvimos o sacerdote, mas porque ouvimos o sino, o sinal de que o sacrifício ocorreu com Cristo tornado presente. Não é assim para Lutero. Se Cristo quisesse que fosse desta maneira, ele não teria falado as palavras para os discípulos ouvirem (e para os apóstolos registrarem). Como as pessoas podem se agarrar a promessas que elas não podem ouvir? Assim, declare a intenção de Cristo numa voz que ressoe”. ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.32. Todo o entendimento da Eucaristia dependia do quão a fé se apegava nestas palavras do testamento. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.395.

³¹² A questão da participação digna no sacramento e do preparo adequado para esta participação é importante para Lutero. Para ele, a chave está não necessariamente em disciplinas externas como o jejum, a oração, a confissão, mas no desejo sincero e, principalmente na confiança interior de que as palavras de Cristo são verdadeiras e são pessoais. Antecipando o que ensinará no seu Catecismo, mais adiante, Lutero, já neste documento aborda esse ponto: “Considerando que nada mais é que um testamento, na realidade o melhor preparo para a missa é uma alma faminta e uma firme e alegre fé no coração para aceitar tal testamento. [...] Portanto, tens que dar atenção aqui, em primeiro lugar, a teu coração, para que creias nas palavras de Cristo e as deixes ser verdadeiras, quando ele diz a ti a todos: ‘Isto é meu sangue, um novo testamento, com o que te lego perdão de todo pecado e vida eterna.’ [...] Deixa que um outro ore, jejue, se confesse, se prepare para a missa e o sacramento, como quiser. Faze tu o mesmo, desde que saibas que tudo é mera tolice e engano, caso não tenhas ante ti as palavras do testamento e não despertes a fé o desejo por elas. Terias que engraxar por muito tempo os sapatos, te emperiquitar e enfeitar para conseguir um testamento se não tivesses a teu favor a carta e o selo para poderes provar teu direito ao testamento.”³¹² LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.260-261.

Lutero chama de “acréscimos humanos na devoção”.³¹³

O segundo escrito de 1520 em que Lutero aborda a doutrina do sacramento eucarístico, em perspectiva de debate com a teologia católica é *Do Cativo Babilônico da Igreja*. Trata-se de um ataque frontal e sistemático³¹⁴ aos dogmas e à práxis católicos, conforme percebidos por Lutero, bem na esteira de *Um Sermão a respeito do Novo Testamento*. Lutero entende que o sistema sacramental, como um todo, está sendo mantido refém pela realidade eclesial vigorante,³¹⁵ e que, por conseguinte, “Deus está sendo mantido cativo como outrora o fora o povo de Israel no exílio”.³¹⁶ É um julgamento severo. “Já na dedicatória [...], Lutero revoga o dito nas *Explicações do debate sobre o valor as indulgências*”, pois ele considera que teria sido muito brando então [1518].³¹⁷ Não está mais tão preocupado com a avaliação papal de seus posicionamentos. Guia-se mais livremente pelo ímpeto de expressar o que pensa. Ainda na introdução, Lutero reduz o número de sete sacramentos para três: Batismo, Penitência e Pão (Eucaristia).³¹⁸

³¹³ LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.256. Para Lutero, argumentando em favor da simplicidade litúrgica na administração do sacramento, “quanto mais próximas, pois, nossas missas estiverem da primeira missa de Cristo, tanto melhores sem dúvida serão, e quanto mais distantes dela, tanto mais perigosas”. (p.256). O ponto em questão não é a austeridade cerimonial ou o desguarnecimento de quaisquer rubricas e sinais, por si só. Lutero não era um defensor do despojamento dos símbolos e recursos que pudessem embelezar ou funcionar pedagogicamente em benefício do evangelho dentro do rito sacramental e cúltico. O que o preocupa é o exagero que poderia distrair ou confundir os participantes, prejudicando sua compreensão mais básica do significado do sacramento, expresso nas palavras da instituição de Cristo. “Caso quisermos celebrar e compreender corretamente a missa, temos que deixar de lado tudo o que os olhos e todos os sentidos mostrem e evidenciem nesse negócio – seja veste, retintim, cantoria, ornato, oração, carregar, elevar, deitar, e o que mais possa suceder na missa – até que compreendamos e consideremos bem as palavras de Cristo, com as quais ele realizou e instituiu a missa e nos ordenou realizá-la, pois é nisso que consiste toda a missa com todo o seu ser, obra, proveito e fruto; sem elas nada se recebe da missa.” (p.256-257).

³¹⁴ Manuel Gesteira escreve que nesta obra Lutero “sintetizará as ideias soltas anteriormente”. GESTEIRA, M., *La Eucaristía: misterio de comunión*, p.368.

³¹⁵ “Lutero observa no cristianismo da época uma anomalia essencial, que chega a deturpar o sentido mesmo da mensagem cristã e que ele denomina ‘cativo’. O povo cristão é ‘cativo’, não consegue alcançar a ‘liberdade cristã’ por causa de um sistema sacramental manipulado pela ‘tirania dos clérigos’.” HOORNAERT, E., *Martim Lutero, um Teólogo que Pensa a Partir do Povo*, p.11.

³¹⁶ DREHER, M. N., *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.341.

³¹⁷ DREHER, M. N., *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.341-342.

³¹⁸ DREHER, M. N., *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.342. “O sinal exterior, para ser mais exato, o fato de ser testemunhado na Bíblia, ou seja, instituído por Deus, é um dos critérios que levou Lutero, [...] a reduzir o número de se sacramentos, que fora confirmado em sete pelo Concílio de Lyon (1274), primeiro para três (Batismo, Penitência, Santa Ceia), posteriormente para dois (Batismo e Santa Ceia), pois ‘quando Deus faz uma promessa, ele também acrescenta um sinal’ (WA, v.24, p.293,32s [1527]). Somente o Batismo, a penitência e a Santa Ceia tratam da justificação propriamente dita; nessa perspectiva, Lutero também ousa afirmar que, a rigor, existe apenas um sacramento, a saber, Cristo, ainda que existam diversos sinais sacramentais (cf. LD, v.2, p.173). Dos três, somente o Batismo e a Santa Ceia são acompanhados de sinais visíveis; mais tarde, Lutero vincularia a penitência ao Batismo, como atualização constante desse na forma de um ‘entrar verdadeiramente no Batismo e de novo sair diariamente’ (cf. WA, v.30/I, p.221,7 [OSel, v.7, p.429]; LD, v.2, p.236). O fato de Lutero ainda em 1520 ponderar que também a oração, a palavra e a cruz podem ser classificados como sacramentos (cf. WA,

Interessa-nos o que escreve sobre o Sacramento do Pão, que é o primeiro a ser abordado no documento.³¹⁹ Alinhado com o que já dissera na introdução, Lutero recua parcialmente no que havia escrito em 1518 sobre a Ceia do Senhor, no supramencionado *Um Sermão sobre o venerabilíssimo Sacramento do santo e verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as irmandades*, com o argumento de que na época, ainda estaria “preso ao uso comum”.³²⁰ Ele abre sua exposição com uma nota exegética: o uso do texto de João 6 deveria ser relativizado na composição da doutrina eucarística, “não só porque [o sacramento do Pão] ainda não havia sido instituído, mas muito mais porque o discurso e as sentenças indicam claramente que Cristo fala da fé no Verbo encarnado”.³²¹ Naquele contexto, seria de um comer espiritual (fé) que Jesus estaria se referindo.³²² Lutero cita Agostinho para respaldá-lo e avança para dizer que duas são as passagens chaves que deveriam ter mais peso exegético na discussão, pois são as “que falam claramente a esse [Eucaristia] respeito: a Escritura evangélica a respeito da Ceia do Senhor e Paulo em 1 Co 11”.³²³

Lutero avalia que a Eucaristia estaria presa a três cativeiros na teologia e prática católico-romana vigente em seu período, especialmente impostos pela classe clerical.³²⁴ Desenvolverá cada um destes. Primeiramente, Lutero solicita o cálice aos leigos. Ambas as espécies dos elementos eucarísticos, pão e vinho, deveriam ser dados tanto a sacerdotes como ao laicato. Segundo ele, não é prerrogativa dos líderes da igreja alterar algo nesse aspecto, ainda mais sem o consentimento do povo de Deus.³²⁵ “A liberdade

v.6, p.571, 35-572,1; 572,7-12 [OSel, v.2, p.422]; WA, v.9, p.18,19-23), demonstra que, em última análise, a questão dos sacramentos se decide na pergunta se o sinal se baseia na instituição explícita por Deus ou por Cristo. A visibilidade dos sinais assim instituídos por Deus transforma os sacramentos em *notae ecclesiae*, em indicadores pelos quais a igreja pode ser identificada publicamente (WA, v.2, p.727,20-23 [OSel, v.1, p.415]). LINDE, G., *Sacramento*, p.1015-1016.

³¹⁹ Posteriormente, no documento, Lutero tratará sucessivamente dos diversos sacramentos administrados na época. Além do sacramento do “pão”, o batismo, a penitência, a confirmação, o matrimônio, a ordem e a extrema unção.

³²⁰ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.349.

³²¹ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.349.

³²² “O 6º capítulo de João deve ser posto de lado como um todo, pois não fala com nenhuma sílaba a respeito desse sacramento. [...] Pois ele [Cristo] diz: ‘Minhas palavras são espírito e vida’ [Jo 6.63]. Como isso ele indica que fala a respeito do comer espiritual, através do qual vive quem come, ao passo que os judeus pensaram que ele falava do comer carnal e por isso brigavam. Mas não há comida que vivifique, a não ser a da fé. [...] Por isso escrevi em outra oportunidade que os boêmios não podem basear-se com segurança nessa passagem para defender as duas espécies”. LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.349-350.

³²³ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.350.

³²⁴ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.354-355. Para Lutero, o cativo do povo tinha como responsabilidade principal a tirania dos clérigos. “Devemos suportar a tirania romana como se estivéssemos presos na Turquia” (p.355). “A culpa não está nos leigos, mas nos sacerdotes. O sacramento não é propriedade dos sacerdotes, mas de todos. Os sacerdotes não são senhores mas ministros”. (p.354).

³²⁵ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.352. Comentando Lutero sobre esse ponto,

tem que ser restabelecida”.³²⁶ Lutero faz uso de argumentos exegéticos de textos da Escritura, cita a patrística e a história eclesiástica³²⁷ e faz uso de inferências da lógica. Satisfeito com estes argumentos, Lutero encontrou motivos para não condenar os boêmios,³²⁸ seguidores de João Huss, que previamente já haviam requerido fazer uso das duas espécies eucarísticas, sem obterem acolhimento da igreja.³²⁹ Lutero interroga: se uma das duas espécies pode ser negada aos leigos, o que impediria que lhes fossem negados também “uma parte do Batismo e da Penitência, segundo o mesmo arbítrio da igreja, já que em ambos os casos existem a mesma razão e o mesmo poder?”³³⁰ E também: por que seria permitido dividir o sacramento para os leigos e só a eles não se deveria dá-lo com uma só espécie? Como é que para os presbíteros uma espécie não é o sacramento pleno e para os leigos é pleno?³³¹ E ainda: “que necessidade, que proveito religioso, que utilidade há em se negar aos leigos ambas as espécies?”³³² Note-se que o ponto fulcral deste cativo, para Lutero, não era o se fazer uso de uma só espécie, mas o de se proibir dar as duas espécies aos que assim requisitavam:

Portanto, o primeiro cativo desse sacramento se refere a sua substância ou integridade, que a tirania romana nos tirou. Não é que pequem contra Cristo os que usam uma espécie, já que Cristo não preceituou usar alguma, mas o deixou no arbítrio de cada qual, dizendo “Todas as vezes que o fizerdes, fazei-o em minha memória.” [1 Co 11.23,25.] Pecam, porém os que profitem dar ambas as espécies aos que querem fazer uso desse arbítrio. A culpa não está nos leigos, mas nos sacerdotes. O sacramento não é propriedade dos sacerdotes, mas de todos. Os sacerdotes não são senhores, mas ministros. Devem dar ambas as espécies aos que as pedem e quantas vezes as pedirem. Se tiram dos leigos esse direito e se o negam por força, são tiranos. [...] Portanto, não faço isso para que ambas as

Hoornaert escreve: “Através da ‘sacramentalização’ os cristãos se tornam cativos de um sistema dentro do qual não conseguem viver a liberdade cristã, enquanto fora dele são considerados heréticos, sujeitos à perseguição inclusive pelo ‘braço secular’. O cristianismo, dividido entre clérigos e leigos, está pois diante de um impasse criado pela propriedade privada sobre os sacramentos e sua administração nas mãos do clero. O povo, por sua vez, precisa dos sacramentos para a salvação, precisa submeter-se, sem, contudo, consentir com o mal.”. HOORNAERT, E., *Martim Lutero, um Teólogo que Pensa a Partir do Povo*, p.11.

³²⁶ DREHER, M. N., *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*, v.2, p.342.

³²⁷ Lutero cita Cipriano e Donato, faz referência à igreja cristã grega e cita o Concílio da Basílica, além da crise com os boêmios.

³²⁸ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.352. Na verdade, Lutero condenou a postura intransigente e bélica dos boêmios. “Os boêmios estavam corretos em pedir pelo sacramento completo. Estavam errados em insistir nisto até o ponto de fazer guerra”. A insurreição era equivocada, mas não poderiam ser considerados hereges por querer o cálice. Lutero entendia que nem os clérigos deveriam forçar a questão, nem o povo. Ele “conservadoramente e pastoralmente aconselha a ter muita paciência até a prática ser mudada”, paciência “até que o povo seja instruído e demonstre estar pronto para a mudança”. ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.27-28. O tom pastoral de Lutero perpassa o escrito *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, de 1519, também pode ser encontrado em *Do Cativo Babilônico da Igreja*, mas vai realmente poder ser apreciado quando redige *Missa Latina* (1523) e *Missa Alemã* (1526).

³²⁹ Conforme mencionamos na seção anterior.

³³⁰ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.351.

³³¹ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.351.

³³² LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.352.

espécies sejam tomadas pela força, como se fôssemos obrigados a tanto pela necessidade de um preceito. [...] Quero apenas uma coisa: que ninguém justifique a tirania romana, como se houvesse agido corretamente ao proibir uma espécie aos leigos. [...] parecia-me bom que esse cativo desaparecesse por um estatuto de um concílio geral, e se nos devolvesse, [...] aquela liberdade cristã, e se deixasse a cada qual seu arbítrio de pedir e usar, como ocorre no Batismo e na Penitência.³³³

Como se pode depreender da citação, amarrada à requisição de ambas as espécies do sinal sacramental, está embutida a crítica ao papel exercido pelos sacerdotes na ação litúrgica. Lutero reserva uma crítica ríspida para a classe da qual fazia parte, bem como para todo o sistema pastoral disponibilizado pela igreja para atender espiritualmente ao povo. Sua preocupação primordial era com tornar acessível o evangelho para as consciências afligidas. O propósito do ministério pastoral não era distrair ou iludir a comunidade quer através de uma mensagem, quer através de rituais, mas proclamar-lhe as boas notícias do perdão de Jesus. Certamente os sacerdotes, através da pregação da Palavra e da administração dos sacramentos, tinham uma vocação divina e uma função eclesial legítimas no sustento da fé. Apesar de já haver defendido a doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes³³⁴ na publicação anterior, Lutero não opera em categorias que rejeitam ou reduzem o ministério sacerdotal. Mas defende um ajuste menos clericalista e, muito especialmente, um serviço que seja realizado na fé e para o alimento da fé.³³⁵

O segundo cativo em que se encontraria a Ceia do Senhor seria mais “suportável”, nas palavras do próprio reformador alemão. A relativa menor gravidade se daria ao fato de tratar-se de um assunto supostamente relativo à consciência. Lutero se refere à doutrina da *transubstanciação*. Na primeira publicação de 1520, Lutero já havia se referido ao mistério da união entre os elementos eucarísticos com o corpo e o sangue de Cristo através de um vocabulário distinto daquele comumente empregado quando se

³³³ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.354-355.

³³⁴ LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.268-269. Veremos mais sobre este ponto no próximo capítulo.

³³⁵ Escreve Rosin: “No *Cativo Babilônico da Igreja* Lutero comenta que os sacerdotes têm o monopólio sobre o conforto e a certeza que deve sobrevir às pessoas, pois, tudo depende do sacrifício deles, por eles serem tão gentis a ponto de fazer a obra e permitir que as pessoas entrem para assistir. Claro, a missa acontecia, com ou sem pessoas. Quando estávamos lá na Idade Média, havia uma vantagem, em certo sentido, para a ênfase no sacerdote e no sacrifício: ela focalizava atenção e pretendia dar às pessoas confiança e mostrar a elas onde buscar a salvação. Mas, então, elas eram para olhar para a Igreja em seu sentido institucional, para o que ela faz ou tem, não para aquelas coisas – Palavra e Sacramento – que na verdade criam a Igreja e que são o verdadeiro foco para Lutero. Mas boas intenções à parte, o fato era que, como Lutero deixou claro, a Palavra define o Sacramento de forma diferente. O testamento deixa claro que não é um sacrifício feito, mas uma promessa dada. O testamento deixa claro como ele é para ser usado: é para ser distribuído e recebido na fé. Há muito aqui para dar confiança”. ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.26-27.

parte da premissa dogmática da transubstanciação. Lutero escrevera que o corpo e o sangue de Cristo estão *sob* o pão e o vinho.³³⁶ Porém não avançou nessa polêmica. Agora havia chegado a hora. Se antes havia sido hesitante ou indefinido, no tratado *Do Cativo Babilônico da Igreja* se declarará “wyclifista”,³³⁷ disposto a ser chamado de herege, e se afastará definitivamente do dogma da *transubstanciação*.

As justificativas alegadas por Lutero começam por uma análise sucinta do debate no período da escolástica, onde relembra o comentário de Pedro d’Ailly às *Sentenças* de Pedro Lombardo e onde questiona a falta de embasamento escriturístico e o excesso de dialética e filosofia aristotélica no raciocínio e na formulação de Tomás de Aquino, referencial teórico instrumental para o artigo de fé na teologia católica.³³⁸ Qualquer assunto da Eucaristia, como de toda a teologia, deveria ser respaldado pelo critério da Palavra, acima do critério da razão.³³⁹ Na sua desaprovação da *transubstanciação*,³⁴⁰

³³⁶ LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.260. Com esta linguagem, Lutero parece seguir o entendimento denominado de *consustanciação*, já proposto por Occam (Nominalismo). No entanto, nos parece fazer mais justiça ao seu posicionamento se dissemos que a teologia eucarística luterana não reconhece nenhum conceito ou linguagem que dê conta de explicar em termos e lógica filosóficos o mistério da presença real do corpo e sangue de Cristo presentes no pão e no vinho da Santa Ceia. Sobre este debate, para maiores informações, aludo a nota de rodapé 396 contida em FÓRMULA DE CONCÓRDIA, p.643: “Em sua *Historia Sacramentaria* de 1598 (p.359), o teólogo reformado Rodolfo Hospiniano cita essas locuções (*sub pane, cum pane, in pane,*) num contexto em que afirma que Lutero aceitou a consustanciação. Segundo Hospiniano, a fórmula luterana *in, sub, cum pane* não se distingue da *coexistentia substantiae panis et corporis* [coexistência das substâncias do pão e do corpo] de Guilherme de Occam. Sobre a rejeição da consustanciação pelos luteranos, veja, por exemplo, Abraão Calov, *Systema Locorum Theologicorum*, vol. IX, p.307. Apresentamos o texto de Calov unicamente em tradução ao português: ‘Sustentamos que o corpo e o sangue de Cristo estão presentes na Ceia não, certamente, por *metasias* ou transmutação substancial, como querem os papistas, nem por *sinousia* ou consustanciação, que nos atribuem, caluniosamente, os calvinistas; nem por inclusão local isto é, por impanação, como a carne está no pastel, e por invinação, conforme se acostumaram a incriminar; nem por maneira de descida do céu e da destra de deus, seguida, então, por outro lado, de ascensão ao céu e à destra do Pai’. A. Gräbner (*Theological Quarterly*, janeiro de 1901) rejeita o termo ‘consustanciação’ por entendê-lo no sentido de união de duas substâncias de que resulte uma terceira. O autor fala em confusão de pão e corpo numa nova substância por um ‘eutiquianismo sacramental’ (segundo a heresia monofisita de Êtíques, as duas naturezas de Cristo não são impermistas, confundindo-se, ao contrário, numa só). O termo ‘consustanciação’ não aparece em Lutero nem nas Confissões Luteranas.”

³³⁷ Adepto de João Wyclif (1320-1384), que combatera a doutrina da transubstanciação. Conforme nota 59, página 355, em LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*.

³³⁸ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.355-356.

³³⁹ Lutero não era cético do valor da razão na argumentação teológica. Acreditava nela e dela fazia uso com frequência. Apenas a considerava uma serva da fé ou, melhor, uma serva da Revelação. Explica Rosin: “Em Worms em 1521, Lutero declarou que ‘a menos que eu seja convencido pela Escritura ou razão evidente, eu não posso e não irei me retratar, e a minha consciência é cativa da Palavra de Deus’. Escritura e razão manifesta não são dois padrões, mas, na verdade, um que é estendido. *Ratio evidens* não é razão independente, mas, a ‘razão evidente’ ou ‘razão manifesta’ é informada pela Palavra, instruída e moldada pela Palavra. Tal razão faz julgamentos baseados na Palavra de Deus. E quando não há Palavra para moldar, então a razão deixa as coisas do jeito que estão, ao menos em termos de falar de uma maneira definitiva e autorizada.” ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.31. Para apreciações sobre a visão de Lutero sobre a razão: ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.80-87; EBELING, G., *Fides occidit rationem*. p.181-222; GROSSHANS, H.-P., *Fé e razão segundo Lutero*, p.197-209; KADAI, H. O., *Luther’s Theology of the Cross*, p.230-265; LUTERO, M., *Debate sobre a teologia*

Lutero também apela para o lastro crítico deixado por Wyclif e, imperfeitamente,³⁴¹ aduz a fé professada pela igreja em seus primeiros 1200 anos de história. No entanto, o próprio Lutero dirá que seu principal argumento reside no texto bíblico, que deve ser conservado, tanto quanto possível, em seu mais simples significado.³⁴² Boa parte de seu raciocínio será destinado à exegese dos textos, fazendo uso de recursos lingüísticos do hebraico e do grego, valendo-se de seu conhecimento como *bibliista*. Para concluir, Lutero também investirá algumas linhas discutindo os argumentos racionais sistemáticos que a igreja propunha, na apropriação dos conceitos de *substância* e *acidente*.³⁴³ Alicerçado na cristologia, muito especialmente na doutrina da encarnação e

escolástica, p.13-20; PICH, R. H., *A razão é uma prostituta*.

³⁴⁰ Segundo Sasse, a grande objeção luterana relacionada à doutrina católica da *transubstanciação*, seria o questionamento da necessidade e a legalidade de se tentar explicar ou descrever filosoficamente um milagre que aparentemente resiste a todas as tentativas humanas de explicá-lo ou descrevê-lo. O perigo não estaria tanto no uso de palavras historicamente empregadas pela igreja para se referir ao mistério incompreensível da presença real, como “*conversio*” ou “*mutatio*”. O emprego destas palavras poderia apenas ser uma tentativa legítima de expressar em linguagem humana o milagre de que os elementos depois de consagrados são realmente o corpo e o sangue de Cristo. O perigo residiria mais no sentido de se apegar as palavras como um tipo de explicação do que acontece nesse milagre, explicação, diga-se de passagem, que requer outras explicações que muitas vezes não poderiam ser alcançadas. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.41,46. Althaus também interpreta Lutero na mesma linha, escrevendo que a rejeição luterana ao dogma da transubstanciação está relacionada ao fato de se confundir uma “teoria metafísica escolástica” com um “artigo de fé”, mas também lembra como Lutero entendeu que o dogma da transubstanciação contradiria a doutrina do próprio Evangelho, porque afirmaria a transformação de uma substância terrena em uma substância celestial (WA 6, 511; LW 36, 34). Lutero entendia que a presença real deveria ser entendida na exata analogia com a Cristologia, isto é, que a divindade habita pela encarnação na completa e não transformada natureza humana. Por isso não admitia se falar em transformação no sacramento. (WA 6, 511; LW 36, 35). ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.393, nota de rodapé n.2.

³⁴¹ Lutero afirma que “jamais em parte alguma os santos pais fizeram menção dessa transubstanciação (vocábulo portentoso e quimérico) até que a simulada filosofia de Aristóteles começou a grassar na Igreja, nestes últimos 300 anos”. LUTERO, M., *Do Cativoiro Babilônico da Igreja*, p.357. Conforme a nota 70, na mesma p.357: “A opinião de Lutero não tem fundamentação histórica. A doutrina da transubstanciação já foi definida no IV Concílio de Latrão, em 1215, sob o pontificado de Inocêncio III. O conceito ‘transubstanciação’ já pode ser encontrado antes de Tomás de Aquino, p. ex., em Alberto Magno, Alexandre de Hales e Guilherme de Paris”.

³⁴² LUTERO, M., *Do Cativoiro Babilônico da Igreja*, p.356-357. “Caso não formos forçados por circunstância manifesta, as palavras não devem ser entendidas fora da gramática nem de seu sentido próprio, para que não se dê ocasião a que os adversários escarnejem de toda a Escritura. Por esse motivo condenou-se Orígenes com toda razão, pois convertia em alegorias as árvores e tudo o quanto foi escrito a respeito do paraíso, sem preocupar-se com a linguagem gramatical [...]. O mesmo acontece aqui. Quando os evangelistas escrevem claramente que Cristo tomou o pão e o abençoou, e o Livro de Atos e o apóstolo Paulo posteriormente o designam de pão, é necessário que se entenda o verdadeiro pão e verdadeiro vinho, como também o verdadeiro cálice.” Entre a filosofia de Aristóteles e as palavras da Bíblia, Lutero não hesitará em recomendar que rejeitemos a curiosidade da especulação e nos atenhamos simplesmente às palavras de Cristo, “dispostos a ignorar o que ali acontece e contentes com que esteja ali presente o verdadeiro corpo de Cristo, em virtude de suas palavras”. Lutero pergunta: “Acaso é necessário compreender completamente os modos da ação divina?” LUTERO, M., *Do Cativoiro Babilônico da Igreja*, p.359.

³⁴³ “Os ‘acidentes’ são características externas, tais como forma, aparência, gosto. Segundo a doutrina católica romana a respeito da Eucaristia, os acidentes perduram quando ocorre a transubstanciação, enquanto que a substância, pão e vinho, deixa de existir.” Conforme nota 62, p.355. LUTERO, M., *Do Cativoiro Babilônico da Igreja*.

na relação entre as naturezas e comunicação dos atributos, ele escreve:

Portanto, como ocorre em Cristo [na sua encarnação], assim ocorre também no sacramento. Pois não é necessário que a natureza humana se transubstancie para que a divindade habite corporalmente nela, a fim de que se tenha a divindade sob os acidentes na natureza humana. Enquanto ambas as naturezas permanecem íntegras é que se diz com razão: “Este ser humano é Deus, e este Deus é ser humano.” Se a filosofia não o compreende, a fé em verdade o compreende. Maior é a autoridade da palavra de Deus que a capacidade de nossa razão. O mesmo acontece no sacramento: para que haja verdadeiro corpo e verdadeiro sangue não é necessário que se transubstancie o pão e o vinho, a fim de que tenhamos Cristo sob os acidentes. Ao contrário, permanecendo ambos o que são, é que é dito com razão: “Este pão é o meu corpo, e este vinho é meu sangue”, e vice versa.³⁴⁴

O terceiro e último cativo do sacramento do Altar, na obra *Do Cativo Babilônico da Igreja*, é o mais “ímpio”,³⁴⁵ nas palavras do próprio Lutero: a concepção teológica do sacrifício inserida na missa.³⁴⁶ Segundo ele, há um inexplicável silêncio na práxis da igreja relacionado à promessa de Cristo contida no sacramento que abre espaço para todo o “ativismo de obras”.³⁴⁷ E tal abuso traz consigo muitos outros, de modo que, ao fim e ao cabo, a fé é praticamente extinta e em seu lugar um sistema literalmente comercial de venda de cerimônias religiosas passa a ocupar o centro das atenções na práxis eclesial e na espiritualidade das pessoas. Lutero sabe que está aproximando-se de um assunto por demais complexo para ser avaliado, um que “talvez seja impossível de desarraigar”.³⁴⁸ Como este tema do sacrifício já fora abordado por

³⁴⁴ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.360.

³⁴⁵ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.360.

³⁴⁶ Para uma apreciação crítica católica da teologia de Lutero com respeito a eucaristia como sacrifício: GESTEIRA, Manuel. *Eucaristia: mistério de comunhão*, p.366-371. Sua conclusão é: “A teologia eucarística de Lutero é fruto de sua radical concentração cristológica, que retrai todo o mistério da salvação ao passado da vida e, sobretudo, da morte de Cristo, desvalorizando a presença e a ação do Senhor na história subsequente e, sobretudo, na Igreja, por seu Espírito e em virtude de sua ressurreição. Daqui se deriva uma desvalorização radical do sacrifício do sacrifício e da oblação da Igreja como corpo de Cristo, o qual é desacertado e negativo, ainda quando se acentue nobremente a função de Cristo como sacerdote”. (p.371). Para uma apreciação crítica de Lutero nesse assunto proposta pela própria teologia luterana: SCHMIDT-LAUBER, H.-C., *Eucaristia*, p.15-75.

³⁴⁷ DREHER, Martin. *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*. V.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.342.

³⁴⁸ “Abordo um assunto árduo e que talvez seja impossível de desarraigar. Apóia-se no uso de séculos e foi aprovado pelo consenso de todos. Arraiçou-se de tal maneira que seria necessário pôr de lado e modificar a maior parte dos livros hoje dominantes e quase todo o rosto da Igreja, e introduzir, ou melhor, restabelecer um gênero totalmente diferente de cerimônias.” LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.360-361. Especificamente sobre a perspectiva de enraizamento da doutrina da missa como boa obra e sacrifício, Lutero diz: “[Tal ideia] apoia-se no uso de séculos e foi aprovado pelo consenso de todos. Arraiçou-se de tal maneira que seria necessário pôr de lado e modificar a maior parte dos livros hoje difundidos e talvez todo o rosto da igreja e introduzir um gênero totalmente diferente de cerimônias, ou melhor dito, reduzi-las a seu estado primitivo.” (p.361). O padre e teólogo Eduardo Hoornaert, em seu artigo já citado (*Martim Lutero, um Teólogo que Pensa a Partir do Povo*), comenta sobre estes “livros hoje difundidos”, que são relatados ao longo do escrito por Lutero. Eram basicamente quatro: a *Summa Angelica*, a *Ecclesiastica Hierarchia*, a *Theologia Mistica*, e o *Rationale Divinorum*. Conferir em HOORNAERT, E., *Martim Lutero, um Teólogo que Pensa a Partir do Povo*, p.10-11.

Lutero no documento anterior, seus comentários neste serão apenas resumidos.

Lutero começa reivindicando a separação de “todas aquelas coisas que foram acrescentadas à sua [do Sacramento] instituição primitiva e simples pelo zelo e fervor humano”. Os olhos e a mente devem ser redirecionados de toda a pompa visível (vestes, ornamentos, cânticos, preces, órgãos, luzernas) para a própria palavra de Cristo,³⁴⁹ onde “residem a força, a natureza e toda a substância da missa. Tudo o mais são disposições humanas, acessórios da palavra de Cristo, podendo a missa existir e subsistir perfeitamente sem eles”.³⁵⁰ Lutero volta a articular o significado da Eucaristia ao redor do conceito evangélico de testamento.³⁵¹ Por tratar-se de um testamento, ou promessa do perdão de pecados feita por Deus, promessa esta confirmada pela morte de seu Filho, a aproximação correta ao sacramento não deve ser através de obra ou mérito algum, mas somente através da fé.³⁵² A relação entre promessa e fé é fundamental para Lutero, “pois sem a promessa nada se pode crer. Sem a fé, porém, é inútil a promessa, a qual é fortalecida e cumprida pela fé”.³⁵³ Outra vez ele lembrará que onde a fé é mal-nutrida, ali surge em seu lugar as obras e as tradições das obras, deixando claro o coração de sua crítica: a transformação da missa em boa obra (*opus operatum*). Lutero admite e enaltece as boas obras que são consequências da missa, como por exemplo, as orações que são oferecidas uns pelos outros, dentro e fora da celebração litúrgica. Apenas pede que se discirna entre o sacramento e as boas obras decorrentes do sacramento (como as orações), “pois a missa não se cumpre orando, mas somente crendo”.³⁵⁴

³⁴⁹ Lutero acreditava que o fato das palavras da consagração dos elementos serem proferidas em voz baixa na missa (*submissa voce*) era um desserviço ao Evangelho e aos fiéis, causando muitos problemas no entendimento do que significava o sacramento. “[...] o que deploramos nesse cativo é que hoje se procura, com toda a solícitude, que nenhum leigo ouça aquelas palavras de Cristo, como se fossem demasiadamente sagradas para serem entregues ao povo. Pois somos tão loucos e nos arrogamos unicamente a nós, os sacerdotes, as palavras da consagração, as quais têm que ser proferidas secretamente, e, não obstante, de tal maneira que nem sequer são de proveito para nós, já que nem mesmo nós as consideramos promessas ou testamento para alimentar a fé”. LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.364-365.

³⁵⁰ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.361.

³⁵¹ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.362. Reforçar que o sacramento do altar é o testamento (promessa do perdão de pecados) que Cristo deixou para ser distribuído aos fiéis não é um exercício vão para Lutero, mas merecedor de ser inculcado no íntimo do ser.

³⁵² “Disso vêes que, para celebrar dignamente a missa, não se exige outra coisa senão a fé que se baseie fielmente nessa promessa, que creia que Cristo é veraz nessas suas palavras e que não duvide que lhe tenham sido conferidos esses bens imensos. Essa fé é seguida depois, espontaneamente, por um dulcíssimo afeto do coração, pelo qual o espírito do ser humano é dilatado e fortalecido (essa é a caridade dada pelo Espírito Santo na fé em Cristo) para que seja arrastado a Cristo, tão generoso e benigno testador, e surja um ser humano completamente outro e novo”. LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.364.

³⁵³ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.365.

³⁵⁴ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.370-371. “Contudo, qual dos sacerdotes sacrifica persuadido de que oferece somente orações? Todos imaginam que oferecem o próprio Cristo a Deus Pai

E então, fala de um segundo incômodo que o perturba neste ínterim: como o conceito de sacrifício havia interferido nas palavras do Cântico da Missa (“esses dons”, “esses presentes”, “esses santos sacrifícios”, “essa oblação”). Estas formulações litúrgicas, utilizadas no momento da ação cúlta, somadas a ditos dos santos pais apostólicos, estariam contribuindo para a conscientização de que a missa é um sacrifício meritório que se oferece a Deus.³⁵⁵ Lutero assumirá um posicionamento radical. Se a linguagem litúrgica obscurece o significado evangélico do sacramento, esta deve ser retirada, “a fim de não negar a palavra de Cristo, destruindo, ao mesmo tempo, a fé junto com a missa”. A perspectiva do sacrifício de louvor, seja ele relacionado às coletas ou às orações, deveria ser preservada, salvaguardando os testemunhos bíblicos e patrísticos, mas vocábulos como “sacrifício” ou “oblação” seriam mais bem empregados se relacionados com as próprias coletas e não com o sacramento em si.³⁵⁶ Anos mais tarde, Lutero poderá ser observado em ação na confecção de um protótipo que ilustra sua proposta reformista no campo da celebração litúrgica, quando publica duas ordens (uma latina, em 1523, e outra alemã, em 1526) para servir de revisão teológica do culto e paradigma para celebrações cúlta isentas dos erros teológicos que ele condenava.³⁵⁷ Tais ordens litúrgicas não fazem parte, tecnicamente, do repertório de

como hósta suficiente e que realizam uma boa obra para todos aqueles aos quais propõem que lhes seja útil. Pois confiam na obra efetuada, o que não atribuem à oração. Crescendo assim paulatinamente o erro, atribuíram ao sacramento o que é da oração e ofereceram a Deus o que devem receber como benefício”.

³⁵⁵ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.371-372.

³⁵⁶ LUTERO, M., *Do Cativo Babilônico da Igreja*, p.372-373. “Por isso devem tomar cuidado os sacerdotes que oferecem o sacrifício [da missa] [...]. Primeiro, dirijam as palavras do cânone maior e menor com as coletas – que, com demasiada evidência, soam a sacrifício – não ao sacramento, mas ou ao próprio pão e vinho que vão consagrar ou a suas orações. Pois o pão e o vinho são oferecidos, em primeiro lugar, para a bênção, com o objetivo de serem santificados pela palavra e pela oração. Mas, depois de terem sido abençoados e consagrados, já não são oferecidos, mas recebidos de Deus como um presente. E nesse assunto [o sacerdote] tenha presente que o Evangelho deve ser proferido a todos os cânones e coletas compostos por seres humanos. Como ouviste, o Evangelho não permite que a missa seja sacrifício”.

³⁵⁷ Sobre a crítica de Lutero ao culto de sua época, seguem-se observações de dois teólogos católicos colhidas na tese de R.R. Martini (*Eucaristia e Conflitos Comunitários*): “R. Avila, *Implicaciones sociopolíticas de la Eucaristia*, apresenta o extrato de ‘uma carta de Paris de Grassi de fecha 11 de Marzo de 1516, dirigida a León X’. Essa carta revela que, se os segredos do culto e das cerimônias fossem tornados públicos, essas cerimônias perderiam seu prestígio. A carta diz que o culto se tornara um cerimonial esotérico e mágico, com o propósito de assegurar o poder da hierarquia (p.87-88)”. (p.276, nota 456). Já para S. Marsili (*A Liturgia, momento histórico de salvação*, in: B. NEUNHEUSER et alli, *A Liturgia, momento histórico de salvação*), “a liturgia da Idade Média foi ‘culto externo e um fato clerical do qual o povo devia manter-se distante’ [...] e que isto continuou posteriormente, mesmo depois de Trento”. (p.85) (p.276, nota 455). Apontando “os abusos que tomaram conta do culto cristão durante a idade média, bem como os desvirtuamentos que isso causou”, Marsili cita: o cerimonial (p.69), a mentalidade jurídica que regeu a liturgia (p.70), o distanciamento entre liturgia e povo (p.71). “Liturgia”, que na origem do cristianismo era o verdadeiro culto espiritual, pelo qual os cristãos chegaram a oferecer o próprio corpo (p.52), fora tomada pela magia. (p.72) (p.229, nota 196). Por tudo isso, “S. Marsili admite a autenticidade da tentativa da Reforma de, nesse contexto, também reformar a liturgia, visando

escritos que poderiam ser caracterizados como debate com a teologia católica, por tratarem-se mais de publicações de cunho reformista e organizacional, elaborações propositivas para orientar as celebrações cúltricas que estavam sendo realizadas em territórios aderentes à Reforma. Ainda assim, por trazerem informações preciosas concernentes à teologia eucarística de Lutero e pelo aspecto litúrgico desta pesquisa, merecem uma rápida deferência.

Hermann Sasse comparou a importância de Tomás de Aquino na teologia eucarística para a Igreja Católica Romana com a de Lutero para o movimento da Reforma. No comparativo, ele escreveu que “como Aquino, e como todo grande teólogo, Lutero foi simultaneamente dogmático e liturgista”.³⁵⁸ Existe um debate em círculos luteranos e não luteranos sobre a dimensão desta teologia litúrgica de Lutero.³⁵⁹ Há quem relativize esta faceta luterana, e há quem considere o empreendimento a maior mudança no campo litúrgico na história do cristianismo desde Constantino.³⁶⁰ O que certamente se pode afirmar com Sasse é como a obra exegética e sistemática de Lutero relacionada à Santa Ceia “está ligada inseparavelmente à antiga missa luterana que ele criou, a liturgia da Santa Comunhão, que legou à Igreja Luterana como herança inestimável”.³⁶¹ Vê-se cristalinamente a teologia desenvolvida pelo reformador nas suas orientações e proposições culturais. Também se pode afirmar com segurança como Lutero foi o mais conservador dentre os reformadores da época, preservando a herança católica tanto quanto lhe pareceu possível.³⁶² Isso se percebe tanto na cautela da

transformar o quadro reinante. Reitera, porém, que o ‘movimento protestante’ não logrou êxito nesta área”. (p.82-83). (p.276). A estas observações, acrescentamos a do teólogo José Aldazábal: “A contestação dos reformadores — compartilhada por muitos católicos já antes deles — estava justificada no que se refere ao estado das celebrações do tempo: a pouquíssima participação dos fieis na comunhão, a superstição, a avareza, o comércio descarado com a repetição de missas e estipêndios, a multiplicação de missas ‘devocionais’ pelos vivos ou pelos defuntos, sobretudo por parte dos chamados ‘sacerdotes altaristas’, as ‘missas privadas’ (também eram chamadas assim aquelas nas quais só o sacerdote comunga), as ‘missas secas’ (várias celebrações da palavra com um único cânon), as explicações alegóricas, a excessiva ênfase no culto e o descuido da celebração, má pastoral”. Aldazábal, por outro lado, também faz a ressalva de a “reforma destes aspectos, razoáveis e pedidos por muitos”, foi impedida, porque as “motivações e o tom das exigências não foram felizes”. ALDAZÁBAL, J., *A Eucaristia*, p. 192, 195.

³⁵⁸ SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.70.

³⁵⁹ Por exemplo: CASSESSE, M., *Martin Lutero e La Sua Riforma Liturgica: Il percorso storico-teologico di un culto rinnovato. Quaderni di Studi Ecumenici* 35. Venezia: Pazzini, 2017.

³⁶⁰ CORNEHL, O., *Gottesdienst VIII*. In: *Theologische Realenzyklopaedie*. 14. Berlin: De Gruyter, 1985, p.54-85. Citado por CASSESSE, M., *Martin Lutero e la sua Riforma Liturgica*, p.7.

³⁶¹ SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.70. “Jamais se deveria esquecer o que a missa evangélica na língua materna significou para os cristãos acostumados à celebração do sacramento em língua estrangeira, não possuindo nem mesmo tradução do texto sagrado em suas mãos, como têm os católicos hoje.”

³⁶² Escreve Martini: “Lutero nunca pretendeu apresentar uma ordem de culto *sua*, totalmente nova, desconsiderando aquela que a Igreja conhecia e usava, que ele mesmo seguiu com absoluto rigor ao ser ordenado sacerdote. Admitiu que ‘o culto como está em uso tem sua genuína origem cristã’ [M.

aplicação de algumas convicções renovadoras que significavam abandonar doutrina e prática católica vigente,³⁶³ como na manutenção de grande parte da liturgia do culto vigente. Ainda assim, onde Lutero entendeu que havia necessidade de reestruturar, as mudanças foram eventualmente promovidas.

Joachim H. Fischer bem recorda como as reformas litúrgicas em Wittenberg e adjacências iniciaram de forma tumultuada no final de 1521 e início de 1522, quando Lutero, proscrito pelo imperador Carlos V, vivia escondido em Wartburgo.³⁶⁴ Em março de 1522, Lutero retorna para a cidade a fim de tentar restabelecer a ordem. Entendia que a promoção das reformas deveria ser liderada com princípios condizentes com o Evangelho, o que ele assente fazer ao longo do ano seguinte.³⁶⁵ Não houve, inicialmente, alterações significativas. Lutero “não ousou inovar apressadamente, como os mais afoitos haviam feito no início de 1522”.³⁶⁶ Gradual e pedagogicamente, na medida em que havia maior esclarecimento proporcionado pela instrução do povo, para não ofender nem escandalizar as consciências, as alterações foram sendo implementadas.³⁶⁷ Não abordaremos todas, mas apenas o componente eucarístico.³⁶⁸

No começo de 1523 Lutero escreve, a pedido da comunidade da cidade de Leisnig, o primeiro e mais sucinto de três escritos que “traz conselhos de como aplicar as propostas da Reforma à vida de fé e espiritualidade da comunidade cristã local no âmbito do culto e da liturgia”.³⁶⁹ *A Ordem do Culto na Comunidade*.³⁷⁰ Ao longo do

LUTHER, *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine*, p.35, 1-2]. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.232.

³⁶³ Sasse menciona esta lentidão no desenvolvimento de Lutero e fala que em certos casos, faltou ao reformador alemão até mesmo uma maior decisão e coerência. SASSE, H., *Isto é o Meu Corpo*, p.73.

³⁶⁴ FISCHER, J. M., *Sacramentos: Introdução ao Assunto*. Obras Seleccionadas, v.7, p.209. Alguns correligionários de Lutero, como Andreas Karlstadt, impacientes com a suposta demora de Lutero em liderar uma reforma litúrgica nos territórios adeptos do movimento da Reforma, se precipitaram e deram início a um movimento radical de modificação abrupta do culto. Estas inovações causaram distúrbio religioso e social em Wittenberg, os quais não foram facilmente resolvidos, em que pese os debates e comissões envolvidos.

³⁶⁵ FISCHER, J. M., *Sacramentos: Introdução ao Assunto*. Obras Seleccionadas, v.7, p.209.

³⁶⁶ DREHER, M. N., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg: Introdução*. Obras Seleccionadas, v.7, p.155.

³⁶⁷ Segundo Martini, “Houve um princípio teológico e metodológico que norteou a ação de Lutero. Foi a pregação do evangelho da graça. Ele creu que o anúncio do evangelho desperta, transforma, mobiliza pessoas. Por isso, não concordou com o uso da coerção de pessoas. Negou-se a impor alguma coisa pela lei. Entendeu que a lei somente prende as consciências. [...] Lutero insistiu exaustivamente na não utilização do método da imposição para realizar o que o evangelho ensina. Essa tolerância, porém, teve limites. Em 1523, na *Formula Missae*, concluiu que chegara a hora de ministrar as duas espécies (pão e cálice). Em dezembro de 1525, decidiu adotar a *Missa e ordem do culto alemão* em Wittenberg. Como entender esta postura? Na verdade, Lutero prezou o princípio de *Eclesiastes*, para o qual tudo tem o seu tempo (3.1)”. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.274-275.

³⁶⁸ Para uma apreciação específica do elemento eucarístico nas reformas litúrgicas promovidas por Lutero: SCHMIDT LAUBER, H.-C., *A eucaristia*, p.39-46.

³⁶⁹ RIETH, R. W., *A Ordem do Culto na Comunidade: Introdução*, p.65. DREHER, M. N., *Culto:*

ano, Lutero pregou contra a festa de Corpus Christi e pediu que não se guardassem hóstias consagradas para a comunhão dos enfermos (elas deveriam ser consagradas à medida que houvesse necessidade). Além disso, foi da admoestação para a resolução que se celebrasse a comunhão sob ambas as espécies e anunciou que apenas deveriam participar da Comunhão aqueles que estivessem em condições de prestar contas de sua fé.³⁷¹ Em dezembro, finalmente, entrega seu primeiro documento de Ordem Litúrgica: *O Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg (Formula Missae)*, ou Missa Latina.³⁷²

Dreher alega, na companhia de outros teólogos,³⁷³ que Lutero não teve o interesse de eliminar a missa tal qual era celebrada na época e no contexto da Cristandade ocidental. Não teria havido uma nova proposta litúrgica, mas uma reestruturação.³⁷⁴ Partindo do princípio da justificação pela graça e fé, já referido neste capítulo, Lutero distingue em sua análise da missa romana três grupos de partes litúrgicas: uma parte deveria ser eliminada, outra deveria ser tolerada e a terceira, deveria ser aceita sem restrições.³⁷⁵ No tocante à Ceia do Senhor, tônica do escrito, observa-se: [a] críticas substanciais e a proposta de supressão de boa parte do “Cânone da Missa”, especialmente das partes orais,³⁷⁶ gestuais³⁷⁷ e estéticas³⁷⁸ que estivessem supostamente

Introdução ao Assunto, p.153.

³⁷⁰ Do ponto de vista do componente eucarístico, não há muitas alterações neste escrito. A comunhão sob duas espécies ainda não é proposta no texto, apesar de já estar sendo autorizada nas pregações de Lutero, quando houvesse o pedido expresso dos comungantes. Destacam-se: [a] em primeiro lugar, a defesa para que a Palavra de Deus, e não mais o sacramento do Altar, tivesse a primazia e fosse a ação litúrgica fundamental da celebração (“Podemos dispensar a tudo, menos a Palavra, e nada melhor do que promover a Palavra.” LUTERO, M., *A Ordem de Culto na Comunidade*, p.69. Este será um princípio característico do movimento de Reforma Luterana. [b] E, em segundo lugar, a proposta de abolição das missas diárias.

³⁷¹ DREHER, M. N., *Culto: Introdução ao Assunto*, v.7, p.153-154.

³⁷² Neste primeiro modelo, coerente ao seu juízo mais cauteloso, Lutero ainda não faz uso, apesar das solicitações, da língua no vernáculo. Lutero dedica o escrito ao Pastor da igreja de Zwickau, Nicolau Hausmann.

³⁷³ Conforme: ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.438. Adam entende que a reforma litúrgica de Lutero era conservadora na forma, mas profunda no que tange ao conteúdo e significado. Sobre esta perspectiva conservadora e crítica da abordagem de Lutero na reforma litúrgica: LATHROP, G. W., *O culto no contexto luterano*, p.220: “A abordagem [luterana] do culto sempre foi marcada pela pronta recepção da grande tradição litúrgica cristã e, conjugadamente, de igual modo por certas tendências conservadoras na prática local concreta. Ao mesmo tempo, porém, também pertence à abordagem luterana uma crítica vigilante da tradição e a disposição de reordenar seus elementos, de descartá-los ou acentuá-los de modo diferente, sempre que a ‘clareza do Evangelho’ de Jesus Cristo na celebração comunitária parecia exigir-lo.”

³⁷⁴ “Nem agora nem jamais foi nossa intenção abolir totalmente todo o culto a Deus, mas apenas purificar novamente esse que está em uso, mas que está viciado pelos piores acréscimos, e mostrar o uso evangélico”. LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.157.

³⁷⁵ DREHER, M. N., *Culto: Introdução ao Assunto*, p.155.

³⁷⁶ Por exemplo, Lutero propõe trocar a *Complenda* ou coleta final (“Que a lembrança desse meu grato serviço te agrade, ó Santa Trindade; e concede que o sacrifício que eu, embora indigno, ofereci perante tua majestade, seja agradável a ti que, por tua misericórdia, seja uma propiciação por mim e por todos aqueles pelos quais eu o ofereci. Por meio de Cristo nosso Senhor. Amém.”), que soaria bastante a

associadas com o caráter sacrificial de ares meritórios da missa, para uma liturgia eucarística mais concisa, em que se valorizasse a pronúncia audível das palavras da instituição;³⁷⁹ [b] um convite à consideração de que se realizasse a comunhão da mesa do Senhor em separado, tal como o costume da Igreja Antiga;³⁸⁰ [c] a permissão para que se mantenha o costume de misturar vinho e água;³⁸¹ [d] a determinação do comungar em duas espécies, dando liberdade para a forma e a ordem que se abençoasse e distribuísse o pão e o cálice;³⁸² [e] o veto às missas privadas, a não ser que haja necessidade espiritual pontual;³⁸³ [f] o auto-preparo do utente e o exame pastoral de

sacrifício, por uma oração onde a obra de Cristo *pro nobis* fosse mais enaltecida. Lutero cita duas: [a] “O que recebemos com nossos lábios, Senhor, recebemos de mentes puras. E que essa dádiva temporal se torne para nós um remédio eterno”; [b] “Teu corpo, Senhor, que recebemos, penetre em nosso interior; concede que nenhuma mancha de pecado permaneça em nós, aos quais esse puro e santo Sacramento fortaleceu...”. Outra proposta de mudança que Lutero sugeriu, relacionada com o momento pós-comunhão e envio da celebração, é intrigante e será abordada ainda nesta tese. Antecipadamente, citamos: “No lugar do *ite missa* [a última declaração do cânone romano, podendo ser traduzido por ‘Ide, a missa terminou’], recite-se o *Benedicamus domino*, acrescentando (onde e quando quiser) o Aleluia em suas melodias próprias.” LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.164-165.

³⁷⁷ Ainda que em respeito ao sentimento religioso, profundamente arraigado na espiritualidade da Idade Média, Lutero sugira que se mantenha a elevação do pão e do cálice, conforme rito antigo. LUTERO, M., *Missa Alemã e Ordem de Culto*, p.184.

³⁷⁸ Via de regra, suas sugestões estéticas em termos de vestes, rubricas e espaços litúrgicos, são discretas. Por vezes, algum detalhe mais relevante, como no caso da posição do celebrante, proposição apresentada na *Missa Alemã*, apresentada a seguir: “Aqui continuamos a utilizar as vestes litúrgicas, o altar e as velas, até acabarem, ou até que queiramos fazer uma modificação; entretanto, quem quiser proceder de outra maneira nesse ponto, não nos opomos. Porém, na missa genuína, exclusivamente entre cristãos, o altar não deveria permanecer da forma atual, e o sacerdote deveria voltar-se sempre para o povo como, sem dúvida, Cristo fez na Ceia. Bem, isso pode esperar para o tempo oportuno.” LUTERO, M., *Missa Alemã e Ordem de Culto*, p.184.

³⁷⁹ LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.158-159. Sobre a ênfase nas palavras da instituição, reflete Martini: “Lutero colocou o peso da liturgia da ceia do Senhor nas palavras da instituição. Em princípio, rejeitou a Oração Eucarística. Nem por isso, porém, do ponto de vista da Reforma, a liturgia da ceia do Senhor precisa ficar reduzida às palavras de instituição e à comunhão. Por quê? Primeiro, porque Lutero preservou da Oração Eucarística a saudação, o prefácio e o *sanctus*. Segundo, porque, de acordo com Schmidt-Lauber, ele manteve o ambiente da celebração em si. Pão e vinho são recebidos e postos na mesa. Sobre eles fala-se a oração de agradecimento. O pão é partido. Pão e vinho são distribuídos. Neste sentido, a Reforma foi fiel às palavras de Cristo. Ele não disse ‘falem tais palavras’, mas ‘façam isto em memória de mim’ [H.-C. SCHMIDT-LAUBER, *Die Eucharistie*, in ID., K.-H. BIERITZ (Hg.), *Handbuch der Liturgik*, p.230]. Portanto, não está correta de todo a afirmação de Stählin quando diz que a intervenção de Lutero no culto levou à perda definitiva daquela grandiosa visão eucarística do evento da salvação [R. STÄHLIN, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, p.60]. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.239.

³⁸⁰ LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.158-159.

³⁸¹ LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.162.

³⁸² LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.165, 169. “A respeito disso digo o seguinte: Visto que agora o Evangelho foi inculcado entre nós por dois anos inteiros, chega de complacência e consideração com a fraqueza. De agora em diante, é preciso agir conforme as palavras de Paulo: ‘Se alguém o ignorar, que o ignore’ [1 Co 14.38]. [...] Por isso, simplesmente devem ser solicitadas e ministradas as duas espécies, de acordo com a instituição de Cristo.” (p.169).

³⁸³ LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.166-167. Lutero chama de “contra-senso” ministrar a Comunhão, pública por natureza, onde não há hóspedes para comer e recebê-la.

admissão da Ceia;³⁸⁴[g] a localização dos comungantes num lugar separado, para que sejam vistos e reconhecidos na assembleia, tanto pelos que comungam como pelos que não comungam, pois sua participação na Ceia seria parte da confissão de fé perante Deus e perante todos;³⁸⁵ e [h] a liberdade de escolha quanto à confissão privada antes da Ceia.³⁸⁶ Em termos de ordem específica para a celebração eucarística, sua proposta de rito ficou assim constituída: [a] “paráfrase” do Pai-Nosso ou da “exortação” aos que participam do sacramento; [b] pão e vinho são preparados “para a bênção”; [c] a saudação; [d] o prefácio; [e] as palavras da instituição; [f] o *sanctus* com [g] a elevação; [h] o Pai-Nosso; [i] o gesto da paz; [j] o *Agnus Dei*; [l] a comunhão; [m] a oração de agradecimento e [n] a bênção.³⁸⁷

Estas são as proposições de reforma litúrgica concernentes à Eucaristia contidas no Formulário da Missa. Todas elas (e as demais propostas gerais) estão impregnadas pela interpretação de que, segundo a história da Igreja primitiva (e também do exemplo neotestamentário), seria possível insistir no espírito evangélico e na liberdade de se

³⁸⁴ LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.167-168. “Aqui, porém, deve-se observar o mesmo rito que se observa no Batismo, ou seja, que o pastor seja previamente informado quem quer comungar, e esses devem solicitar que lhes seja ministrada a Ceia do Senhor, a fim de saber seus nomes e conhecer sua vida. Depois, não admita os solicitantes se não souberem dar a razão de sua fé, e se, quando perguntados, não souberem responder se entendem o que é a Ceia do Senhor, para que serve e para que fim a querem tomar. Em outras palavras, se sabem recitar de memória as palavras de instituição e explicar que vêm porque são atormentados pela consciência do pecado, pelo medo da morte ou outro mal, como tentação da carne, do mundo, do diabo, e que têm fome e sede de receber a Palavra e o sinal da graça e da salvação do próprio Senhor através do ministério do pastor [...]. Pois com essa prática queremos evitar que acorram à Ceia do Senhor dignos e indignos, como o vemos acontecer na Igreja romana até hoje, onde as pessoas nada mais procuram que comungar. Da fé, da consolação e todo o proveito e fruto da Ceia sequer se faz menção nem deles se cogita. [...] Depois, se o pastor constata que eles entendem todas essas coisas, também observará se a vida e os costumes comprovam essa fé e compreensão, pois também satanás entende e pode dizer todas essas coisas. Ou seja, se perceber que alguém é fornicador, adúltero, ébrio, jogador, usurário, difamador, ou se é portador de qualquer outro vício manifesto, ele o deve excluir totalmente da Ceia, a não ser que ateste com argumento manifesto que mudou de vida. Pois aos que caem de vez em quando e se erguem de novo e se arrependem de seu lapso, de forma alguma se deve negar a Ceia; pelo contrário, é preciso saber que ela foi instituída justamente por causa deles, para que sejam refeitos e fortalecidos.”

³⁸⁵ LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.168.

³⁸⁶ LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.168.

³⁸⁷ Romeu M. Martini destaca quatro elementos essenciais nesta estrutura de Lutero que seriam determinantes para a compreensão de uma ordem de culto luterano para a Ceia do Senhor: a) A *paráfrase* ou *exortação* com o preparo dos elementos pão e cálice. Considerando o contexto da época, seria a parte que visava afirmar com clareza o significado e a finalidade da Santa Ceia, removendo todo e qualquer resquício do véu de dúvidas e enganos que, segundo a interpretação de Lutero, cobria a Ceia do Senhor; b) As *palavras da instituição*, acompanhadas de resquícios da Oração Eucarística. Como se viu, Lutero baniu partes do cânone que cheiravam a sacrifício, seja porque não conhecia sua origem, seja porque a considerou um dos elementos mais propícios para deturpar a Eucaristia, ao invés de exprimir com ela o que de fato deveria ser expresso (O Evangelho). Não obstante, além das palavras da instituição, manteve alguns fragmentos dessa oração e procurou resgatar seu espírito; c) o *gesto da paz*. O acento aqui está posto no anúncio do perdão (que vem) de Deus e na reconciliação — o perdão mútuo — entre os que comungam; d) A *comunhão*. Prova da importância que Lutero deu a ela está no fato de ele ter lembrado a passagem de 1 Co 11.25 (“depois de ceiar”) para defender a ideia de que seria melhor distribuir o pão “antes de se abençoar o cálice”. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.240-241.

reformatar a liturgia tantas vezes quanto for necessário: “em tudo isso é preciso ter cuidado para que não se transforme a liberdade em lei, ou que se considerem pecadoras as pessoas que procedem de outro modo”.³⁸⁸ Como bem disse Julio Cesar Adam em seu artigo sobre a Reforma da Missa de Lutero, “nem Lutero, nem a Reforma pretenderam ser esta norma canônica, normativa e conclusiva”.³⁸⁹ Apoiado neste preceito, nos atreveremos a sugerir, no capítulo final, propostas pastorais também para o âmbito litúrgico.

O último escrito de Lutero em termos de orientação de culto foi, também, o mais esperado: A Missa em língua alemã (*Missa Alemã e Ordem de Culto*), em 1526. Este nasceu dos muitos pedidos submetidos ao reformador, tanto da parte de teólogos, pastores e comunidades, como de líderes políticos, para um modelo de culto na língua do povo. Por algum tempo Lutero esquivou-se por não se sentir capaz, dada sua limitação nos conhecimentos poéticos e musicais. Não se satisfazia com uma mera tradução do Latim, por entender que o texto e a música deveriam funcionar, de fato, como um veículo a serviço da comunicação eficaz da Palavra. E ainda que Lutero não se perturbasse, *a priori*, com a pluralidade das ordens litúrgicas, a questão de alguma uniformidade foi se colocando como relevante, especialmente dentro dos diversos territórios e em favor do povo simples e da juventude. Foram as necessidades de edificação cristã (“promover a fé”) e alcance missionário (“conquistar pessoas para a fé”), para cristãos e não cristãos famintos de ouvir – e finalmente entender - o Evangelho, que convenceram Lutero da imprescindibilidade do uso da língua alemã.³⁹⁰

³⁸⁸ LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.165-166, 171. “Pois esses ritos [litúrgicos] devem destinar-se aos cristãos [...], que os observam espontaneamente e de coração, podendo mudá-las tantas vezes e como quiserem. Por essa razão não é o caso de alguém exigir ou estabelecer como lei qualquer forma compulsória nessa questão, para enredar e torturar as consciências. Por isso não encontramos nos antigos pais e nem na Igreja primitiva nenhum exemplo desse rito, somente na Igreja romana. E mesmo que tivessem sancionado alguma lei nesse assunto, ela não precisaria ser observada, porque essas coisas não podem nem devem ficar presas a leis. Além disso, mesmo que diferentes pessoas usem um rito diferente, um não deve julgar ou desprezar o outro e, sim, cada qual esteja firme em sua compreensão. Tenhamos todos os mesmos pensamentos e sentimentos, ainda que o modo de proceder seja diverso.” E ainda: “É por essa razão que as Escrituras nada prescrevem nessa matéria, mas concedem liberdade ao Espírito para atuar de acordo com sua própria compreensão, conforme as exigências do lugar, da época e das pessoas. Também os exemplos dos pais são desconhecidos em parte. Os que são conhecidos são tão variados que nada certo pode ser estabelecido, evidentemente porque também eles usaram a liberdade. (p.171). Lutero conclui o escrito reforçando este ponto e deixando o destinatário, Pastor Nicolau Hausmann, livre para seguir ou não sua proposta: “Se este modelo agradar a ti e a outros, podem segui-lo. Se não agradar, queremos, com prazer, dar lugar à unção, dispostos a aceitar de vós, ou de quem quer que seja, algo mais apropriado.”(p.172).

³⁸⁹ ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.436.

³⁹⁰ ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.445. “Isso, porém, está sendo feito principalmente por causa da gente simples e da juventude, que deve e precisa ser treinada e educada diariamente na Escritura e na Palavra de Deus, para que se habituem com a Escritura, saibam manuseá-la,

Esta preocupação pastoral e missionária merece ser prestigiada.

Em muitos aspectos, a *Missã Alemã* representa uma continuidade da sua *Missã Latina*. Seu valor, em termos de autoridade e obrigatoriedade, é relativizado por Lutero.³⁹¹ Sua natureza permanece conservadora. Outras vertentes protestantes ainda a consideraram demasiadamente “católica”. E o conteúdo, por sua vez, segue alinhado com as propostas da Missã Latina de 1523, já destacadas anteriormente. Por outro lado, numa perspectiva de originalidade, além do idioma nativo, novidade principal da Ordem, outro ponto de realce se encontra no entendimento dos três tipos de culto³⁹² que Lutero apresenta. Ele preserva a missã em latim,³⁹³ defende a utilidade da missã na língua do povo³⁹⁴ e imagina ainda a possibilidade de uma terceira via, que seria a

sejam versados e instruídos nela, para que saibam defender sua fé e, com o tempo, possam ensinar os outros e contribuir para o avanço do Reino de Cristo; por causa dessas pessoas é preciso ler, cantar, pregar, escrever e compor [versos], e se para esse fim fosse necessário e adiantasse alguma coisa, eu mandaria bater todos os sinos e tocar todos os órgãos e fazer soar tudo que possa soar.” LUTERO, M., *Missã Alemã e Ordem de Culto*, p.178.

³⁹¹ Também hoje teólogos descendentes da tradição luterana observam com reserva a reforma litúrgica de Lutero. Certamente a valorizam, mas não abdicam da postura crítica. Martini é um bom exemplo desta moderação da qual tencionamos partilhar: “Não se pode encontrar em Lutero a verdade em termos de culto e liturgia. Isto seria muita pretensão. Ele estudou e praticou a missã com afinco. Mas não teve acesso a fontes litúrgicas importantes da tradição da Igreja dos três primeiros séculos [Lutero não conheceu a Didaqué, nem os textos de Justino e de Hipólito. Ele escreveu: ‘Não encontramos nos antigos pais e na Igreja primitiva nenhum exemplo completo desse rito, somente na Igreja romana’ (M. LUTHER, *Formula Missae*, p.214, 20-22). E reiterou explicitamente: ‘Também os exemplos dos pais são desconhecidos em parte’ (ID., *IBID.*, p.219.4). Isto ajuda a compreender por que Lutero, diferentemente do que fizera com a Palavra, não acatou a Oração Eucarística como componente essencial da tradição dos primeiros cristãos e dos apóstolos.] Isto fez com que Lutero emitisse juízos e tomasse decisões passíveis de crítica. Como exemplo, pode-se mencionar o que fez com a Oração Eucarística. Mesmo assim — e nisso reside o mérito da Reforma em termos de liturgia —, Lutero recuperou, defendeu e colocou no devido lugar características bíblicas, teológicas e litúrgicas fundamentais da Eucaristia, que remontam às origens do cristianismo”. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.241-242, 237. A melhor crítica que conhecemos da proposta litúrgica de Lutero, por parte de teólogos luteranos, encontramos no já referido SCHMIDT-LAUBER, H.-C., *Eucaristia*, p.15-75. Aproveitaremos algumas conclusões de Martini e Schmidt-Lauber que tocam na temática da missionariedade eucarística em nosso capítulo conclusivo.

³⁹² “Lutero pensava em três tipos de culto. A missã latina, reformulada na *Formula Missae*, deveria continuar existindo. Sua argumentação parte de pressupostos pedagógicos e ecumênicos. A juventude estudiosa teria a oportunidade de exercitar seu latim e participar do ofício divino em outros países. A Missã Alemã destinava-se à gente simples. Muitos dos participantes da missã não eram crentes, mas meros assistentes. Oficiada em língua alemã, deveria promover a fé e conquistar para a fé. Além dessas duas formas de culto, Lutero pensava ainda em uma terceira, ‘a autêntica ordem evangélica’, destinada ‘àqueles que querem ser cristãos sinceramente e confessam o Evangelho em palavras e ações’”. DREHER, M N., *Missã Alemã e Ordem do Culto: Introdução*. Obras Seleccionadas, v.7, p.175-176.

³⁹³ “Há três tipos de culto ou missã. Em primeiro lugar, uma em latim, que publicamos anteriormente [...] Esta eu não quero ter revogado nem modificado com o presente [escrito]; deve haver liberdade de utilizá-la da forma como a celebramos até agora entre nós, sempre que nos aprouver ou houver razão para tal. Pois de forma alguma pretendo deixar que a língua latina desapareça totalmente do culto; afinal, o que me importa sobretudo é a juventude.” LUTERO, M., *Missã Alemã e Ordem de Culto*, p.178-179.

³⁹⁴ “Em segundo lugar, existe a missã ou culto em alemão, objeto do presente escrito, e que deve ser regulamentado por causa dos leigos sem instrução. É preciso que estas duas formas sejam reconhecidas e praticadas, para que sejam celebradas publicamente nas igrejas perante o povo todo, no meio do qual há muitos que ainda não crêem ou não são cristãos. Na verdade, a maioria fica assistindo sem entender,

autêntica ordem evangélica, mais espontânea e destinada àqueles que querem ser cristãos sinceramente.³⁹⁵ Para ater-nos às especificidades eucarísticas, destacamos como novidade a proposta de exortação à participação do Sacramento do Altar, onde Lutero combina uma paráfrase da oração do Pai-Nosso com as seguintes palavras:

Além disso, eu vos exorto em Cristo que recebais o testamento de Cristo em verdadeira fé e, principalmente, graveis firmemente no coração as palavras em que Cristo nos presenteia com seu corpo e sangue para o perdão; que vos lembreis e agradeçais pelo amor imerecido que ele nos demonstrou aos nos redimir da ira de Deus, do pecado, da morte e do inferno por meio do seu sangue, tomando então exteriormente o pão e o vinho, isto é, seu corpo e sangue, como garantia e penhor. Portanto, tomemos e usemos assim o testamento em seu nome e por sua ordem, por ele mesmo expressa.³⁹⁶

Um último ressaltado é dedicado à moção de Lutero para a oração pós-comunhão, onde ele, antes da bênção arañica, estrutura a prece em duas partes principais: uma ação de graças por Deus ter “saciado” os comungantes “com esta dádiva salutar” e uma súplica para que o Sacramento “frutifique [...] para vigorosa fé [...] e fervoroso amor”.³⁹⁷ Esta prece se conserva até os dias de hoje na maioria das liturgias luteranas, inspirou o título de nossa tese e será realçada posteriormente nela.

Finalizamos a seção da reforma litúrgica e voltamos para finalizar a seção do vislumbre do contorno da teologia eucarística luterana através do debate com a teologia católica. Havíamos abordado os escritos de 1519 e 1520, mas a controvérsia não fora concluída com eles. Nos anos subsequentes, quatro tratados foram redigidos que bem poderiam ser considerados como a sinfonia postremeira da qual *Do Cativoiro Babilônico* seria o “prelúdio”, como o próprio Lutero havia profetizado na escolha da

esperando ver algo novo, como se estivéssemos celebrando o culto rodeados de turcos ou pagãos em praça pública ou campo aberto; pois aqui não se trata de uma reunião ordenada, na qual se pudesse governar os cristãos segundo o Evangelho, mas de um incentivo público para a fé e o cristianismo.” LUTERO, M., *Missa Alemã e Ordem de Culto*, p.179.

³⁹⁵ “Entretanto, a terceira forma, a autêntica ordem evangélica, não deveria ocorrer em praça pública no meio de toda sorte de pessoas; mas aqueles que querem ser cristãos sinceramente e confessam o Evangelho em palavra e ações, deveriam inscrever-se nominalmente e reunir-se em separado numa casa qualquer para orar, ler, batizar, receber o Sacramento e praticar outras obras cristãs. Dentro dessa ordem, poder-se-ia reconhecer os que não se comportam de modo cristão, repreender, corrigir, expulsar ou excomungá-los segundo a regra de Cristo em Mt 18. Ali também se poderia exigir dos cristãos uma esmola comum, ofertada voluntariamente e distribuída entre os pobres [...]. Não haveria necessidade de muita cantoria. Além disso, também se poderia celebrar o Batismo e o Sacramento de forma breve e bonita, concentrando tudo na Palavra, na oração e no amor.” LUTERO, M., *Missa Alemã e Ordem de Culto*, p.179-180.

³⁹⁶ LUTERO, M., *Missa Alemã e Ordem de Culto*, p.196. Lutero levou tal exortação para participação do sacramento tão a sério, que defendeu seu uso como um tipo de “confissão pública”, formulada de maneira definitiva, cortando a liberdade de cada um elaborar diferentes opções para não confundir o povo.

³⁹⁷ LUTERO, M., *Missa Alemã e Ordem de Culto*, p.200. “Agradecemos-te, Senhor Deus todo-poderoso, por nos teres saciado com esta dádiva salutar, e pedimos a tua misericórdia, que ela frutifique em nós para vigorosa fé em ti e fervoroso amor entre nós todos, por Jesus Cristo, nosso Senhor. Amém.”

titulatura dele.³⁹⁸ Os tratados são, em ordem cronológica: *O abuso da missa* (ainda em 1521), *Acerca do receber ambas as espécies no Sacramento* (em 1522), *Da Adoração do Sacramento do santo corpo de Cristo* (em 1523), e *A abominação da missa privada* (em 1525). Boa parte do que eles abordam na teoria, já vimos ser efetivado nas propostas de reforma litúrgica no interlúdio apresentado previamente. Por isso não precisamos aprofundá-las. Cabe só um panorama. Vamos a ele.

As ocasiões específicas que provocaram o uso da pena de Lutero após *Do Cativo Babilônico* foram diversas, mas pode-se afirmar que um ingrediente as unifica: todos os documentos foram redigidos depois da Dieta de Worms, quando Lutero, após ser chamado pelo império a se retratar de seus escritos produzidos até então, e não encontrando possibilidade de reconciliação com a igreja, teria abandonado, por assim dizer, suas esperanças de que as reformas propostas fossem acolhidas pelas autoridades da igreja. Como consequência disso, além dos textos terem sido concebidos num ambiente de maior certeza de ruptura, no claustro do Castelo de Wartburgo, eles já possuem a característica de providenciar a orientação necessária para as igrejas, territórios e pessoas aderentes ao movimento reformatório, onde quer que Lutero entendesse ter responsabilidade pelo cuidado pastoral de cristãos.³⁹⁹ Apesar dessa dimensão interna de prover a instrução teológica para a continuidade da Reforma, são documentos que ainda estão intimamente relacionados ao debate com a teologia e a prática da Igreja Católica. Por isso os consideramos nesta seção.

O primeiro destes tratados, *O abuso da Missa*, se refere à tradução alemã de um escrito em latim: *De abroganda missa privata Martini Lutheri sententia*. A circunstância deste é o tumulto que já começava a ocorrer em Wittenberg e em outras localidades próximas e que mencionamos anteriormente. O escrito é uma das tentativas de prover a liderança e a direção para esta fase crítica do movimento.⁴⁰⁰ Ele é endereçado aos seus irmãos monges da ordem Agostiniana de Wittenberg e expressa, por uma instância, alegria pelo fato deles terem começado o projeto de purificar a missa

³⁹⁸ WENTZ, A. R., *Introduction to Luther's Works*, v.36, p.5-6.

³⁹⁹ Da reclusão em Wartburgo, Lutero começa a mencionar, já em 1 de agosto de 1521 (a Dieta havia concluído em 26 de maio de 1521), numa carta a Melancthon, esta dupla característica que marcará sua postura a partir de agora: o afastamento definitivo da igreja católica, por um lado, e o empreendimento de implementar as reformas litúrgicas e teológicas onde possui influência, por outro. Lutero é enfático: “eu não celebrarei nunca mais a missa privada”. Os tratados finais que serão considerados no debate com a Teologia Católica já desde esta perspectiva que tanto busca fortalecer as convicções dos seus companheiros de reforma, como também elucidar alguns pontos que havia abordado anteriormente.

⁴⁰⁰ Lutero também visitou secretamente a cidade de Wittenberg, em 4 de dezembro de 1521, e através de pregações e debates tentou reorientar o movimento da Reforma naquela cidade.

de seus abusos, mas também temor, que alguns deles não permaneceriam firmes nas suas convicções diante da perseguição. O tratado é dividido em três partes: na primeira, Lutero critica a concepção de que a missa estaria fundamentada na doutrina do sacerdócio.⁴⁰¹ Segundo Lutero, cada cristão é um sacerdote e o ofício sacerdotal neotestamentário por excelência é o da pregação, não o do oferecimento de sacrifícios dentro da missa; na segunda, Lutero discutiria novamente a missa como sacrifício e também como promessa dada por Deus.⁴⁰² Lutero se apega às palavras da instituição para argumentar e analisar os contra-argumentos mais comuns aportados no debate sobre a natureza da Eucaristia; e na terceira parte, Lutero contrasta o sacerdócio do papa com o sacerdócio de Cristo. É uma conclusão crítica, majoritariamente baseada nos 10 mandamentos, mas não a ressaltaremos por ter menos relação com nosso tópico.

No segundo tratado, no ano seguinte, Lutero retoma outra ideia já sugerida em 1519 que fora crescendo e se consolidando, como o próprio título comunica: *Acerca do receber ambas as espécies no Sacramento*. No entanto, o livreto é muito menos uma discussão específica sobre esse assunto e muito mais uma orientação pastoral⁴⁰³ sobre como introduzir esta e outras reformas eucarísticas, em particular e litúrgicas, em

⁴⁰¹ Nesta primeira parte, onde discute a doutrina do sacerdócio e sua relação com a celebração da missa, Lutero subdivide o argumento em três críticas. A primeira se refere ao entendimento de um sacerdócio exterior nos moldes do sacerdócio veterotestamentário, que segundo ele estava sendo praticado pela igreja então, especialmente visibilizado na *performance* da missa. Lutero insiste que as passagens bíblicas do Novo Testamento que aludem ao sacerdócio se referem ao sacerdócio espiritual de todos os cristãos. A segunda crítica que Lutero faz é para a interpretação corrente do que significaria o sacrifício que o apóstolo Paulo descreve como boa obra do cristão-sacerdote. Lutero fala que tal sacrifício se trataria da mortificação da carne e da oferta de serviço entregue por todos os cristãos em suas vidas diárias. E a terceira diz respeito ao ofício da pregação da Palavra, que Lutero também entendia que havia sido desvirtuado no aspecto dele estar confinado aos sacerdotes ordenados, quando todos os cristãos deveriam ter a autorização e o incentivo de proclamar o Evangelho. LUTHER, M., *The Misuse of the Mass*, p.?

⁴⁰² Na segunda parte, Lutero faz uma análise das palavras da missa, isto é, das palavras da instituição, fundamento de sua teologia da Ceia do Senhor, para provar que esta não se trataria de um sacrifício, mas de uma dádiva. Lutero estrutura seu argumento fracionando as palavras de Cristo registradas em Mateus, Marcos, Lucas e 1 Coríntios e construindo justificativas para cada uma das partes realçadas (por exemplo, Lutero sublinhará os verbos passivos “tomai, comei, bebei”, bem como as expressões “dado por vós”, “novo testamento”, “para perdão dos pecados”). Assim também, faz uma apreciação do que seriam os erros que a teologia católica estaria cometendo ao não levar em consideração ou mal-interpretar estas palavras da missa (especificamente concentrado nas categorias de testamento, testador, herança e herdeiro). Por último, aferindo a um apanhado do que seriam as objeções católicas em favor da ênfase da natureza sacrificial da eucaristia, Lutero oferece sua tréplica. Ele basicamente aborda a presença da ideia do sacrifício nos *Pais*, no *cânone* da missa e em supostas aparições e revelações de santos no purgatório. LUTHER, M., *The Misuse of the Mass*, p.?

⁴⁰³ Numa espécie de coleção de conselhos reformatórios, Lutero elenca 10 passos sobre quando e como proceder com moderação e amor para com as consciências em alguns assuntos de importância secundária (como, por exemplo, na questão do receber ambas as espécies do sinal sacramental ou sobre a liberdade sem obrigatoriedade da confissão privada antes da comunhão), e sobre quando e como proceder com maior determinação em assuntos de importância primária para a fé (por exemplo, com respeito ao abolir das missas privadas ou das partes do *cânone* que comunicassem o caráter da missa como sacrifício e boa obra). LUTHER, M., *Receiving Both Kinds in the Sacrament*, p.?

geral.⁴⁰⁴ O documento está íntima, temática e cronologicamente ligado com seus *Oito Sermões* pregados em Wittenberg para acalmar os ânimos exaltados por reformadores ultrazelosos. Já na introdução, ele antecipa que não pretende provocar acirradas e longas disputas nos assuntos de práticas e regras exteriores.⁴⁰⁵ Se por um lado Lutero condena a interpretação papal sobre o sacramento, por outro ele insiste que a disponibilidade de ambas as espécies na missa (bem como as demais reformas litúrgicas e sacramentais) deveria ocorrer oportunamente, respeitando princípios do amor e da liberdade cristã, para que as consciências dos comungantes não fossem escandalizadas. Em última instância, “Cristo está mais preocupado com o amor do que com os elementos do sacramento. O poder do sacramento está na Palavra”.⁴⁰⁶

Dentre as questões específicas relacionadas à Eucaristia, além de tratar acerca da Comunhão sob ambas as espécies, Lutero trata também da possibilidade dos leigos tocarem nos elementos com as mãos,⁴⁰⁷ das missas privadas e diárias, da valorização da participação no sacramento e do exame individual (interior e exterior) da fé. Sobre este último ponto, ele escreve algo que muito interessa para esta tese:

O Sacramento não admite pessoas sendo compelidas ou obrigadas a participar. Pelo contrário, instruídas pelo Evangelho, as pessoas deveriam solicitar e insistir participarem por sua própria vontade, porque estão estimuladas pela fome de corações crentes. [...] E deveriam examinar sua fé e avaliar se é genuína, como São Paulo admoesta em 1 Cor. 11 [...] Porque como eu tenho dito, o sacramento requer uma alma faminta, sedenta, oprimida e ansiosa, que vem por conta própria, consciente de sua própria necessidade, com profunda confiança, sem serem obrigado pela falta ou pela existência de leis papais. Esta é a prova da fé; e é um assunto interior. [Então] direcione seu exame também para a sua vida exterior e pergunte a si mesmo se está demonstrando amor para o seu próximo e servindo-o. Se você não encontra estas evidências de fé em você, se você está vivendo do

⁴⁰⁴ LUTHER, M., *Receiving Both Kinds in the Sacrament*, p.?

⁴⁰⁵ Deixem-me esclarecer que no que se segue [o escrito], eu não discuto se o santo sacramento deve ser administrado e recebido em ambas as espécies, ou se os leigos têm o direito de pegá-lo com suas mãos, ou se é permitido que ele seja administrado em algum recipiente que não sejam os cálices, ou com roupas que não a veste sacramental, ou em casas ao invés de igrejas. Nestas e outras práticas exteriores, estão elas opostas ao papa ou não, que Deus nos preserve de longas disputas. Pelo contrário, nestes assuntos nós cristãos deveríamos ter e temos de fato o direito e o poder de aderir à instituição de Cristo de qualquer forma que nos parecer adequada, sem a obrigação de assentir a decretos falsos e fabricados por igrejas, ordens, e tiranos, tanto religiosos como seculares”. LUTHER, M., *Receiving Both Kinds in the Sacrament*, p.?

⁴⁰⁶ WENTZ, A. R., *Receiving Both Kinds in the Sacrament: Introduction*, p.

⁴⁰⁷ O tocar nos elementos eucarísticos com as mãos é um dos temas mais enfatizados neste documento, em que pese o título *Acerca do Receber Ambas as Espécies no Sacramento*. Lutero escreve: “Aqueles que tocaram o santo sacramento com suas mãos ou que o celebraram sem vestimentas e recipientes consagrados, ou em casas comuns – ou celebrarão assim no futuro [...] – e estão preocupados se perderão sua salvação, não deveriam fazer desse ponto um assunto de consciência, como se estivessem fazendo algo maligno. No ato em si, não há erro. [...] Se fosse errado tocar o sacramento com mãos laicais porque estas mãos cometeram pecado ou não estão consagradas, seria ainda menos apropriado recebê-lo com a boca ou deixá-lo entrar no estômago ou fitá-lo com o olho humano. Porque nem boca, ou estômago ou olho está consagrado e mais pecados são cometidos com a boca e com os olhos do que com as mãos”. LUTHER, M., *Receiving Both Kinds in the Sacrament*, p.

mesmo jeito de antes, ainda entupido de infidelidade, ódio, inveja, ira e descrença, então, querido amigo, por tudo o que há de mais sagrado, se mantenha longe do sacramento até você se tornar uma pessoa diferente. Não seja dirigido nem pelos demais, nem pelo costume, nem pela ordem do papa.⁴⁰⁸

O terceiro tratado, *Da Adoração do Sacramento*, busca responder a pergunta da atitude cultural devida aos elementos do Sacramento do Altar. Deveriam ser respeitados e reverenciados ou adorados e cultuados? E o celebrante, como deveria ser considerado?⁴⁰⁹ A resposta a esta interrogação envolvia cuidadosa exegese e profunda reflexão das implicações teológicas, mas era também de dimensão prática para o cristão. Outros temas tidos por Lutero como erros teológicos também são tratados no escrito, como os diferentes caminhos de interpretação das palavras da instituição, onde vemos Lutero argumentar incisivamente em favor da literalidade das *verba sacramenti* e a candente questão da natureza sacrificial da Eucaristia, onde extraímos a breve citação que tem servido de caracterização da teologia luterana sobre a Santa Ceia: “Assim como não se pode fazer um sacrifício ou uma obra do evangelho, não se pode tampouco fazer um sacrifício ou uma obra do sacramento, pois este sacramento é o evangelho”.⁴¹⁰ O tratado surgiu em meio à correspondência trocada por Lutero com os Irmãos Boêmios⁴¹¹ e apresenta, segundo Wentz, pelo menos um novo componente de entendimento eucarístico no pensamento de Lutero: A partir de uma mais diligente interpretação de 1 Coríntios 10.16-17, Lutero distingue com maior clareza o corpo espiritual de Cristo,⁴¹²

⁴⁰⁸ LUTHER, M., *Receiving Both Kinds in the Sacrament*, p

⁴⁰⁹ Esta é a questão premente, escreve Lutero, do escrito. Mas antes de abordá-la, Lutero discorreu novamente sobre o que ele considerava erros de interpretação do sacramento (especialmente a interpretação simbólica da presença real do corpo e sangue de Cristo, já antecipando a segunda fase do desenvolvimento de sua teologia eucarística, que começaremos a conhecer melhor a partir das controvérsias com outras ramificações protestantes do movimento da reforma, e também a questão da Ceia estar ligada à ideia de sacrifício e boa obra).

⁴¹⁰ LUTHER, M., *The Adoration of the Sacrament*, p.289.

⁴¹¹ Lutero classificava os cristãos da Boêmia em três diferentes partidos, sendo que um deles era tido por deliberadamente herético na visão sacramental.

⁴¹² Escolhemos citar o que Lutero escreve sobre o corpo místico de Cristo neste documento porque confirma a manutenção de posição que ele já havia manifestado desde 1519, e, também, porque toca diretamente na missionariedade da Eucaristia, nosso tema principal, que será tratado a seguir: “É verdade que nós cristãos somos o corpo espiritual de Cristo e coletivamente um pão, uma bebida, um espírito. Tudo isto é alcançado por Cristo, que através de seu próprio corpo nos faz ser um corpo espiritual; assim como todos nós partilhamos igualmente de seu corpo, e estamos, portanto, igualmente unidos um com o outro. Dessa forma, o fato de que nós consumimos um pão e uma bebida faz com que nós sejamos um pão e uma bebida. E assim como um membro serve o outro neste corpo integrado, assim um come e bebe do outro; isto é, cada um consome o outro em tudo, e cada um é a comida e a bebida do outro, de modo que somos simplesmente comida e bebida uns para os outros, como Cristo é simplesmente comida e bebida para nós. Com palavras assim, São Paulo demonstra as riquezas e a natureza da fé e do amor, usando os próprios termos relacionados com pão e vinho [1 Cor.10.17]. Assim como muitos grãos reunidos se tornam um pão; cada grão perde sua própria forma para se tornar a farinha do outro. Assim também, muitos gomos se tornam um vinho; cada gomo também perde sua forma própria e se torna o suco dos outros. Assim também, Cristo se tornou todas as coisas para nós; e nós, se somos cristãos, temos

no caso, os crentes, e o corpo de Cristo distribuído no sacramento com o pão e o vinho (esta definição não havia ficado tão clara em seu escrito de 1519, como já apontamos). A partir desta definição, Lutero afirma a ideia paulina de que também os indignos recebem o verdadeiro corpo do Senhor na participação do Sacramento. Lutero ainda volta a enfatizar a importância das palavras da instituição, em seu significado, promessa e poder,⁴¹³ e conclui o tratado com uma tese sobre a forma apropriada e inapropriada de reverência ao sacramento. Ele entende, por exemplo, que gestos costumeiros como abaixar a cabeça e ajoelhar-se deveria ser da alçada da liberdade individual do utente.⁴¹⁴ Existe uma forma própria e imprópria de adoração, diz Lutero. É imprópria a obra realizada como necessária, como meritória de justiça, ou sem a correta fé na Palavra. É própria e conveniente se ela for acompanhada de fé genuína na Palavra e no verdadeiro corpo de Cristo.⁴¹⁵

O último dos quatro tratados, *A abominação da missa privada* foi mais um intento de Lutero de livrar as congregações dos supostos abusos do conceito de sacrifício meritório na missa. Ele pleiteou pela redução do número de missas privadas, bem como

nos tornando todas as coisas entre nós, uns para os outros [1 Cor. 9.22]. O que um possui pertence ao outro, e o que falta pra alguém é um assunto preocupante para cada um dos outros como se estivesse faltando a si próprios.” Lutero concluir lembrando que já havia escrito sobre isso com extensão.

LUTHER, M., *The Adoration of the Sacrament*, p.

⁴¹³ Neste tratado que particularmente faz a relação entre adoração e sacramento, Lutero reivindica que se honre as palavras da instituição tanto quanto (ou mais até) se honra o sacramento. Esta honra das palavras poderia ser exterior ou interior. Exterior no sentido de falar delas ou cantá-la com júbilo. A honra interior, mais importante, seria dada na medida em que se guardassem tais palavras no coração, meditando com frequência no seu significado e confiando nelas com toda convicção. Atitudes culturais com relação a quaisquer elementos eucarísticos combinada com desprezo pelas palavras da Instituição seria um tipo de inversão da honra. Sem a consideração destas palavras na mais alta estima e sem o exercício da fé, não se poderia permanecer no caminho certo da adoração sacramental. LUTHER, M., *The Adoration of the Sacrament*, p.

⁴¹⁴ “Por esta razão [Lutero havia feito a exegese de alguns textos bíblicos] entendemos que ninguém deveria condenar as pessoas ou acusá-las de heresias se elas não adoram o sacramento, porque não há comando para este efeito e não é para este propósito que Cristo está presente. Tanto é verdade que nós vemos que os apóstolos não adoraram o sacramento, pois estavam sentados e comendo ao redor da mesa. Por outro lado, não devemos condenar ou acusar de heresia as pessoas que adoram o sacramento. Porque ainda que Cristo não tenha dado esta ordem, ele também não proibiu a adoração a sua pessoa, e freqüentemente a aceitou. Livre, livre deve ser, de acordo ao que cada um tem proposto e seu coração e de acordo as oportunidades que tenha. Portanto, ambos os partidos são culpados quando eles se posicionam em um dos dois lados e brigam sobre este assunto condenando um ao outro, e perdendo a posição intermediária.” LUTHER, M., *The Adoration of the Sacrament*, p.

⁴¹⁵ Lutero elabora uma sucinta teologia do culto no tratado. Basicamente distingue entre culto exterior ou físico, que vem acompanhado de gestos e demonstrações visíveis, e o culto interior e espiritual, ligado à fé. Claramente enfatizará o culto espiritual, como sempre necessário para acompanhar qualquer manifestação externa de adoração. Sem ele, qualquer demonstração exterior seria hipocrisia e zombaria de Deus. Nesse sentido falará que dobrar o coração diante de Cristo, em sinal de completa dependência é muito mais importante e prioritário que dobrar o corpo, ainda que um não exclua o outro, mas podem certamente estar acompanhados. E a fé correta que alimenta o culto espiritual na eucaristia é a fé que o corpo e o sangue de Cristo estão presentes verdadeiramente, sendo dados por nós, e realizando a obra que foi prometida pelo próprio Cristo. LUTHER, M., *The Adoration of the Sacrament*, p.

das missas pelos mortos. No entendimento de Lutero, com a eliminação da ideia de sacrifício, estas missas perdiam seu significado e se tornavam um peso para as consciências dos cristãos evangélicos. O tratado foi a exposição em forma de livreto de ideias já divulgadas através de homilias. Sua contribuição mais original para um estudo da teologia eucarística luterana sob a perspectiva do debate com a teologia católica foi a análise pormenorizada que Lutero faz do Cântico da Missa tal qual tinha à disposição e segundo seu olhar crítico.⁴¹⁶

Com as publicações luteranas supracitadas até aqui, já nos é possível ter uma amostragem da teologia eucarística do monge agostiniano alemão. Nos escritos dos anos subsequentes, Lutero voltou a debater com a teologia católica, mas não acrescentou novos pontos de questionamentos. Notamos que muitos elementos teológicos e práticos relacionados à Eucaristia, segundo o pensamento católico romano da época, foram contrariados total ou parcialmente por Lutero. Especialmente naquele contexto, tratou-se de um processo de descontinuidade significativo.⁴¹⁷ Ele questionou, dentre outras coisas: a missa como sacrifício, o poder sacerdotal, aspectos litúrgicos do cânone, missas particulares, a relação entre racionalização e Palavra na fundamentação dogmática, a transubstanciação, e a retenção do cálice aos leigos. Dito de forma propositiva: pelos escritos estudados até aqui, neste debate com a teologia católica, a teologia eucarística luterana pode ser caracterizada por uma fundamentação que destaca a narrativa da instituição, por duas dimensões comunionais vitais, uma vertical e uma horizontal, e por uma teocentricidade evangélica quase que radical.⁴¹⁸ Se resumíssemos o pensamento de Lutero sobre a Ceia a partir do debate com a teologia católica, diríamos: a Ceia é o Evangelho.

⁴¹⁶ A crítica básica se concentrava no fato de que a liturgia eucarística estaria carregada de expressões relacionadas à distintas ofertas do sacerdote (e da assembleia) a Deus e pouco ou nada se agradecia pela oferta de Deus em Cristo para o seu povo. LUTHER, M. *The abomination of the secret mass*, p.

⁴¹⁷ Para uma apreciação católica dos abusos criticados por Lutero em torno do Sacramento do Altar, bem como da controvérsia entre Lutero e a Igreja Católica nesta questão e a subsequente resposta eclesial oficial no Concílio de Trento, recomenda-se: ALDAZÁBAL, José. *A Eucaristia*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002, especialmente as páginas 176-210.

⁴¹⁸ Assim resume Rosin, em sua análise da teologia eucarística luterana a partir do debate com a teologia católica, a visão de Lutero sobre a Ceia: “A Santa Ceia envolve as pessoas em uma comunhão ativa com Cristo e de um para com o outro. Não há nenhum realizar da obra, nenhum sacrificar a Cristo na missa, mas um doar de Cristo com as promessas de salvação. Não há lugar para missas particulares, antes disto apenas celebração pública com a ação toda realizada pelo próprio Cristo. E ação toda, inclui a comunhão sob ambas as espécies. Todas estas coisas vêm à tona quando Lutero se prende à Palavra, a Cristo, e ao que Cristo disse em sua última vontade e seu testamento”. ROSIN, R., *Lutero, a Santa Ceia e Roma*, p.28.

3.3.2. Debate com a Teologia Protestante-Sacramentária

Dissemos que a teologia eucarística de Lutero pode ser desvelada através dos debates sobre o Sacramento do Altar em que o reformador alemão participou ativamente ao longo de sua vida. É uma metodologia legítima, porque além de fazer justiça ao Lutero reativo, que não tinha como principal traço o viés sistemático, também permite acompanhar o desenvolvimento do seu pensamento de uma forma dinâmica e cronológica. E afirmamos, também, que estes debates poderiam ser divididos em duas grandes fases, que dizem respeito aos seus dois principais alvos dialogais, a saber, num primeiro momento, o debate com a teologia católica, e num segundo momento, com a própria teologia protestante. Já consideramos a primeira fase. Agora nos cabe analisar a segunda, a que irrompe no seio e quintal do movimento de Reforma Luterana, entre os anos de 1524 e 1525, estendendo-se pelos anos decorrentes.⁴¹⁹ Desse modo, propondo um cálculo mais livre, poderíamos dizer que quando o debate eucarístico com a teologia católica já estava arrefecendo, pelo menos em termos de produção de conteúdo, este segundo debate passa a ocupar a preocupação eclesial e a reflexão teológica de Lutero.⁴²⁰ Se no primeiro debate Lutero foi o desafiante, agora lhe corresponderá, via de regra, sofrer o ataque.⁴²¹ Um ataque que o obrigará a reagir pelo resto de sua vida.

⁴¹⁹ Pode haver algumas variantes na historiografia do debate eucarístico de Lutero com outros reformadores protestantes no que diz respeito ao seu início exato. Ao que parece, as primeiras manifestações de Lutero, mais reputadas pelo seu fervor e veemência do que pela sua riqueza sistemática, foram a *Carta aos cristãos de Estrasburgo contra o espírito fanático*, em fim de 1524 e mais especificamente o escrito *Contra os profetas celestiais, sobre as imagens e o sacramento*, no começo de 1525. Sobre as iniciativas que teriam provocado o debate, Joachim Fischer remete às ideias eucarísticas do holandês Conelisz Hendricxze Hoen, compartilhadas ao redor de 1520-1521, as quais teriam influenciado teólogos na Suíça de fala alemã e em algumas cidades do sul e sudoeste da Alemanha. Logo em seguida, são as críticas de Karlstadt e Zwinglio que suscitam a resposta de Lutero. FISCHER, J. F., *Introdução à Da Ceia de Cristo – Confissão: Introdução*. Obras Seleccionadas, v.4, p.217-219 (ver nota n.3). Oberman também cita o fim de 1521 como a data na qual Melanchthon reportou a Lutero os primeiros sinais de um movimento radical de reforma que logo se espalharia por vários lugares. OBERMAN, H. A., *Luther*, p.227.

⁴²⁰ Destacamos a pessoa de Lutero, porém ao seu lado estiveram outros debatedores. Joachim Fischer lembra as manifestações de João Bugenhagen, em meados de 1525, na “Carta Aberta contra o novo erro no sacramento do corpo e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo” e João Brenz em outubro de 1525 no “Escrito suevo”. FISCHER, J. F., *Da Ceia de Cristo – Confissão: Introdução*, p.220.

⁴²¹ É bem passível de debate esta visão sobre Lutero “estar sendo atacado” nesta fase do desenvolvimento teológico de sua doutrina eucarística. Certamente houve uma troca de críticas dentre as múltiplas partes ao longo da controvérsia. Optamos por colocá-lo neste lugar de “desafiado”, muito para fazer um comparativo com a primeira fase, quando Lutero debate com a teologia católica numa condição de proponente analítico e agitador do *status quo*. Noutro ângulo desta figura de linguagem um tanto controversa, podemos aproveitar o ensejo para lembrar também a dimensão padecente de alguns destes protestantes-sacramentários, por vezes caracterizados como representantes de uma “ala esquerda” da

Optamos por batizar a teologia interlocutora deste segundo debate através da expressão “protestante-sacramentária”. Por “protestante”, queremos nos referir a múltiplos agentes e partidos existentes no seio do movimento principiado por Lutero. Seriam, de certa forma, os seus próprios correligionários. A teologia eucarística que Lutero desenvolveu em seu debate com a teologia católica não foi compartilhada por todos os adeptos da Reforma,⁴²² e a controvérsia que será posta será a principal responsável pela ruptura da unidade do protestantismo.⁴²³ Alguns destes “demais protestantes” tinham uma relação mais próxima com o monge alemão, outros, uma interação mais distante, tanto pessoal, como teológica e geograficamente. Os principais personagens deste debate, do lado protestante-sacramentário, foram André Karlstadt, um dos companheiros de Lutero, também professor em Wittenberg, os reformadores suíços Ulrico Zwinglio, em Zurique, e João Ecolampádio, em Basileia, e o teólogo Gaspar Schwenckfeld, na Silésia (Alemanha).⁴²⁴ Com relação ao denominativo “sacramentário”, estamos nos apropriando de um termo utilizado pelo próprio Lutero e por seu movimento de reforma para se referir a um grupo de teólogos que articulava uma confissão de fé que, dentre outras coisas, questionava a presença real do corpo e

Reforma (ou até mesmo como “enteados” ou filhos “bastardos” do movimento). Embora possam ter sido ruidosos e radicais na censura de uma suposta cautela excessiva na postura reformatória de Lutero, bem como de elementos supostamente falhos de seus posicionamentos teológicos, sabe-se hoje que foram ao mesmo tempo vítimas tanto de um “descarte” por parte de historiadores, que os consideraram de alguma forma como um “elemento secundário e insignificante” do movimento do século XVI, como também de perseguições e opressões por parte de outros protestantes e católicos. BAHMANN, M.K., *Introducción a Contra los Profetas Celestiales*, p.243. Sobre uma perspectiva da reforma do século XVI que reflete o prisma da ala protestante-sacramentária, consultar: WILLIAMS, George Hunston. *The Radical Reformation*. Philadelphia: Westminster Press, 1962; FAST, Heinold (ed.). *Der linke Flügel der Reformation*. Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1962; HILLERBRAND, Hans J. *The Reformation. A narrative history related by contemporary observers and participants*. New York: Harper and Row, 1964.

⁴²² A teologia eucarística luterana foi julgada por muitos outros protestantes, teólogos e políticos, como incapaz de se desvencilhar do pensamento católico. Werner Elert lembra como Zwinglio acusou Lutero no Colóquio de Margburgo de dar suporte ao “papado” e como João Segismundo, Eleitor de Brandenburgo, em 1614, num discurso oficial para a assembleia dos estados reunida em Berlin, censurou Lutero por ter permanecido emperrado “profundamente nas trevas do papado” no que tangia a sua doutrina da Ceia do Senhor. ELERT, W., *The Structure of Lutheranism*, p.302. Elert lastima que estes protestantes tenham falhado em perceber o embasamento bíblico da teologia sacramental luterana, preferindo associá-la com a teologia da igreja da qual o movimento de reforma fora oponente. Assevera, porém, que esta crítica é melhor do que a tentativa de outros protestantes ao longo da história que tentaram “encaixar” o posicionamento “sacramentário” nas declarações confessionais luteranas ou falharam em perceber a diferença destes posicionamentos. (p.303).

⁴²³ FISCHER, J. F., *Introdução.à Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.217-218. Para um ponto de vista histórico e biográfico desta discórdia, ver: OBERMAN. H. A., *Luther: A Man between God and the Devil*. Translated by Eileen Walliser-Schwarzbart. New Haven / London: Yale, 1989.

⁴²⁴ FISCHER, J. F., *Introdução.à Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.218. Martin Bucer é outro que merece ser mencionado, por ter tomado parte deste debate, levemente inclinado a posição sacramentaria, bem como João Calvino, que posteriormente será um dos representantes desta teologia eucarística protestante que questiona a posição luterana.

sangue de Cristo na Eucaristia.⁴²⁵ Aliás, já antecipando, este é o grande ponto desta fase do debate. Se for possível, numa tentativa de resumo, descrever o debate de Lutero com a teologia católica girando principalmente em torno da questão sacrificial do sacramento, também podemos retratar o debate com os protestantes-sacramentários girando essencialmente em torno da questão da presença real do corpo e sangue de Cristo no sacramento.⁴²⁶ Por isso, se resumimos a teologia luterana da Santa Ceia no debate com a teologia católica chamando o sacramento de Evangelho, a partir do debate com a teologia protestante-sacramentária, agregaremos o termo “encarnado”. A ceia é o Evangelho encarnado, ou a “Palavra visível”,⁴²⁷ ou posto em uma forma mais clássica, “sacramentum sacramentorum”.⁴²⁸ Estas são as principais nuances. O que se manteve constante, independentemente do foco da controvérsia, foi o apego de Lutero às palavras de instituição, orientando seu posicionamento em ambas as fases,⁴²⁹ como

⁴²⁵ Vemos o termo aparecer, por exemplo, no último documento confessional que compõe o Livro das Confissões Luteranas, a *Fórmula de Concórdia*. (FÓRMULA DE CONCÓRDIA. Declaração Sólida VII. Da Santa Ceia, p.636ss.). Este movimento também passou a ser conhecido como a *ala esquerda* ou *radical* da Reforma. OBERMAN, H. A., *Luther*, p.227. A expressão favorita de Lutero para se referir a eles era, em alemão, *Schwärmer* ou *Schwarmgeister*. O conhecimento desta expressão é útil para a compreensão da visão de Lutero sobre estes interlocutores. Aproveitamos a explicação de Joachim Fischer: “O respectivo verbo ‘schwärmen’, significa ‘enxamear’; designa saída de um enxame de sua colmeia, à procura de outro lugar. Sugere as ideias de movimento desordenado e de perigo; nesta fase, as abelhas estão irritadas, prestes a atacar as pessoas a qualquer momento para picá-las e injetar-lhes seu veneno. Os ‘Schwärmer’ são, pois, para Lutero, pessoas com pensamentos teológicos desconexos e confusos; estão inclinados a fugir da realidade e representam um perigo para os demais cristãos. Nesse sentido o termo já fora usado na Igreja Antiga. Na polêmica teológica dos séculos XVII e XVIII, esses cristãos foram caracterizados, preferencialmente, como *entusiastas*. A historiografia moderna prefere chamá-los de espiritualistas religiosos. Ela vê sua principal característica na convicção de que a base do ser cristão é o Espírito Divino, não a Sagrada Escritura, a palavra de Deus e os Sacramentos. O próprio Lutero afirma, no presente escrito [Da Ceia de Cristo – Confissão, 1528] que, em sua opinião, os ‘Schwärmer’ não se importam com ‘a palavra divina exterior’, mas se baseiam no ‘testemunho do Espírito’. A palavra alemã ‘Schwärmer’ é de difícilíssima tradução para o português, caso se queira transmitir todas as conotações que compreende. No presente escrito [Da Ceia de Cristo – Confissão] optou-se, por via de regra, pela tradução ‘fanáticos’, [...] no sentido de pessoas que se consideram iluminadas pelo Espírito Santo. Porém, deve-se ter em mente sempre que a palavra está originalmente relacionada com a imagem tirada da vida das abelhas.” FISCHER, J. F., *Introdução à Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.217-218.

⁴²⁶ A doutrina da presença real também fez parte significativa da teologia eucarística de Lutero e do debate com a teologia eucarística católica, como vimos na seção anterior. No entanto, concordamos com Althaus que avalia que “apesar de a presença real permanecer uma parte essencial dessa doutrina da Santa Ceia [na primeira fase dos seus debates], ele nunca a enfatizou particularmente, nem a utilizou inteiramente em sua compreensão total da Santa Ceia.” ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.400.

⁴²⁷ SCHÜLER, A., *Dicionário Enciclopédico de Teologia*, p. 476. Do latim, “verbum visibile”.

⁴²⁸ SASSE, H., *Isto é o meu corpo*, p.28,29; SCHÜLER, A., *Dicionário Enciclopédico de Teologia*, p.408: palavra de origem latina que significa “Sacramento dos sacramentos”.

⁴²⁹ As palavras da Instituição permaneceram como a base da doutrina luterana da Eucaristia desde seus escritos de 1520. A validade delas está ancorada no fato de serem interpretadas como o testamento deliberado, sério, imutável e perpétuo de Cristo. Elas são o “memorial constante de sua morte e de todas as Suas benfeitorias; o selo da nova aliança; o conforto para corações atribulados; o vínculo constante e a união dos cristãos com Cristo, sua Cabeça, e entre uns e os outros.” (Fórmula de Concórdia, Declaração Sólida VII, 44,50). Segundo Werner Elert, para Lutero “quem viola a última vontade de Cristo corta o

veremos.

Assim como no debate com a teologia católica, alguns destes debatedores participaram de colóquios oficiais sobre a Ceia com Lutero. A outros, Lutero se dirigiu mais unilateralmente, respondendo às práticas e teorias que propunham. Entretanto, diferentemente do debate com a teologia católica, que detinha uma posição bem mais coesa, pelo menos na representatividade oficial da Igreja, os protestantes em questão formam um conjunto bem mais plural e complexo em termos de pensamento eucarístico. Não constituíam uma agremiação organizada e estática que coligava todos os teólogos oriundos dos movimentos de reforma adeptos a um pensamento comum ou semelhante, embora em determinados momentos tanto Lutero os agrupasse numa categoria concatenada, quanto alguns deles ensaiaram confissões de fé e iniciativas eclesiais unificadas. Além de fazer este reconhecimento, precisamos lembrar que não é do escopo deste trabalho historiografar este debate, as múltiplas confissões de fé que identificam suas subfases e a pluralidade dos interlocutores, nem descrever a riqueza e a complexidade das ideias eucarísticas dos protestantes-sacramentários. Contentar-nos-emos, nesse sentido, em fornecer algumas referências para quem deseje aprofundar este estudo.⁴³⁰

Outra informação importante, nesta introdução, é a observação de como este debate extrapolou o tempo de vida de Lutero. Apesar de ter sido muito significativo em termos de produção de conteúdo para ambos os lados, com relevantes e muito discutidas propostas de consensos sendo alcançadas em determinados momentos, as principais questões divergentes nunca foram suficientemente alinhadas. O debate permaneceu aberto durante a vida do reformador alemão e foi frequentemente retomado depois de sua morte, exigindo que os herdeiros da teologia de Lutero tivessem que voltar a

laço que o conecta com Cristo e também com os demais cristãos.” ELERT, W., *The Structure of Lutheranism*, p.304. Elert também chama à atenção para o fato de que nem Lutero em seus debates, nem as Confissões Luteranas que sistematizam a teologia luterana, em nenhum momento derivam sua doutrina da Ceia de uma “definição geral dos sacramentos” (p.303) [não obstante definições gerais não faltarem: Confissão Augsburgo XIII; Apologia V,42; VII, 1; 3; 14; XII, 49,69; Artigos de Esmalcalde III, 5]. As palavras de Instituição são “extraordinárias” (*inusitata*), sem analogia de qualquer tipo (Fórmula de Concórdia, Declaração Sólida VII, 38). Ainda sobre as palavras da instituição, nesta segunda fase dos debates teológicos, Althaus vai perceber como a leitura do apóstolo Paulo em 1 Coríntios foi importante para fortalecer e ampliar o entendimento de Lutero: “Ao lidarmos com a exegese de Lutero das palavras da instituição, temos que lembrar que Lutero chegou a essa convicção somente a base do que Paulo disse em 1 Co 10 e 11. As palavras da instituição foram sua final fortaleza na batalha. Foi Paulo que, no entanto, lhe deu as chaves para essa fortaleza”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.400.

⁴³⁰ Para uma apreciação deste tema: WANDEL, Lee Palmer. *The Eucharist in the Reformation*. Cambridge University Press, 2016; KLEIN, Carlos Jeremias. *Os Sacramentos na Tradição Reformada*, São Paulo: Fonte Editorial, 2005; GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*, Trad.Gérson Dudus e Valéria Fontana, São Paulo: Vida Nova,1993.

esclarecer seus posicionamentos num documento oficial que confessa a crença luterana com respeito à Eucaristia. Este debate persiste até a atualidade.⁴³¹ Tampouco pertence ao desígnio desta pesquisa fazer o registro de toda essa polêmica, por mais interessante que seja. Espelhando o que já fizemos na apreciação do debate católico, não adentraremos nos pormenores, mas nos manteremos focados na procura pela resposta à pergunta: que teologia eucarística pode ser encontrada em Lutero a partir do debate com a teologia protestante-sacramentária? Cronologicamente, tal como fizemos com o debate católico, analisaremos os principais textos de Lutero, pontuando suas ideias mais proeminentes. Em certo sentido, esta seção pode ser abordada com ainda maior síntese do que a anterior, uma vez que grande parte do pensamento eucarístico de Lutero já foi conhecida através dos escritos no debate com a teologia católica. Apesar de reconhecermos um desenvolvimento neste pensamento, o cerne dele se mantém, evoluindo muito mais através de desdobramentos pontuais do que através de novidades mais gerais.

Além desta coerência, por assim dizer, no cerne da teologia eucarística de Lutero, os distintos debates com os protestantes-sacramentários também mostram, em certo sentido, uma simetria no âmago de alguns argumentos de ambas as teologias com as quais Lutero debateu. Paradoxalmente, apesar da distância e incompatibilidade entre o posicionamento eucarístico da teologia católica e da teologia protestante-sacramentária, que bem poderiam ser classificadas como vértices em vários aspectos, há elementos semelhantes entre elas. Pelo menos, é como o próprio Lutero teria entendido. Por exemplo, Jaroslav Pelikan acredita que Lutero enxergava uma sutil, embora profunda, afinidade entre a interpretação sacrificial da Missa, manifestada na teologia católica, por um lado, e a ideia mais moralista e simbólica defendida pelos protestantes-sacramentários, por outro. Ambas as perspectivas enfatizariam a iniciativa e a responsabilidade humanas no sacramento ao custo da prioridade da graça divina, a qual, como já vimos, era central para Lutero.⁴³² De acordo com a teologia luterana, segundo Norman Nagel, a asserção de que o ser humano possui um papel efetivo a desempenhar assume basicamente três formas: obras, misticismo e razão. Lutero teria encontrado estas características tanto na teologia eucarística católica como na teologia eucarística

⁴³¹ Como sugestão de uma obra que explora este debate na atualidade: KOLB, Robert; TRUEMAN, Carl R. *Entre Wittenberg e Genebra: Teologia reformada e luterana em diálogo*. Brasília: Monergismo, 2017. Também: BERTRAM, Robert W. Lutheran-Reformed Full Communion: A Modest "No". *Lutheran Forum*. Summer, 1997, p.35-42.

⁴³² PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.136.

protestante-sacramentária. A característica das obras, particularmente na dimensão sacrificial da missa da teologia católica; a característica do misticismo, especificamente na abordagem memorial de Karlstadt,⁴³³ e a característica racionalista, especialmente na abordagem simbólica dos teólogos protestantes da Suíça e do sul da Alemanha. No debate com Lutero, estas três formas da religião humana pelas quais o ser humano busca acerto com Deus teriam sido apresentadas.⁴³⁴ Outro elemento de similaridade entre as teologias eucarísticas católica e protestante-sacramentária, no entender de Lutero, teria a ver com a supervalorização dada a razão para explicar o mistério da presença de Cristo no sacramento. Ambas as teologias chegariam a resoluções totalmente díspares neste ínterim, mas partiriam do mesmo princípio básico de submissão às teorias racionais. Certamente estas simetrias pontuais, mas íntimas e basilares, entre duas teologias eucarísticas tão distintas como a católica e a protestante-sacramentária, são passíveis de discussão. O que se pode dizer com certeza é que no que tange ao sacramento da Ceia do Senhor, Lutero entenderia que a posição da teologia católica ainda era bem mais confiável e salutar do que a teologia protestante-sacramentária.⁴³⁵

Um último dado interessante no preâmbulo deste debate é lembrado por alguns teólogos: como Lutero alterou, em certo sentido, a exigência de seu critério na avaliação dos posicionamentos de seus interlocutores protestantes-sacramentários e, por conseguinte, na possibilidade de encontrar ou não concórdia na conclusão dos debates e

⁴³³ “Karlstadt fez a Ceia do Senhor uma coisa de Lei e de obras. Cristo é então um juiz que observa nossa *performance* e nos recompensa de acordo. A Ceia do Senhor não é para Karlstadt o ponto em que Cristo lida conosco doando Seu corpo e sangue com o pão e o vinho, mas, ao invés, um trampolim no qual o homem usa para voar com sua alma e ter uma comunhão celestial com Cristo nas alturas. Karlstadt sentia que ele poderia chegar lá; Lutero sabia que não poderia. Ele tinha tentado esse caminho e tinha aprendido que não poderia percorrer a distância. Isto Cristo tinha feito. Não apenas o alcance da salvação era uma obra de Cristo, mas também sua doação. Nós não atravessamos o vão do espaço e do tempo. NAGEL, N., *Luther on the Lord’s Supper*, p.44.

⁴³⁴ NAGEL, N., *Luther on the Lord’s Supper*, p.43.

⁴³⁵ É conhecida a afirmação de Lutero de que preferia tomar a Ceia com o papa do que os protestantes-sacramentários, porque com aquele [isto é, para a teologia católica] a compreensão de tratar-se de um sacramento onde o corpo e sangue de Cristo são oferecidos ainda era uma realidade: “Eu prefiro beber puro sangue com o papa do que mero vinho com os fanáticos”. LUTHER, M. *The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*, p.317. Pelikan reforçará: “Apesar disso, deve-se notar como Lutero entendia que a ideia sacrificial da Missa ainda fazia da Ceia do Senhor um *meio da graça*, embora a fizesse através de uma distorção fundamental no que Lutero compreendeu como o significado de ‘graça’.” PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.136. E Werner Elert lembrará como Lutero “era pronto para reconhecer que, apesar de todos os maus usos, o Sacramento da Ceia do Senhor tinha sido preservado na Igreja Romana.” ELERT, W., *The Structure of Lutheranism*, p.301-302. Este autor cita *Uma Carta do Doutor Martinho Lutero com Respeito ao Seu Livro Sobre a Missa Privada*, de 1534, onde mesmo criticando a prática da Missa na época, Lutero faz a seguinte confissão: “Eu confesso novamente diante de Deus e de todo o mundo [...] que onde a Missa é celebrada de acordo à diretiva de Cristo, seja entre nós luteranos ou no papado ou na Grécia ou na Índia, ainda que sob apenas uma forma – que, é claro, está errado e é um mau uso, como é feito no papado, no tempo pascal e em outros tempos do ano quando as pessoas podem comungar – que sob a forma do pão há o verdadeiro corpo de Cristo, dado por nós na cruz; e sob o vinho, o verdadeiro sangue de Cristo, derramado por nós [...]”.

na possibilidade de costurar ou não acordos confessionais. Assim como vimos dada intercorrência e evolução no juízo de Lutero em seus debates com a teologia católica, semelhante variação se percebe em Lutero também no debate com a teologia reformada. No entanto, a razão não é tanto de ordem temporal, tal qual no caso do relacionamento com a teologia católica, como se tivéssemos um Lutero mais jovem e reservado e outro mais maduro e peremptório nesta disputa com a ala “dissidente” da Reforma. A razão desta suposta oscilação era de ordem teológica, mais especificamente, como se Lutero orientasse sua postura dialogal de acordo ao nível de adesão e concordância no que tange ao princípio régio de sua teologia, o *sola gratia* na Ceia do Senhor. Essa tese é defendida por Jaroslav Pelikan.⁴³⁶

Em nossa metodologia, optaremos por ater-nos ao material rendido por Lutero através de seus textos, destacando as quatro obras principais que ele redigiu especificamente para o posicionamento diante deste conflito. São elas, o escrito *Contra os Profetas Celestiais sobre as imagens e os sacramentos*, em 1526, seu primeiro trabalho mais elaborado sobre a questão; o *Sermão sobre o sacramento do corpo e sangue de Cristo, contra os fanáticos*, também em 1526, onde Lutero já lida com argumentos contrários advindos de uma gama maior de opositores protestantes; o escrito *Que estas palavras de Cristo: “Isto é o meu corpo”, etc., ainda continuem firmes contra os espíritos fanáticos*, de 1527, o “mais acabado [entre seus escritos referentes à Santa Ceia], sob o ponto de vista sistemático”,⁴³⁷ e por último, sua obra de mais peso contra os protestantes-sacramentários e também sua última tomada de posição nessa controvérsia, *Da Ceia de Cristo – Confissão*, a qual Lutero chegou a pensar, devido sua condição de saúde, que seria seu testamento teológico.⁴³⁸ Todos estes escritos foram respondidos, de uma forma ou de outra, por algum teólogo que fazia parte desta associação teológica reputada por protestante-sacramentária.⁴³⁹ Tal qual

⁴³⁶ PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.135. “Há, pelo menos, alguma base histórica para defender que quando Lutero era confrontado com uma posição que era menos precisa que a sua própria sobre a Presença Real na Ceia do Senhor, mas não menos firme que a sua no tocante ao *Sola Gratia* na Ceia do Senhor, ele se dispunha a ser mais caridoso e paciente. Foi por isso que, tanto em relação a Martín Bucer, na consideração da Concórdia de Wittenberg de 1536, e para com a União com os Irmãos Boêmios, na consideração da Confissão destes de 1535, que ele publicou em 1538, Lutero agiu de maneira significativamente diferente de sua atitude para com Zwinglio”. (p.135). Pelikan aborda mais sobre esta ondulação na postura de Lutero no seu escrito *Obedient Rebels*, p.136-146.

⁴³⁷ FISCHER, J. F., *Introdução.à Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.220.

⁴³⁸ FISCHER, J. F., *Introdução.à Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.221.

⁴³⁹ Para uma lista cuidadosamente compilada e sistematizada dos documentos escritos pelos teólogos protestantes-sacramentários contra a teologia eucarística do movimento luterano, ver a introdução do texto *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, no Volume 37 das obras de Lutero em inglês (*Luther’s Works*), por Robert H. Fischer. Fischer chega a contabilizar

abordamos no debate com a teologia católica, não nos preocuparemos com esta troca de argumentos.⁴⁴⁰ Permanecemos interessados apenas na teologia eucarística de Lutero.

O primeiro documento que propomos destacar no debate tem justamente essa peculiaridade: ser o inaugural. Lutero até havia se manifestado sobre a controvérsia em torno da presença real de Cristo na Ceia numa carta anterior,⁴⁴¹ mas através do escrito *Contra os Profetas Celestiais sobre as Imagens e os Sacramentos*, Lutero buscou providenciar uma refutação mais pública, ampla e compreensiva dos argumentos dos protestantes-sacramentários. Lutero entendeu a necessidade de tal escrito quando percebeu o alcance que tais argumentos haviam atingido, confundindo a muitas pessoas nos territórios aderentes à Reforma. O alvo em questão é seu amigo André Karlstadt. É o principal documento de Lutero para lidar com a ideia sacramental deste teólogo, que já havia causado distúrbios em Wittenberg com sua postura extremada com relação à reforma de ritos, ornamentos e estruturas eclesiais. Nos demais escritos, que virão na sequência, ainda que Lutero cite os argumentos de seu compatriota, os pontos em discussão serão principalmente os pressupostos teológicos de Zwínglio e Ecolampádio, teólogos suíços que assumirão a liderança, por assim dizer, da frente protestante-sacramentária. O fato de Karlstadt ser próximo de Lutero, de certa forma, explica o tom do escrito em questão. Em algumas passagens, certa intimidade e sinais de amistosidade são perceptíveis. Entretanto, em muitas outras, vemos o estilo rude e virulento da lavra

28 publicações, da autoria dos seguintes teólogos: Ulrico Zwínglio (10); João Ecolampádio (4); Wolfgang Capito (1); Martín Bucer (4); Leo Jud (1); João Landtsperger (3); Conrado Sam (1); João Schnewil (1); Eitelhans Langenmantel (1); Valentino Krautwald (2). Na lista, o autor não incluiu ainda os muitos tratados de André Karlstadt e outros existentes, embora não publicados.

⁴⁴⁰ Não analisaremos o debate em si, mas é justo reconhecermos que nele ambos os partidos teológicos participaram com alguns pressupostos teológicos simétricos. As discordâncias não foram fruto dos desencontros e frustrações provocadas pelas contínuas réplicas e trélicas, muitas vezes veementes, ou da animosidade natural que cresceria na medida em que ataques *ad hominem* permeados de linguagem crua iam sendo produzidos. As discussões foram inflamadas, mas a divergência não era tanto de cunho pessoal, nem mesmo político ou eclesial. Tanto Lutero e seus colegas como os teólogos protestantes-sacramentários estavam convencidos pela exegese bíblica da retidão teológica de seus posicionamentos. Como afirma o teólogo Robert H. Fischer, um dos editores das obras de Lutero em idioma inglês: “A controvérsia da Ceia do Senhor não pode ser compreendida em termos dos ataques e contra-ataques [entre Lutero e seus debatedores protestantes-sacramentários]. Ela não pode ser explicada pela referência aos temperamentos ou ambições [...] nem por uma alegada irrazoabilidade de um lado ou de outro. A controvérsia dizia respeito à própria natureza do evangelho. Disso, tanto os Suíços como os Luteranos estavam convencidos. Ambos os partidos estavam lutando pelos lemas *Somente Cristo! Somente a justificação pela fé! Somente a autoridade da Escritura!* Ambos os lados, não importa o quanto cada um tentava provar os defeitos da visão do outro, acreditavam apaixonadamente que a fé pela qual nós somos salvos é uma confiança pessoal na salvação expiatória de Jesus Cristo. Ambos insistiam que as Escrituras são a única fonte segura e tangível de autoridade na igreja. Ambos insistiam que a Escritura deveria ser interpretada com a Escritura, não por normas externas. Tanto Lutero como os Suíços eram profundamente devotados ao estudo das Escrituras.” FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p.

⁴⁴¹ LUTERO, M., *Carta aos Cristãos em Estrasburgo*, p.164-169.

luterana se voltar contra o ex-colega⁴⁴² de movimento de tal forma que até mesmo Philip Melanchthon queixou-se com Lutero.⁴⁴³ A veemência da linguagem pode ter tido um fundo de decepção pessoal, além de eventual justificativa teológica.

Contra os Profetas Celestiais sobre as Imagens e os Sacramentos é composto de duas partes. A primeira foi publicada em dezembro de 1524 e a segunda em janeiro de 1525.⁴⁴⁴ Como o próprio título indica, o escrito trata da atitude iconoclasta⁴⁴⁵ de Karlstadt e associados, numa primeira instância, para só então abordar os conceitos e práticas sacramentais. Neste tópico, Lutero começa se defendendo por ainda fazer uso do termo *missa* para se referir ao sacramento eucarístico. Karlstadt o condenava, com o pretexto de que tal gesto não se coadunava com uma visão separatista necessária para o movimento da reforma. Lutero entende que o problema não era o termo em si, mas o caráter sacrificial que havia sido o preponderante na prática da igreja por determinado tempo. De forma semelhante, responderá às críticas sobre a preservação de ritos e rubricas como a “elevação do sacramento”, que Lutero entende que pertence à “mesma esfera” de racionalização: a da liberdade cristã. Tanto a Igreja Católica, exigindo determinadas etiquetas litúrgicas na celebração eucarística, como o “espírito perturbador”⁴⁴⁶ de alguns protestantes-sacramentários que demandavam a abolição de tudo o que soasse ou se parecesse católico, estariam atropelando esse procedimento evangélico autorizado pela teologia neotestamentária: posto de forma simples, não proibir o que a Bíblia não proíbe, não exigir o que a Bíblia não exige. O papa prescreve, Karlstadt proíbe, e de ambas as formas a liberdade cristã é anulada:

O papa destrói a liberdade ao mandar sem reservas que se eleve o sacramento, e quer isso por direito e lei, declarando que está pecando aquele que não o fizer. O espírito perturbador destrói a liberdade ao proibir sem reservas que se eleve o sacramento, e quer estabelecer isso como uma proibição, direito e preceito, declarando que está pecando aquele que o fizer. As duas partes expulsam a Cristo. Um o expulsa pela frente. O outro o expulsa por trás. Um se desvia pela esquerda, outro se descarrila pela direita. Nenhum permanece no bom caminho da liberdade. [...] Mas nós permanecemos no caminho intermediário. Não admitimos nem o mandamento, nem a proibição.⁴⁴⁷

⁴⁴² Karlstadt havia sido recentemente expulso do pastorado na cidade de Orlamünde, na vizinhança de Wittenberg, reduto de Lutero.

⁴⁴³ BERGENDOFF, C., *Introduction to Against the Heavenly Prophets in the Matter of Images and Sacraments*, p.

⁴⁴⁴ BERGENDOFF, C., *Introduction to Against the Heavenly Prophets in the Matter of Images and Sacraments*, p.

⁴⁴⁵ É significativo que seja justamente no âmbito do culto que irrompe a controvérsia eucarística com os protestantes-sacramentários.

⁴⁴⁶ LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p.

⁴⁴⁷ LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p. “Não nos desviamos nem para a direita nem para a esquerda. Não somos asseclas nem do papa nem de Karlstadt, senão livres e cristãos. Elevamos ou não o sacramento como, onde, quando e por quanto tempo bem quisermos. Deus nos deu a liberdade. Da mesma maneira, somos livres para viver no celibato ou nos

Os seguintes pontos já fazem parte da segunda parte do escrito, que Lutero redigiu após um breve intervalo da publicação da primeira. É nela que se encontram os principais elementos teológicos do debate entre Lutero e Karlstadt, os quais são nevrálgicos na composição da teologia eucarística luterana. Alguns deles seguirão reverberando nos escritos subsequentes. Em primeiro lugar, Lutero abordará a relação entre a teologia sacramental e a teologia dos meios da graça, e dentre esta última, muito especialmente a teologia da Palavra como revelação fulcral de Deus. Há uma ordem intencionalmente instituída por Deus na forma de operar com e nas pessoas: primeiramente, Deus age através de meios exteriores (palavra e sacramentos); em segundo lugar, age na interioridade deste ser humano.⁴⁴⁸ Karlstadt estaria invertendo a ordem, reivindicando que a autoridade de supostas vozes celestiais ouvidas internamente através de uma ação não mediada do Espírito Santo se sobreporia à autoridade da Palavra de Deus, de modo que as experiências espirituais deteriam a soberania decisória em questões de fé e de doutrina. Para Lutero, isso tornava os protestantes-sacramentários vulneráveis em sua habilidade de estabelecer definições dogmáticas claras sem uma objetiva e definitiva base na Escritura, além de perigosamente dependentes de sentimentos subjetivos e difusos. Se o erro de Roma teria sido fazer da organização humana o objeto da obediência da fé, o erro de Karlstadt seria o de colocar esse objeto na experiência mística pessoal.⁴⁴⁹ Somente a Escritura – a revelação externa e imparcial de Deus ao ser humano – seria uma fonte segura e o objeto legítimo de adesão nos assuntos da fé. Inclusive, ou principalmente, no mistério eucarístico. Nenhum magistério eclesial e institucional, nem tampouco uma leitura privativa e espiritualista poderiam suplantá-la nesta posição. Por isso, a teologia

casarmos, comer carne ou não, usar casula ou não, usar cogula ou tonsura ou não. Neste sentido somos senhores sem admitir lei, mandamento, doutrina nem proibição alguma. Assim temos praticado as duas formas em Wittenberg. No mosteiro celebramos a missa sem casula, sem elevação da hóstia, simplesmente da forma mais simples, como Karlstadt entende que é o exemplo de Cristo. Por outra parte, na paróquia, usamos casula, alba e elevação tanto quanto nos pareça adequado.”

⁴⁴⁸ “Deus trabalha em nós de duas maneiras: primeiro, exteriormente; segundo, no interior. Exteriormente trata conosco através da palavra falada do Evangelho e dos sinais materiais, o batismo e a Santa Ceia. Interiormente atua por meio do Espírito Santo e da fé, junto com os demais dons. Mas tudo isso se realiza de modo e em tal ordem que os fatores externos devem preceder. Os interiores seguem depois e são consequência dos exteriores. Deus resolveu não dar os dons internos a ninguém, sem os exteriores. Não dará o Espírito nem a fé sem as palavras e sinais exteriores que instituiu”. LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p.

⁴⁴⁹ Paul Althaus comenta sobre o erro visto por Lutero na interpretação das Escrituras de Karlstadt: “Tal interpretação não mostra somente a falta de reverência diante da clara palavra de Deus, mas ela também é um ato impiedoso contra a consciência que busca um fundamento firme para sua fé. Deus é glorificado e a consciência firmada quando a pessoa obedece simplesmente à palavra de Deus como ela está”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.403.

eucarística luterana é uma teologia que busca permanecer cativa exclusivamente à obediência da Palavra de Deus.⁴⁵⁰ De forma alguma as experiências interiores poderiam ser alçadas à categoria de protagonista na dinâmica relação Deus-comungante. Ainda que Lutero não as descartasse totalmente do processo.

Em consequência dessa convicção, para Lutero, uma vez que a presença de Cristo no pão e no vinho era uma verdade testemunhada pelas Escrituras, ela deveria ser mantida incólume ainda que a razão se inclinasse a negá-la, tentação que Lutero admitia sofrer. É a razão que deve ser acomodada à Palavra e não o inverso.⁴⁵¹ Assim como em todos os outros assuntos em discussão com os protestantes-sacramentários – organização e estrutura eclesial, culto e costumes litúrgico-religiosos –, também quaisquer definições e práticas sacramentais oriundas da lógica racional ou percepção sensorial, em caso de não serem rejeitadas como falhos acréscimos humanos, deveriam ser, no máximo, tidas por secundárias diante da autoridade da Palavra. No entanto, essa regra hermenêutica não encerraria o debate eucarístico relacionado à Palavra. Não eram apenas hipotéticas diferenças nos pressupostos interpretativos que dividiam Lutero e Karlstadt. Havia também discordância na exegese do texto bíblico.⁴⁵² Dois pontos

⁴⁵⁰ Novamente Althaus: “Assim, um dos elementos decisivos da piedade e teologia de Lutero determinou sua doutrina da Santa Ceia: obediência à clara palavra de Deus, contrária a todos os fúteis pensamentos racionais. Lutero sentiu que seus oponentes são racionalistas que queriam compreender a clara palavra de Deus com seus raciocínios humanos e julgar conforme seus conceitos a respeito do que é possível ou impossível, usável ou não usável. [...] A clara palavra de Deus deve ser obedecida. Essa obediência é requerida independentemente de a compreendermos ou não, como, por exemplo, o corpo e sangue de Cristo estarem presentes no pão e no vinho”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.403-404.

⁴⁵¹ “Deus é maior do que nossa compreensão, e o que ele faz, está além de nossa habilidade de compreender. Isso mostra que é atividade de Deus. Os pensamentos cristológicos que Lutero usou na controvérsia da Santa Ceia, por isso, não pretendem nem podem remover que a razão se escandalize com o ‘como’ da presença real; eles não podem iluminar a razão de tal maneira que a compreenda. Seu propósito é remover somente nossos pensamentos pequenos e estreitos a respeito da presença de Deus e lembrar que a possibilidade constantemente excede a nossa capacidade de compreendê-la. Lutero traz essa incompreensibilidade para mais perto da razão humana somente na medida em que se refere aos eventos incompreensíveis, que nos cercam diariamente em nossa vida natural. Nós vivemos em e dele sem compreender o ‘como’. A pessoa obediente não pergunta a Deus pelo ‘como’, nem pelo por quê. Ela faz o que Deus ordenou”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.404.

⁴⁵² BERGENDOFF, C., *Introduction to Volume 40*, p. Sobre a autoridade das palavras da instituição como Palavra de Deus e a metodologia usada por Lutero em sua exegese, escreve Althaus: “Quais os motivos decisivos que levaram Lutero à sua doutrina sobre a Santa Ceia, a qual ele manteve de forma inabalável? O próprio Lutero refere-se em cada ponto decisivo ao claro texto das palavras da instituição. A obediência às palavras do Senhor compeliram-no a ensinar o que ensinou. [...] Lutero não está preso nem à teoria da inspiração verbal da Escritura nem à gramática. Ele pôde ocasionalmente responder às observações gramaticais de Karlstadt: ‘Algo superior às leis gramaticais deve estar presente para fundamentar a fé... se minha fé precisa firmar-se em Donatus [latim: Gramática] ou na cartilha, eu estaria num mau caminho. Quantos novos artigos teriam que estabelecer, se quiséssemos dominar a Bíblia em todas as suas passagens conforme as regras gramaticais?’ De fato, ‘nos temos que nos perguntar por que Lutero não tratou a Escritura de forma mais livre ao discutir a presença real?’ A única resposta possível ele tomou de sua inteira compreensão de Cristo e do Evangelho — pela qual estava certo de que era obediente a Escritura — que dava testemunho a favor de sua exegese. Só faremos justiça a esse fato, se

seriam predominantes na desavença. O primeiro, a exegese da frase “isto é o meu corpo”. Karlstadt especialmente contendia sobre o referencial para *touto* na declaração de Cristo quando da consagração do sacramento. Sua negação da presentificação corpórea de Jesus no pão e no vinho se fundamentava na compreensão de que *touto* (“isto”) não se relacionava essencialmente com o substantivo masculino “pão”, mas com o substantivo neutro “corpo”. Lutero rejeita a conclusão como “desprezível e insegura”, contra-argumenta com exemplos lingüísticos gregos e alemães, além de uma exegese clássica e mais simples⁴⁵³ de toda a *verba sacramenti*. Também discorre sobre 1 Coríntios 10, e arremete que Karlstadt não é capaz de provar a tese que suas regras gramaticais haviam proposto.

No segundo tópico exegético-sistemático, o debate gira em torno da relevância e do significado do termo “em memória”, também contido nas palavras da instituição da Santa Ceia. Primeiramente, segundo Lutero, Karlstadt altera o ordenamento das ações, modificando assim a essência do sacramento. “Primeiro Cristo ordenou a celebração da Ceia do Senhor e prometeu que Seu corpo e Seu sangue estariam presentes” (tomai, comei, bebei, isto é meu corpo e sangue), – ressalta Pelikan, em seu comentário de Lutero sobre essa discussão; depois Ele determinou a realização da ação sacramental em formato de memorial. A memória das palavras e feitos de Cristo forma uma parte, mas não é o todo da celebração eucarística. A Ceia do Senhor, para Lutero, “era um meio da graça e, portanto, um memorial, não o contrário”.⁴⁵⁴ Quando Karlstadt designou importância central para o ato do memorial na Eucaristia, uma das características marcantes da teologia protestante-sacramentária,⁴⁵⁵ Lutero escreveu que a dimensão da memória, por mais importante que seja, é complementar no sacramento, não causa que Cristo esteja presente, nem justifica o comungante. Primeiro precisam ser justificados

falamos de mútuo condicionamento entre a exegese de Lutero conectada a seus princípios e os elementos básicos de sua compreensão do Evangelho. Seu pensamento era determinado nem só pelo texto nem só pelo assunto, mas na relação de ambos. Quando lutava internamente com o assunto, o texto o firmava — como o confessou em sua carta aos cristãos de Strassburgo, de 15 de dezembro de 1524, e em outras ocasiões. Na controvérsia sobre o significado do texto, no entanto, foi o seu sentimento com o próprio assunto que o tornou certo de que sua exegese estava correta”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.399-400.

⁴⁵³ Lutero acusa a Karlstadt de cair na tentação da novidade ao propor suas exegeses, optando por apresentar significados originais, diferentes das interpretações clássicas na história da igreja.

⁴⁵⁴ PELIKAN, Jaroslav. The Theology of the Means of Grace. In: KADAI, Heino O. (org.) *Accents in Luther's Theology: Essays in Commemoration of the 450th Anniversary of the Reformation*. St. Louis Concordia, 1967, p.137.

⁴⁵⁵ Os sacramentários, como Karlstadt, colocavam uma ênfase no conceito memorial da Ceia. Deve-se notar, entretanto, como o significado do conceito memorial, também divergia entre eles.

aqueles que farão o memorial.⁴⁵⁶ Ainda sobre este desarranjo entre o primário e o secundário, a ênfase mor no memorial em detrimento do sacramento como meio da graça transvertia a Ceia do Senhor de uma natureza evangélica para uma natureza legalista.⁴⁵⁷ Lutero acusa Karlstadt de converter Cristo num segundo Moisés ao distribuir tão somente pão e vinho, convidando seguidores para um ato anamnético que comemorava sua morte e os benefícios dela, sem fazer referência ao tesouro maior contido no sacramento. Por mais que seu ex-colega de cátedra houvesse cunhado termos piedosos e criativos para defender sua posição, tais como “fervente reconhecimento” ou “ardente recordação”, o desenlace do sacramento tornava-se um ritual de obras e produtos humanos à custa da fé e da graça divina.⁴⁵⁸

Outro item no debate de Lutero com a perspectiva memorial do sacramento de Karlstadt toca diretamente nosso tema central da tese, a missionariedade da Ceia: o viés extrínseco, material e visível deste memorial. Lutero já havia denunciado como Karlstadt tendia a valorizar uma espiritualidade subjetiva e sentimental, desencarnada de expedientes exteriores. Lutero o acusou de tornar espiritual tudo o que Deus queria ter por corporal no sacramento e na fé. A rejeição de Karlstadt da doutrina da presença real de Cristo no pão e no vinho não se dava apenas por questões exegéticas, mas filosóficas e teológicas. A comunhão com o corpo e sangue de Cristo só era considerada no espectro espiritual. Os protestantes-sacramentários não concebiam a concretude de se receber o corpo e o sangue de Cristo no pão e no vinho. Não viam nem a necessidade

⁴⁵⁶ “Ainda que seu conhecimento e recordação de Cristo fosse puro ardor, puro coração, puro calor e puro fogo, de modo que também os espíritos sectários se fundissem e tal espiritualidade se inflasse com palavras ainda mil vezes mais refulgentes, que aconteceria então? O que ganhariam? Nada mais que novos monges e hipócritas que com grande devoção e seriedade se colocariam diante do pão e do vinho, como o têm feito até agora as consciências tímidas diante do sacramento. Se suscitaria sobre este conhecimento e esta recordação a mesma angústia e vergonha que tem existido até agora com referência a questão de receber dignamente o corpo de Cristo. Pois o conhecimento que aduzem não vale por si. O diabo também sabe perfeitamente e reconhece que o corpo foi dado por nós. Entretanto, isto não lhe aproveita. Mas o conhecimento vale quando não duvido, antes me atenho firmemente com verdadeira fé no fato de que o corpo e o sangue de Cristo foram dados por mim, por mim, por mim (digo), para borrar meu pecado, como rezam as palavras no sacramento: ‘isto é o meu corpo dado por vós’. Por este conhecimento se criam consciências alegres, livres e seguras”. LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p.

⁴⁵⁷ “A compreensão da Santa Ceia como ceia de lembrança não é, em última análise, nada mais do que a doutrina da justificação pelas obras, que não tira a pessoa de suas tribulações. Na verdade, ela as conduz para um desespero maior, pois requer que a pessoa eleve-se em genuína lembrança e amor, que ela precisa criar por seu próprio poder”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.409.

⁴⁵⁸ “Disso compreenderás que o máximo que a teologia de Karlstadt alcançou foi ensinar como devemos seguir a Cristo, não conseguindo mais do que fazer de Cristo um exemplo e um legislador, de quem nada se pode aprender, senão obras. Ele não sabe nem ensina que Cristo é nosso tesouro e dom de Deus, que é o ensino mais precioso e do qual resulta a fé. Acaba adornando e obscurecendo esse ensino com expressões tais como ‘fervente reconhecimento’, ‘ardente recordação’, e outras parecidas. Assim recai outra vez da fé às obras”. LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p.

nem a legitimidade dessa opção.⁴⁵⁹ Com relação à necessidade, Karlstadt não via sentido em se apelar para o sacramento para uma recepção de perdão dos pecados.⁴⁶⁰ Tal dádiva, para os sacramentários, era proporcionada por Deus num encontro interior de fé com o sacrifício de Cristo na cruz. Lutero replicará com seu argumento centralizado na diferença entre o lugar da obtenção do perdão e da concessão do mesmo.⁴⁶¹ Tal diferenciação lhe permitia admitir o valor do sacramento como meio da

⁴⁵⁹ “Em consequência, consta que este discernimento sucede no comer e beber, como antes se disse com respeito a culpa e o pecado no corpo do Senhor, de modo que quem come e bebe indignamente, come juízo para si. Por quê? Paulo diz: por não discernir o corpo do Senhor. Agora, me diga, como se discerne no comer e beber o corpo do Senhor? A palavra grega *diakrinein*, em latim *discernere*, significa que se faça uma distinção e não se tenha um pelo outro, senão que se estime uma coisa por mais notável, melhor e mais preciosa que a outra. São Paulo quer diz que aquele que come e bebe indignamente, merece com razão o juízo e um bom castigo, posto que com seu comer e beber indignamente não discerne o corpo do Senhor. Pelo contrário, pensa e trata o pão e o vinho do Senhor como se fosse simples pão e vinho, enquanto é o corpo e o sangue do Senhor. Se ele o tivesse seriamente pelo corpo do Senhor, não o trataria assim e não o comeria sem consideração como qualquer pão, senão com temor, humildade e veneração, posto que teria que ter temor diante do corpo do Senhor”. LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p.

⁴⁶⁰ Este será um questionamento recorrente na posição dos sacramentários: qual é o sentido ou o proveito de uma eventual presença real do corpo e sangue de Cristo? Althaus comenta a postura que Lutero assumirá diante do argumento de natureza teleológica: “Os oponentes perguntaram para que serve a presença real do corpo e do sangue de Cristo na Santa Ceia. Lutero respondeu a essa pergunta, como veremos; no entanto, ele não deu a resposta àqueles que queriam ver o proveito desse uso antes de crerem na clara palavra; ele deu a resposta aos que reverente e humilde criam na palavra de Deus. Lutero enfatizou, nesse ponto, com muita firmeza, a natureza da fé. Dessa fé depende tudo. Fé significa abandonar nossos próprios pensamentos e cegamente submeter-nos à palavra e à vontade de Deus. Um coração temente a Deus faz isto: pergunta em primeiro lugar se isso é palavra de Deus. Quando ouve que é, ele sufoca a pergunta sobre por que isso é proveitoso ou necessário. Porque ele diz com temor e humildade: ‘Querido Deus, eu sou cego, verdadeiramente não sei o que é ou não proveitoso para mim, nem quero sabê-lo. Mas eu creio e confio em ti, que conheces e queres o meu bem, conforme tua bondade e sabedoria. Estou alegre e satisfeito pelo ouvir tuas simples palavras que informam a tua vontade’. [LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.127] Assim Lutero trata aqui de nenhuma outra coisa do que da soberania da palavra e vontade de Deus, em oposição a todas as reivindicações e introspecções humanas nas questões religiosas e propósitos do agir de Deus. O que a palavra de Deus diz e dá é bom para nós. Não devemos inverter esse padrão e tentar medir e controlar a palavra de Deus com a pergunta pelo proveito. Pois tal é, na verdade, a expressão do pecado original, da autoglorificação humana, que muda o relacionamento entre Deus e o ser humano. Se a pessoa faz depender sua obediência à palavra de Deus de sua compreensão sobre o proveito, ela, na verdade, se coloca a si mesma sobre Deus. Quem pergunta por que aquilo que Deus diz e faz é necessário, tenta elevar-se sobre Deus e quer ser mais sábio e melhor do que Deus”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.405.

⁴⁶¹ “Contudo, para que se compreenda melhor nossa doutrina, falarei de forma clara e plana. Tratamos o perdão dos pecados de dois modos: primeiro, como se consegue e obtém; segundo, como se reparte e presenteia. Cristo o obteve na cruz, isso é certo. Mas não o repartiu ou o presenteou na cruz. Por outro lado, Cristo não o obteve na Santa Ceia ou no sacramento, senão que ali o repartiu e o deu mediante a palavra, como também no evangelho onde se prega dele. A obtenção do perdão se produziu de uma vez por todas na cruz. Mas a distribuição se realiza constantemente, antes e depois, desde o começo do mundo até o fim. Pois, uma vez que havia resolvido obtê-lo de uma vez por todas, era o mesmo reparti-lo antes ou depois, mediante sua palavra, como é fácil demonstrar com passagens da Escritura. Mas agora não há necessidade nem tempo para isto. Se quero que meus pecados sejam perdoados, não devo recorrer a cruz, posto que ali não acho o perdão distribuído, nem hei de ater-me tampouco à recordação ou ao reconhecimento do sofrimento de Cristo, como disparata Karlstadt, posto que não o encontro ali tampouco, senão preciso recorrer ao sacramento ou ao evangelho onde encontro a palavra que me reparte, doa, oferece e dá este perdão obtido na cruz. Por essa razão, tenho razão quando ensino retamente que

graça.⁴⁶² Com relação à legitimidade filosófica e teológica de uma presença real no sacramento, a qual Karlstadt negava, baseado em sua compreensão antagônica entre corpo e espírito, exterior e interior, Lutero responderá com sua rejeição do dualismo entre espírito e transcendência por um lado e materialidade, imanência e carne por outro. Sua acolhida à doutrina da presença real do corpo e sangue de Cristo possui essa nuance de valorização pelo profano, terreno, carnal. E esse pressuposto se refletirá também na compreensão do que seria o memorial que Cristo propõe. Sem esgotar a riqueza teológica da ação, Lutero inclinará sua abordagem do memorial para uma dimensão missionária da Ceia. Lutero equivale o “fazei isto em memória de mim” de Jesus ao “todas as vezes que comerdes esse pão e beberdes esse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha”, de Paulo. A recordação memorial de Cristo não é uma mera fábrica de pensamentos interiores do coração, mas uma recordação externa, voltada ao anúncio e a prática das ações salvíficas dEle.⁴⁶³

O segundo documento do debate com os protestantes-sacramentários tratou de uma manifestação de Lutero que estava sendo muito esperada, uma vez que alguns adeptos da posição sacramentária haviam reivindicado a teologia do reformador alemão como suporte para suas teses, e os colegas de Lutero suplicavam por um

quem tem problemas de consciência por seus pecados, deve ir ao sacramento e buscar consolo, não no pão e no vinho, não no corpo e no sangue, mas na palavra que no sacramento me oferece, doa e dá o corpo e sangue de Cristo, como dado e derramado por mim”. LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p.

⁴⁶² Sobre a explicação que Lutero oferece aqui e em outros lugares sobre o proveito da presença real: “Em tudo isso, não se trata aqui de uma entrega cega e voluntária aos caprichos sem sentido de alguém. Como todas as citações o mostram, Lutero não somente mantém sempre que tudo o que Deus faz é útil e necessário para nós, mas ele tentou também demonstrar o proveito da presença real. Ele está interessado somente em um ponto: nós não devemos basear nossa fé na compreensão de Deus, mas buscar a compreensão somente em fé. Pois a compreensão não é o padrão pelo qual a palavra de Deus é avaliada; antes, a palavra de Deus é a fonte da compreensão. Pelo Espírito Santo, Deus nos abre o significado de sua palavra. O Espírito, no entanto, dá-se a uma pessoa a si mesmo somente na obediência - e obediência não existe sem heteronomia (submissão). O caminho para a teonomia, a compreensão dos propósitos de Deus, sempre conduz por uma obediência cega e heteronômica. Se a pessoa começa a levantar objeções racionais contra um artigo de fé baseado na palavra de Deus, não há como parar. Então os outros artigos de fé também cairão. Se ele desaprova um, desaprova todos os artigos”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.406.

⁴⁶³ “Ademais, este espírito insensato é tão ignorante em quanto a Escritura que entende a palavra ‘memória’, na passagem onde Cristo diz: ‘fazei isto em memória de mim’, somente como recordação de alguém, no sentido como os sofistas se referem aos pensamentos interiores do coração. Pois este espírito tem que introduzir-se e converter em algo espiritualmente interno o que Deus quer que seja externo. Não tem jeito. Mais ainda é pior e mais insensato que atribua a tal recordação o poder de justificar, como a fé. [...] Entretanto, tu deves saber e sustentar que esta recordação de Cristo é uma recordação externa como quando se fala de recordar a alguém. Assim se fala dela a Escritura. [...] Portanto, Cristo, ao pronunciar as palavras: ‘fazei isto em memória de mim’ quer dizer o mesmo que Paulo com o ‘anunciais a morte do Senhor’. Cristo deseja que preguemos dele quando desfrutamos do sacramento, e que proclamemos o evangelho para fortalecer a fé. Não devemos estar sentados julgando com os pensamentos em nossos corações, convertendo tão recordação em boa obra, como imagina o doutor Karlstadt”. LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p.

esclarecimento.⁴⁶⁴ O texto não é nem o mais elaborado nem o mais reconhecido de sua produção neste debate. Questiona-se, inclusive, o nível de participação de Lutero na publicação do escrito, bem como sua autoria em algumas das partes.⁴⁶⁵ Sua importância reside no fato de servir como uma espécie de prelúdio para as subseqüentes defesas mais robustas de seus posicionamentos sobre o Sacramento do Altar, nos anos seguintes. O *Sermão sobre o Corpo e Sangue de Cristo – contra os fanáticos*, é uma obra baseada em três sermões que Lutero pregou na páscoa de 1526,⁴⁶⁶ em Wittenberg, sobre a Ceia do Senhor. Lutero escreve na sua introdução que há duas partes fundamentais na Ceia: a externa, que se trata do sacramento em si, parte com a qual ele menos havia se ocupado até o presente momento e a interna, que é a fé neste sacramento, da qual já muito havia falado.⁴⁶⁷ Os ataques dirigidos para a primeira parte lhe diziam que havia chegado a hora dele se ocupar mais detidamente no tema.

Como já afirmamos que Lutero faria, o reformador alemão novamente centralizará seu argumento no significado das palavras da instituição.⁴⁶⁸ Ele entende que seus opositores não “aderem” a elas, por mais simples e explícitas que sejam.⁴⁶⁹ Ao contrário,

⁴⁶⁴ “O Sacramento do Corpo e Sangue de Cristo – Contra os Fanáticos (1526), é um dos muitos documentos que Lutero escreveu naquele ano para definir mais plenamente a visão que ele tinha alcançado sobre a Ceia do Senhor. Os desvios dos reformadores suíços e do sul da Alemanha de sua posição tinha sido trazido a sua atenção alguns anos antes, mas ele parecia relutante em se envolver com eles em controvérsia. Mas quando os defensores da visão suíça se tornaram agressivos ou representavam sua visão como se fosse a mesma de Lutero, os seguidores reformadores em Wittenberg pressionaram por uma resposta e a receberam numa série de pregações. Elas foram publicadas alguns meses depois com o título acima.” PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.137.

⁴⁶⁵ Para um bom resumo dessas questões e parecer favorável à confiabilidade e significância do texto dentro deste debate, recomendamos a introdução ao documento na edição da obras de Lutero na língua inglesa. AHRENS, F. C., *Introduction. The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*. Luther Works, v.36, p.335s.

⁴⁶⁶ 1526 foi o ano em que a controvérsia com os protestantes-sacramentários cresceu exponencialmente. FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p.

⁴⁶⁷ “Neste sacramento há duas coisas que devem ser conhecidas e proclamadas. Primeiro, o que se deve crer. Em latim isto é chamado de *objectum fidei*, ou seja, a obra ou coisa na qual alguém crê, ou que alguém deve aderir. Segundo, a fé em si, ou o uso adequado que se deve fazer daquilo que se crê. O primeiro reside fora do coração e nos é apresentando aos nossos olhos externamente, a saber, o próprio sacramento, que diz respeito ao que nós cremos que o corpo e o sangue de Cristo estão verdadeiramente presente no pão e no vinho. O segundo é interno, dentro do coração e não pode ser exteriorizado. Consiste na atitude que o coração deve ter com relação ao sacramento externo. Até agora eu não preguei muito sobre a primeira parte, mas apenas a segunda, que é também a melhor parte.” LUTHER, M., *The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*, p. 335.

⁴⁶⁸ LUTHER, M., *The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*, p. 335. “Aqui nós vemos algo muito característico na abordagem de Lutero. Ele não começa com nosso corpo que pode estar em somente alguns centímetros de um lugar e então impõe esta realidade para o corpo de Cristo. Ele começa com as palavras de Cristo e nós podemos ter certeza que Ele faz com Seu corpo o que Ele diz que Ele faz. Seu corpo pode estar em qualquer lugar. Nós não podemos impor nossas medidas e prescrições a ele.” NAGEL, N., *Luther on the Lord’s Supper*, p.45.

⁴⁶⁹ “As Palavras da Instituição eram para eles [os oponentes protestantes-sacramentários] uma narrativa que contava o que havia acontecido há muito tempo atrás e que nós deveríamos nos aproximar através da lembrança. Para Lutero, as Palavras da Instituição eram as próprias palavras de Cristo que comunicam

formulam uma opinião e forçam a Escritura a corroborar com o que preconceberam. Agem assim porque não conseguem se desprender da influência da razão em seu fazer teológico. E este engrandecimento da racionalidade humana irá gerar, segundo Lutero, duas dificuldades principais com a crença da presença real do verdadeiro corpo e sangue de Cristo no pão e no vinho: os protestantes-sacramentários não entendem que esta qualidade de presentificação seja [a] nem propícia para Cristo, [b] nem necessária para os cristãos.⁴⁷⁰ Para o primeiro ponto,⁴⁷¹ o argumento de Lutero é que tampouco era razoável todo o mistério da encarnação, paixão e morte de Cristo. E ainda assim, crê-se nele. Lutero também argumenta cristologicamente, baseado-se na doutrina da união pessoal das duas naturezas de Cristo,⁴⁷² inseparáveis desde a encarnação,⁴⁷³ e na apropriação de uma compreensão escatológica que faz do evento da ascensão e do consecutivo ato de assentar-se a “mão direita de Deus” algo muito mais próximo da criação e do ser humano do que os protestantes-sacramentários articulavam.⁴⁷⁴ Para o

verdade e que contém o poder criativo para efetuar o que diz. O mesmo Deus que disse ‘haja luz: e houve luz’ diz do pão em cada Santa Comunhão, ‘isto é o meu corpo’, e do vinho ‘Isto é o meu sangue’, e é assim. É assim porque Ele diz assim, e, portanto, não há nada que seja dependente de nós. Faça o sacramento dependente de nós e você o torna inseguro. A certeza está fora de nós, nas palavras corpo e sangue de Cristo”. NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.44.

⁴⁷⁰LUTHER, M., *The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*, p. 335.

⁴⁷¹ Interpretando Lutero neste ponto, escreve Nagel: “Outra noção que a razão tentaria impor é sobre o que seria adequado para Deus. Zwinglio sustentava que não era compatível com a majestade de Deus se rebaixar a Si mesmo ao pão e o vinho e neles sofrer ser maltratado e abusado. A alma de homem deve ascender ao mais alto, ao nível mais espiritual se ele quer ter comunhão com Deus. O homem deve então se qualificar, por assim dizer, trazendo a si próprio ao patamar de Deus. Aquilo para o que nós nos qualificamos deixa de ser dádiva. Lutero não apenas apontou isso mas também recuou da sugestão de que nós temos a majestade altíssima de Deus para lidar. Diante dessa majestade nós estaríamos perdidos. Somente no Deus encarnado nós temos a segurança que Deus é por nós e nosso Salvador”. NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.46.

⁴⁷² Os protestantes-sacramentários (especialmente Zwinglio), entendiam que o propósito do sacramento era de alçar nossa fé, pela lembrança do sacrifício do corpo de Cristo na cruz, para o céu, onde Ele está assentado à direita de Deus, e dessa forma, nos oferecer a presença espiritual de Cristo. Zwinglio negava a acusação de Lutero de que esta concepção separava as duas naturezas de Cristo de um jeito nestoriano. FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p.

⁴⁷³ Segundo Robert Fisher, sobre o entendimento de Lutero nesta questão: “... A suprema revelação de Deus nós encontramos em Jesus Cristo, que é Deus e homem em uma pessoa, encarnado no plano da história. O único Cristo que nós conhecemos é este Jesus, Deus em carne humana”. FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p.

⁴⁷⁴ Sobre esta ideia luterana da estadia de Cristo à mão direita de Deus, confessada nos Credos, opina o teólogo Norman Nagel: “Para Zwinglio e também para Karlstadt, Calvino e os teólogos romanos, a Mão Direita de Deus era um lugar em que se poderia desenhar um anel ao redor ou se medir com uma regra. Se Cristo está assentado a Direita de Deus então, obviamente, Ele não pode estar aqui embaixo, ou mais precisamente, sua divina natureza pode estar aqui embaixo, mas não Sua natureza humana, Seu corpo. Lutero reconheceu o perigo que havia nesta posição para a União Pessoal de Deus e do homem em Cristo. Um corpo, eles racionalmente declaravam, não podia estar em mais de um lugar ao mesmo tempo. Mas, Lutero respondeu, Cristo disse que Seu corpo está presente e é partilhado com o pão na Santa Comunhão. Além disso, a Mão Direita não é um tipo de ninho de andorinha onde o corpo de Cristo está confinado. A Escritura não fala da Mão Direita de Deus como um lugar circunscrito, mas o poder de Deus que está em toda a parte. Não se pode dividir a Cristo. Onde quer que Cristo esteja, ali está o Cristo inteiro. Um Cristo que fosse somente Deus, não seria o Cristo que é nosso Salvador. NAGEL, N., *Luther on the Lord's*

segundo ponto, a saber, da superfluidade da presença real do corpo e sangue de Cristo,⁴⁷⁵ Lutero responderá afirmando a suficiência da Palavra⁴⁷⁶ e a necessidade da fé.⁴⁷⁷ “Deus sabe muito bem como as coisas devem ser e porque elas devem ser assim. Se Ele diz que é necessário, então todas as criaturas devem ficar em silêncio”.⁴⁷⁸ Aos comungantes cabe tão somente o dever de crer firmemente nas palavras de Cristo.⁴⁷⁹

Que isto sirva de resumo para este ponto: Assegure-se que você ponha atenção à Palavra de Deus e permaneça nela, como um infante em seu berço. Se você se solta dela por um momento, você cai. E esse é o único alvo do diabo, arrancar as pessoas da Palavra e causar com que elas passem a medir a vontade e a obra de Deus através da razão humana.⁴⁸⁰

O terceiro escrito de Lutero que destacamos no debate com os teólogos protestantes-sacramentários é o escrito *Que estas palavras de Cristo: “Isto é o meu corpo”, etc., ainda continuem firmes contra os espíritos fanáticos*, no ano seguinte da publicação anteriormente citada, o escrito onde melhor é sistematizada a teologia eucarística de Lutero neste debate. São mais de 130 páginas de argumentação em prol

Supper, p.45. E Fischer: “A ‘mão direita’ de Deus, para a qual Cristo ascendeu, de acordo a Escritura, não significa um local, mas a manifestação do poder de Deus; que Cristo está à mão direita de Deus significa que onde quer que Deus esteja agora trabalhando, ali o Cristo divino-humano está trabalhando”.

FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p

⁴⁷⁵ “Pois isso é o que eles dizem: Se eu creio em Jesus Cristo, que morreu por mim, qual é a necessidade que tenho de crer num Deus assado?” LUTHER, M., *The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*, p.335.

⁴⁷⁶ Novamente Nagel: “Outra objeção da razão é a de que a Ceia do Senhor não é realmente necessária uma vez que nada que nos é dito que é dado nela não é dado pelas palavras do Evangelho. Lutero responde caracteristicamente: é Sua vontade dar Seu dom através da humanidade, através da palavra e através da do pão, na Comunhão. Que arrogante e ingrato diabo você é para ousar perguntar por que Ele não o fez de outra forma, mas desta! Quem é você para decretar e escolher maneiras e medidas para Ele? Você deveria saltar de alegria que Ele faz isso do jeito que ele bem deseja. O que importa é que você o receba.” NAGEL, N., *Luther on the Lord’s Supper*, p.47-48.

⁴⁷⁷ Precisamos definir o entendimento de fé na teologia de Lutero e na teologia dos protestantes-sacramentários. Robert Fischer nos ajuda, contrapondo especialmente o pensamento de Lutero com o pensamento de Ulrico Zwinglio, expoente do movimento supracitado: “Fé é confiança em Jesus Cristo, dizem ambos; é puramente uma relação espiritual. Mas o que “espiritual” significa? Para Zwinglio, fé é espiritual no sentido de que ela é afastada das coisas criadas em direção ao Criador e Salvador. Não deve ter nenhuma coisa terrenal como objeto. Corpo e espírito se excluem mutuamente. Portanto, nossa fé não deve ser dirigida nem mesmo para o corpo de Cristo, porque ele também é criatural e vinculado ao espaço; é somente a divindade de Cristo que nos salva. [...] Fé não é credulidade forçada, negando nossos sentidos e nossa razão, porque a revelação e a razão são harmoniosas; Deus, que nos conduz em direção à luz e não às trevas, ‘não disporia diante de nós coisas incompreensíveis’ para crer. Em cada um destes pontos, Lutero discordou vigorosamente. Para Lutero, fé é espiritual no sentido de que Deus Espírito Santo a produz e a nutre. Na verdade, a antítese bíblica não é tanto entre o espiritual e o material (ou terrenal ou corporal), mas entre ‘espírito’ – aquilo que é produzido pelo e dirigido para o Espírito – e ‘carne’, isto é, carnalidade – que é produzida pela e dirigida para nossa natureza egoísta, ou para o diabo. Porque Deus usa meios terrenais em e através dos quais ele vem a nós, fé deve se agarrar nestes meios, não como seus objetos, mas como os sinais de sua presença potente, os pontos segundo os quais ele nos disse que nós o encontraríamos.” FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p

⁴⁷⁸ LUTHER, M., *The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*, p.335.

⁴⁷⁹ LUTHER, M., *The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*, p.335

⁴⁸⁰ LUTHER, M., *The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics*, p.335.

da presença real do corpo e sangue de Cristo no Sacramento do Altar. O texto emerge no momento de maior tensão e atividade do debate, onde não apenas vários luteranos e zwinglianos colidiram, mas também teólogos supostamente mediadores neste debate, oriundos de Estrasburgo, assim como humanistas, Católicos-Romanos, Anabatistas e muitos outros que não se encaixavam em nenhuma destas categorias.⁴⁸¹ Por causa deste acaloramento na discussão e conseqüente distúrbio entre não apenas teólogos, mas cristãos que aderiram à Reforma, é neste documento que Lutero subirá o tom de seus posicionamentos e atacará mais diretamente os teólogos protestantes propositores do posicionamento “sacramentário”.⁴⁸² Não há dúvidas de que este tratado, juntamente com o que será citado a seguir, é o mais compreensivo e profundo documento de Lutero sobre a doutrina da Ceia do Senhor, sendo de capital importância também para a compreensão das doutrinas da Pessoa e Obra de Cristo e da Palavra de Deus, ambas intimamente ligadas para Lutero com a teologia eucarística,⁴⁸³ bem como de uma possível relação da Ceia com a Escatologia na teologia do reformador.⁴⁸⁴

Lutero abre o tratado argumentando que a controvérsia com respeito ao

⁴⁸¹ FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p.

⁴⁸² O documento citado anteriormente se caracteriza mais com uma explicação da controvérsia, do ponto de vista de Lutero, ou seja, uma argumentação indireta.

⁴⁸³ FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p. “Para Lutero, a doutrina do sacramento é derivada da doutrina da Palavra de Deus, e sua doutrina da Palavra escrita é derivada de sua compreensão de Cristo, a Palavra Encarnada. Através da controvérsia desta época, Lutero esclarecerá seu entendimento e expressão destas três doutrinas, lado-a-lado.” O documento confessional da teologia do movimento luterano que buscará encerrar este debate, algumas décadas depois, a *Fórmula de Concórdia*, atestará para essa relação.

⁴⁸⁴ Esta é a tese defendida, por exemplo, por Albrecht Baeske, fortemente embasado por passagens deste escrito de Lutero. “... a Ceia do Senhor antecipa, de forma invisível, *parousia* visível de Jesus Cristo [WA 23. 209.27 -211.14]. A mesa de *kyriakon deipnon* é ‘uma mesa especial mediante a sua [de Jesus Cristo] palavra, com a qual interpreta o pão (consagrado e distribuído)’ [WA 23.151.31s]. Nessa mesa o Senhor se dá, agora mesmo, real e corporalmente, em pão e vinho, ‘em unidade sacramental’ com o corpo e o sangue de Jesus Cristo [OSel.v.4, p.323s.], com em lugar nenhum [WA 23.151.25 – 153.20] – a não ser em sua *parousia*. A Ceia do Senhor é – sirvo-me do termo paulino *arraboon tou pneumatou* (2 Co 1.22; 5.5) – o penhor que o próprio Senhor deposita no seu povo comungante, assediado e angustiado, golpeado e atormentado, aterrorizado e desesperado. Destarte documenta o fato de que sua *parousia* já está em curso. O Sacramento do Altar sacramenta a comunhão de mesa com Jesus Cristo em *basileia tou theou*, a participação no ‘banquete das núpcias do Cordeiro’ (Ap 19.9,17; 3.20). A Ceia do Senhor é, *ipsis litteris*, ‘advento’. É a presença daquele que vem; não o reflexo do futuro daquele que veio.[...] Aquele que vem, dá-se agora por inteiro – somente não o faz de modo patente e visível. Na sua Ceia, o que vem, não só diz que virá, ele já está aí em toda a sua plenitude. ‘O futuro vira presente, sem deixar de ser futuro’ [SASSE, H., *Corpus*, p.91]. Para a comunidade reunida ao redor da mesa de *kyriakon deipnon* falta apenas que *kyrios* se coloque *vis-à-vis* com eles. Esta mesa ‘fica no ponto de intersecção entre terra e céu, entre tempo e eternidade’ [SASSE, H., *Corpus*, p.92]. [...] Lutero interpreta este evangelho de antecipação invisível da *parousia* visível de maneira ainda mais animadora quando assegura que a Ceia do Senhor prepara o povo comungante para aquele *vis-à-vis* com Jesus Cristo. *Kyriakon deipnon* o ‘transforma sem parar: a alma em justiça e o corpo em imortalidade’ [WA 23.255.27s]. A Ceia do Senhor ‘não apenas sacia corporalmente o nosso corpo, mas alimenta, aumenta e conserva a natureza e o ser do nosso corpo para a vida eterna e, desta feita, torno-o um membro do corpo de Cristo’ [WA 23. 235.35 -236.1]”. BAESKE, A., *A Comunhão Escatológica*, p.137-138.

Sacramento do Altar é causada por Satanás, que teria se apoderado “dos fanáticos”.⁴⁸⁵ Tal assertiva para desqualificar a posição teológica do adversário com a acusação de “diabólica” não chega a surpreender, especialmente naquele contexto, mas também ao longo da história dos debates teológicos da igreja cristã. Esse tipo de recriminação fazia parte do raciocínio de Lutero e também de seus vários interlocutores. Identificar na personificação do mal a origem dos erros de interpretação da Bíblia era bastante comum e muito presente nos escritos dos teólogos e representantes eclesiais. No caso, para Lutero, tratava-se de uma ação de resistência por parte do diabo, que não teria se contentado com o cenário recentemente estreado, onde a Escritura havia sido libertada de alegadas amarras legalistas e disponibilizada novamente para o conhecimento e manuseio do povo cristão. Incansável em seu ardiloso projeto de ataque ao reino de Deus, o demônio estaria se reinventando novamente no século XVI: depois de ter dedicado um tempo escondendo a Palavra de Deus dos fieis da igreja, seus “novos truques”, então, incluíam a sementeira dos falsos ensinamentos e dissensões.⁴⁸⁶

A contenda, mais uma vez, concentrava-se nas palavras da instituição, já referidas anteriormente. De acordo a Lutero, não deve haver meio-termo nesse debate.⁴⁸⁷ O reformador alemão relativiza os argumentos de seus oponentes, classificando-os como tergiversais e superficiais.⁴⁸⁸ Afirmando que se baseia na interpretação mais simples e

⁴⁸⁵ Interessante uma ilação que faz Lutero sobre a ação do diabo relacionando com o princípio *Sola Scriptura* proposto pelo próprio movimento da Reforma e o surgimento de inúmeras seitas e divisões já naquela época. Esta relação é feita com maior veemência hoje em dia por muitos críticos do movimento da Reforma do século XVI. É significativo que Lutero tenha percebido essa insipiência já nas primeiras controvérsias no seio do movimentado principiado por ele. “Mas o que não poderia fazer o diabo? Ele finalmente permitiu que as Escrituras tivessem a única autoridade, e permitiu que nenhum mandamento ou lei judaica ou farisaica com respeito a obras continuassem a prevalecer. Mas ele também tinha alguns de seus seguidores nas escolas cristãs, e através deles, furtiva e dissimuladamente se arrastou para dentro das Santas Escrituras. Uma vez que ele se infiltrou e colocou as coisas debaixo de seu controle, ele irrompeu para todos os lados, criando uma grande rixa sobre a Escritura, produzindo muitas seitas, heresias e facções entre os cristãos. Visto que cada facção reivindicou a Bíblia para si própria e a interpretou de acordo ao seu próprio entendimento, o resultado foi que a Escritura começou a perder sua dignidade, e eventualmente ganhou até mesmo a reputação de ser um livro herético e a fonte de todas as heresias, uma vez que todos os heréticos apelam para a ajuda da Escritura. Assim, o diabo foi apto a lutar a partir das armas, armaduras e fortaleza dos cristãos (isto é, as Escrituras), de modo que ela não apenas se tornou débil e ineficaz contra ele, mas se tornou motivo de briga entre os cristãos. O diabo conseguiu que os cristãos se tornassem desconfiados dela, como se ela fosse um veneno contra o qual eles tivessem que se defender. Me digam, não foi isso uma estratégia inteligente do diabo? LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.14. Por outro lado, obtemperando sua categorização luciferina para a postura dos protestantes-sacramentários, Lutero escreverá em diversas partes de seu escrito que seus oponentes estavam vestidos de “boas intenções e espírito devotado”, tendo sido mal orientados para um lugar de cegueira.

⁴⁸⁶ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.13-23.

⁴⁸⁷ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.23-24.

⁴⁸⁸ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the*

literal dessas palavras de Cristo, seguindo os mais basilares princípios hermenêuticos, Lutero declara que quem tem a responsabilidade de provar que elas devem ser entendidas figurativamente são os protestantes-sacramentários.⁴⁸⁹ No entanto, apesar de entregar o ônus da prova para seus oponentes, Lutero discorrerá sobre a lógica da interpretação deles, especialmente as nuances de Zwinglio, Ecolampádio e Karlstadt, contrapondo-os com análises exegéticas dos textos bíblicos contestados, e concentrando-se nos dois “pontos cardeais e pilares” que impediam os protestantes-sacramentários de reconhecerem a presença real do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia: a questão de Cristo estar assentado no céu e a questão da carne não apresentar proveito algum para o cristão. Já vimos algo da teologia de Lutero sobre esses pontos anteriormente. Por isso, apenas sintetizaremos seus arrazoados principais. Para contrapor o argumento de que a ascensão de Cristo inviabilizaria a presença corporal de Cristo no sacramento, Lutero rejeitará a suposta contradição, defendendo que a “mão direita de Deus” não significaria um local espacial, mas a presença efetiva de Deus.⁴⁹⁰ Em sua onipotência, Deus pode plenamente causar que uma coisa criada

Fanatics, p.24-25. “Eles mal interpretam a Palavra de Deus e seguem suas próprias extravagâncias [...] Isto fica claramente provado pela ansiedade no tom de seus escritos. Aqui eles se vangloriam, ali eles se queixam; aqui eles suplicam por paz, ali eles cravam instruções; aqui eles fogem de ofensa, ali eles buscam a glória de Cristo. Há tanto desse remendo e reparo desnecessário que eles raramente abordam a questão real e pouco escrevem sobre ela. E quando eles precisam tocá-la, pisam tão na ponta dos pés como se estivessem caminhando sobre ovos, escorregando como se o diabo tivesse perseguindo-os, com medo de quebrar o pescoço a cada letra. LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p. Mais adiante em seu escrito, Lutero relativizará os argumentos dos protestantes-sacramentários também porque Zwinglio escrevera que a crença na presença real do corpo e sangue de Cristo no sacramento seria um fardo pesado para as pessoas carregarem, uma vez que seria muito difícil crer que um corpo poderia estar presente ao mesmo tempo no céu e na Ceia. Lutero entendera que esta era a razão real da contenda e o argumento do qual emanavam todos os outros. Que eles deveriam ter assumido logo este posicionado e poupado o esforço de laborar nos demais. “Se alguma coisa é difícil da pessoa crer, deixem ela acreditar e afirmar que tal coisa não é verdadeira, e ela certamente não será, como este argumento prova e demonstra! Seguindo estes termos, então certamente não é verdadeiro que Cristo seja Deus e homem, pois essa doutrina é difícil, sim, impossível de se crer – com a exceção dos santos, para quem ela é não apenas fácil, mas fonte de alegria, felicidade, vida e salvação, crer em todas as palavras e obras de Deus”. LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p

⁴⁸⁹ “Eles dizem, a palavra ‘é’ deve significar a mesma coisa que a palavra ‘representa’, como escreve Zwinglio, e a expressão ‘meu corpo’ deve significar a mesma coisa como a expressão ‘sinal do meu corpo’, como Ecolampádio escreve. Assim, as palavras e o significado de Cristo, de acordo ao texto de Zwinglio, seriam: ‘tomai, comei; isto representa meu corpo’, ou de acordo ao texto de Ecolampádio: ‘tomai e comei; isto é o sinal do meu corpo’. [...] A soma e substância de tudo isto é que nós temos do nosso lado a clara e distinta Escritura que diz: ‘tomai, comei; isto é o meu corpo’, e não estamos na obrigação nem seremos pressionados a citar Escritura para além deste texto – apesar de que poderíamos fazer abundantemente. Pelo contrário, são eles que devem produzir exemplos da Escritura que provem que ‘isto representa meu corpo’, ou que ‘isto é um sinal de meu corpo’”. LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p

⁴⁹⁰ “As Escrituras nos ensinam, entretanto, que a mão direita de Deus não é um lugar específico onde o corpo deve ou possa estar, tipo um trono de ouro, mas o poder onipotente de Deus, o qual em dado momento e ao mesmo tempo não pode estar apenas em algum lugar específico, mas ainda assim deve

esteja presente por outros modos, para além do local. Nesta discussão, havia ainda uma réplica de parte dos protestantes-sacramentários, a saber, de que o sacramento seria desnecessário no caso de que Cristo realmente pudesse estar disponível em todos os lugares. A ela, Lutero responde com uma importante assertiva que será paradigmática em sua teologia sacramental: apesar de Deus estar em todos os lugares, ele não está em todos os lugares *por nós!* Devemos buscá-lo onde ele ordena que o busquemos:

Porque uma coisa é Deus estar presente [em todos os lugares], e outra coisa é ele estar ali presente *por você!* Ele está presente por você quando Ele acrescenta sua Palavra e vincula a si próprio dizendo, “aqui você vai me encontrar”. Agora que você tem a Palavra, você pode se agarrar com certeza nele e dizer: “aqui eu o tenho, de acordo a sua Palavra”. Assim como eu disse sobre a mão direita de Deus: apesar de que ela está em toda a parte, como não se pode negar, ela não está em parte alguma [específica, circunscrita], como temos dito; e porque ela não está em nenhum lugar, você não pode se agarrar a ela, a menos que, para o seu benefício, ela vincule a si própria para você e o convoque a encontrá-la em um lugar determinado. É isto que a mão direita de Deus faz quando entra na humanidade de Cristo e habita nela. É ali que você seguramente a encontra. De outra maneira, você estaria correndo de um lado para o outro por toda a criação, apalpando aqui, apalpando ali, e ainda assim, nunca a encontrando, apesar dela estar na verdade lá; porque ela não está lá para você.⁴⁹¹

Especificamente sobre a premissa dos protestantes-sacramentários de que “a carne não teria proveito”, conclusão extraída de uma exegese de João 6,63,⁴⁹² Lutero declara que tal inferência não seria possível sem aniquilar a doutrina da Encarnação.⁴⁹³ Este

estar em toda a parte. Não pode estar em um lugar, porque se estivesse em um lugar circunscrito, então teria que estar lá de uma maneira determinada e limitada, como todas as coisas que estão em um lugar devem estar naquele lugar determinada e mensuravelmente, de forma que não podem estar em um lugar enquanto estão no outro. Mas o poder de Deus não pode ser determinado ou mensurado, porque é ilimitado e imensurável, além e acima de tudo o que é ou possa ser. Por outro lado, ele deve estar essencialmente presente em todos os lugares, até mesmo na mais ínfima folha. A razão é a seguinte: É Deus quem cria, torna eficaz e preserva todas as coisas através de seu poder onipotente e mão direita, como nosso Credo confessa. [...] Se é Ele quem cria e preserva tudo, é evidente que ele precisa estar presente e preservar sua criação tanto em seus aspectos mais íntimos como exteriores. LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.

⁴⁹¹ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p. Esta ênfase na Eucaristia como dádiva “por você” é vista por Werner Elert como um dos principais efeitos da Ceia do Senhor para a teologia sacramental luterana. O teólogo alemão conecta esta “individualização” com o potencial de impacto para a fé do comungante: “Mas o diferencial do sacramento vis-à-vis à Palavra consiste não apenas no fato de que nele o bem da salvação (*das Heilsgut*) é simbolizado e ilustrado, mas sobretudo no fato de que este bem é individualizado numa forma inequívoca”. Para Elert, quando Lutero enfatizou a dádiva dada “por você” ele estava sinalizando que a individualização é, de fato, uma função específica da fé. “Quando o sacramento é dispensado ao indivíduo, qualquer pensamento de que o “por mim” (*pro me*) da relação da fé pudesse ser uma usurpação está fora de questão”. ELERT, W., *The Structure of Lutheranism*, p.317. Mais sobre este ponto, ver o texto de Lutero *The Sacrament of the body and blood of Jesus against the fanatics*. (Luther’s Works, 36,p.335-61).

⁴⁹² Lutero rebaterá também esta exegese, defendendo que não se pode provar que “carne”, naquele contexto, se referia ao corpo de Cristo. A frase aludida “a carne não tem proveito” não pertence ao contexto do Sacramento. LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.

⁴⁹³ FISCHER, R. H., *Introduction to Volume 37*, p. “Mesmo que vocês provassem – o que vocês não podem fazer – eu gostaria de ouvir exatamente por que a carne de Cristo não tem proveito quando

raciocínio leva Lutero a discutir o significado bíblico de “espírito” e “carne”, bem como de espiritual e físico.⁴⁹⁴ “Espiritual nada mais é do que aquilo que é feito em nós e por nós através do Espírito e da fé, independentemente se o objeto com o qual estamos lidando é físico ou espiritual. Por isso, espírito consiste no uso, não no objeto”.⁴⁹⁵ Lutero reconhece a regra de que quando a Escritura contrasta carne e espírito, ela não poderia estar se referindo à carne de Cristo, mas à carnalidade, ou à mente carnal.⁴⁹⁶ E ainda neste ensejo, Lutero deduz que o ato do comer físico de Cristo na Eucaristia (o comer fisicamente com a boca do pão) não é incompatível, necessariamente, com o ato do comer espiritual (crer de coração no que está sendo dado por Deus) no mesmo sacramento. Ambos podem e devem ser correlacionados. Ambos são importantes. O comer espiritual — a única parte valorizada na posição protestante-sacramentária — permanece como de vital importância para o usufruto salutar da Eucaristia, mas este gesto da fé não suprime o gesto da apropriação física do elemento.⁴⁹⁷ Porque o *modus operandi* de Deus se utiliza destas ações místicas concretas onde sinais visíveis e materiais de suas promessas são outorgados para embasamento desta mesma promessa e, por conseguinte, socorro da fé.⁴⁹⁸ No sacramento, duas coisas são necessárias: a

fisicamente comida, e não também quando ela é fisicamente concebida e nascida, deitada numa manjedoura, segurada no colo, sentada na mesa durante a Ceia, dependurada numa cruz, etc. Todos estes modos e usos exteriores de sua carne são tão verdadeiros como quando ela é fisicamente comida. É ela melhor quando está no ventre de sua mãe do que quando ela está no pão e na boca? Se ela não traz proveito aqui, ela tampouco tem proveito lá; se ela é proveitosa lá, também deve ser aqui. LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.

⁴⁹⁴ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.89s.

⁴⁹⁵ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.92.

⁴⁹⁶ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.95. Sobre a forte oposição que Lutero fez frente à dicotomia entre uma dimensão terrenal oposta a uma dimensão espiritual, bem como à exegese e hermenêutica protestante-sacramentária que interpretava a “carne” que não traz benefício como a parte terrenal das coisas, nossos corpos e até mesmo o corpo de Cristo, Nagel afirma que Lutero estava deixando claro, dentro de sua teologia eucarística, a convicção de “que Cristo não se importa apenas com alguma suposta parte espiritual em nós, mas com a integralidade de nosso ser, e é assim que lida conosco no Sacramento do Seu corpo e sangue.” NAGEL, N., *Luther on the Lord’s Supper*, p.45.

⁴⁹⁷ “Novamente eu pergunto: E se eu como a carne de Cristo fisicamente na Ceia da mesma forma que eu também a como espiritualmente no mesmo momento, vocês não concordariam, então, que a carne de Cristo na Ceia seria de muito proveito? ‘Mas como poderia acontecer isto?’, vocês perguntam. Precisamente assim: Eu como seu corpo com o pão fisicamente, e ao mesmo tempo eu creio com o meu coração que aquele corpo está sendo dado a mim para perdão dos pecados, como as palavras dizem (‘isto é o meu corpo que é dado por vós’) — que é o que vocês chamam de comer espiritual. Agora, se o comer espiritual está presente, o comer físico não pode ser nocivo, mas útil à causa do comer espiritual. LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.95. Analogamente, Lutero citará alguns exemplos bíblicos onde gestos físicos e realidades espirituais estiveram interconectados de forma harmônica e consistente.

⁴⁹⁸ “É assim que Deus age conosco quando ele nos disponibiliza as duas coisas: sua obra e sua Palavra. O corpo é destinado a realizar a obra, a alma é destinada a se agarrar na Palavra. [...] Agora, uma vez que

Palavra e o elemento ou ato físico. No entanto, de forma alguma isso eliminaria a necessidade da fé, como a fé na promessa não elimina a necessidade da concretude e objetividade de uma promessa materializada.⁴⁹⁹ Ambos se complementam e se interalimentam, atingindo tanto a alma como o corpo: a boca come para o coração, e o coração compreende o significado do ato para a boca.⁵⁰⁰ Não é irrelevante esta lógica. Com estas conclusões que conectam a presença real do corpo e sangue de Cristo no sacramento não apenas à dádiva do perdão, mas ao presente da corporificação, da historicidade e da presenticidade que impacta o ser humano por inteiro,⁵⁰¹ Lutero chega ao amadurecimento da sua teologia eucarística. De uma ênfase na comunhão mística do corpo de Cristo para a presença real como meio da graça para o espírito, agora inspirado em Irineu de Lião, a doutrina atinge definitivamente a dimensão física e peregrina do

nosso corpo deve lidar fisicamente com tais obras (de Cristo), e ainda assim não pode entender a Palavra e, por outro lado, uma vez que nossa alma não pode se apresentar e lidar fisicamente com a obra, Deus divide o assunto em dois aspectos, dando a Palavra para a alma e a obra para o corpo, a fim de que ambos possam ser salvos e partilhar da única graça manifestada em dois modos, para cada um sua parte apropriada”. LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p. Ainda sobre o *modus operandi* de Deus, do qual o sacramento eucarístico seria só mais um exemplo: “o jeito de Deus trabalhar com os homens é comunicar sua Palavra por meio de ‘coisas exteriores’”. (p.135s).

⁴⁹⁹ Sobre o entendimento de fé na teologia Lutero e na teologia dos protestantes-sacramentários, Robert Fischer nos ajuda, contrapondo especialmente o pensamento de Lutero ao pensamento de Ulrico Zwinglio, expoente do movimento supracitado: “Fé é confiança em Jesus Cristo, diziam ambos; é puramente uma relação espiritual. Mas o que “espiritual” significa? Para Zwinglio, fé é espiritual no sentido de que ela é afastada das coisas criadas em direção ao Criador e Salvador. Não deve ter nenhuma coisa terrenal como objeto. Corpo e espírito se excluem mutuamente. Portanto, nossa fé não deve ser dirigida nem mesmo para o corpo de Cristo, porque ele também é criatural e vinculado ao espaço; é somente a divindade de Cristo que nos salva. [...] Fé não é credulidade forçada, negando nossos sentidos e nossa razão, porque a revelação e a razão são harmoniosas; Deus, quem nos conduz em direção à luz, e não às trevas, ‘não disporia diante de nós coisas incompreensíveis’ para crer. Em cada um destes pontos, Lutero discordou vigorosamente. Para Lutero, fé é espiritual no sentido de que Deus Espírito Santo produz e a nutre. Na verdade, a antítese bíblica não é tanto entre o espiritual e o material (ou terrenal ou corporal), mas entre ‘espírito’ – aquilo que é produzido pelo e dirigido para o Espírito – e ‘carne’, isto é, carnalidade – que é produzida pela e dirigida para nossa natureza egoísta, ou para o diabo. Porque Deus usa meios terrenais em e através dos quais ele vem a nós, fé deve se agarrar nestes meios, não como seus objetos, mas como os sinais de sua presença potente, os pontos segundo os quais ele nos disse que nós o encontraríamos.” FISCHER, R. H., *Introduction to That these words of Christ*, p.

⁵⁰⁰ Ainda sobre esta perspectiva da unidade entre Palavra e o gesto sacramental, alma e corpo, espiritual e físico, reflete sobre a teologia eucarística luterana, Norman Nagel: “Corpo e sangue não podem ser separados do pão e do vinho como exige a razão. Cristo simplesmente faz e dá o que Ele diz, e nEle e na Sua Ceia não há lacuna entre o terrenal e o celestial. Assim como através de Suas palavras, é Ele quem está falando a nós, através do pão e do vinho, é Ele quem está nos dando seu corpo e seu sangue, como Ele diz, quer nós acreditemos, quer não. Não podemos fazer do Sacramento uma coisa meramente de palavras. Nós recebemos tanto com ouvidos como com a boca, para que se alegre o nosso coração com o dom. Lutero mantém tudo unificado: ouvidos, boca e coração; pão e vinho e palavras de Cristo; pão e vinho e o corpo e sangue de Cristo. O perdão de pecados aqui não é concedido pelas palavras ou pelo corpo e sangue, mas por ambos juntos. Não há lacuna entre o Calvário e o Sacramento, não há lacuna entre o cenáculo e o altar”. NAGEL, N., *Luther on the Lord’s Supper*, p.48.

⁵⁰¹ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.94s.

cristão.⁵⁰²

Irineu e os antigos pais apontaram o benefício de nosso corpo ser alimentado pelo corpo de Cristo, para que nossa fé e esperança possam permanecer e que nosso corpo também possa viver eternamente do mesmo alimento eterno do corpo de Cristo, o qual ele come fisicamente. Isto é benefício corporal, e inclusive um extraordinariamente grande, que se segue do benefício espiritual [...]. Ao comê-lo, ele permanece em nós e nós nele. Porque ele não é digerido ou transformado, mas incessantemente transforma nossa alma em justiça e nosso corpo em imortalidade. É assim que os pais se referiram ao comer físico.⁵⁰³

⁵⁰² Digno de nota é a reflexão que Althaus faz desse momento relevante da teologia eucarística de Lutero: “Esse corporificar (tornar-se corpo) não é algo insignificante. É idêntico à genuína historicidade. A história sempre teve lugar no corpo. O fato de que Cristo estava no corpo significa que ele estava perto e compreensível às pessoas. Deus lidou com elas numa totalidade física e espiritual. As pessoas no tempo de Jesus poderiam entrar em contato com ele tanto espiritual como fisicamente. Aos contemporâneos de Jesus, foi permitido vê-lo física e espiritualmente. Nós temos tanto quanto eles. Ele “quer” estar tão perto de nós corporalmente como estava perto deles. Ele o faz hoje de uma outra forma sobrenatural, para que possa estar próximo a todo o mundo; isso não seria possível se ele aparecesse visivelmente. Assim, ele está definitivamente presente de uma forma corporal, mas oculta. Em fé, é-nos permitido agarrá-lo totalmente, em sua alma e corpo. Será que tal presença corporal de Jesus é algo sem importância? Será que isso era sem importância para sua obra redentora durante sua vida terrena? Tenha certeza, isso foi bom quando ele andou na terra, ajudou aos que ele tocou com sua carne. Por seu corpo, com sua voz física, ele chamou Lázaro da sepultura (Jo 11.43). Ele tocou o leproso e o curou (Mt 8.3). Ele andou sobre o mar e estendeu sua mão a Pedro, que afundava, e o guiou para a terra (Mt 14.31), e todos os seus atos eram milagres e boas obras. (As referências de Lutero são somente de atos físicos). Era do seu caráter e natureza fazer o bem onde estava. Por que ele não nos ajudaria no pão se isto é o mesmo corpo e a mesma palavra, e a mesma natureza, e deve ser também bom e proveitoso?” ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.410-411. Também Evanson: “Lutero não se limita a falar sobre bênçãos espirituais que estão conectadas à recepção do corpo e sangue de Cristo, mas faz referência também ao benefício corporal que deriva da Ceia do Senhor. Exemplo disso é encontrado no escrito *Whether One May Flee from a Deadly Plague (Luther’s Works 43)*, onde receber o Sacramento é visto como uma importante preparação para a morte corporal (p.134). Este benefício é ainda mais enfaticamente expresso em *That these words of Christ, ‘This is my body’, etc., still stand firm against the Fanatics*, do mesmo ano. Nele Lutero faz referência à posição de Irineu de Lião (c.130 – c.200), posicionando uma definitiva vantagem física do comer sacramental”. EVANSON, C.J., *Nourished with His Body and Blood*, p.66. Além destes dois autores, dentre outros, das fontes as quais nos foi possível recorrer, A. Baeske é quem mais destaca este escrito (e toda a teologia eucarística) de Lutero em sua potência de materialização e incorporação (ao ponto de inclusive criticar que Althaus teria se contentado com uma quintessência do Sacramento do Altar supostamente resumida no dom do perdão dos pecados, preferindo aparentemente uma espiritualização da Ceia do Senhor). Baeske definitivamente crê que Lutero foi além e que os luteranos não se apropriam suficientemente das inúmeras passagens de Lutero a esse respeito (ele cita o compilado de 16 passagens garimpado por Albrecht Peters, nove delas somente em *Que estas palavras de Cristo: ‘Isto é o meu corpo’, etc., ainda continuem firmes contra os espíritos fanáticos*) e da teologia sacramental que estas passagens poderiam fecundar. Ele inclusive pede um Simpósio específico sobre esta questão. “Tal aspecto [da Ceia satisfazer o comungante tanto corporalmente como escatologicamente] tanto surpreendente quanto envolvente, não é periférico como, por vezes, se alega, e o neutraliza ou até suprime. [...] A caracterização desta parte da ‘comunhão escatológica’ - escandalosa para muita gente do Primeiro Mundo e entre a elite em nossas paragens, entretanto libertadora para o povo oprimido e deprimido no Brasil – mereceria, a meu ver, sozinha, um Simpósio Internacional de Lutero. BAESKE, A., *Comunhão Escatológica*, p.138-139.

⁵⁰³ LUTHER, M., *That these words of Christ, ‘This is my body’, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.132. “Lutero não apenas cita Irineu mas se identifica com a posição dele, e então o usa como um argumento contra Ecolampádio e outros que desejavam negar o valor do comer físico. Nem Irineu, nem Lutero postulam que a Ceia transmita uma incorruptibilidade física, mas, ao invés disso, uma participação sacramental que aponta para nossa própria ressurreição corpora dos mortos. O Sacramento é uma ‘medicina de imortalidade’ que provê bênção para o corpo como para a alma”. EVANSON, C.J., *Nourished with His Body and Blood*, p.67.

No final, Lutero ainda abordou os argumentos de Ecolampádio, baseados nos pais da igreja.⁵⁰⁴ Como sói ocorrer em debates teológicos, é de se esperar que diferentes interlocutores reivindicuem o testemunho não apenas bíblicos, mas também patrísticos para respaldar suas teses. No caso deste representante da posição protestante-sacramentária, eram Agostinho, Tertuliano e Irineu quem especialmente haviam sido citados como suporte para a posição figurativa da presença de Cristo na Ceia. Lutero questiona, fazendo uso de exegese dos mesmos pais e também aludindo a outros, se o teólogo suíço estaria fazendo a interpretação legítima dos textos aludidos, mas em última instância, reforça que mesmo que houvesse testemunho da tradição que pudesse ser referendado em favor de um entendimento sacramental mais simbólico, a autoridade final permanece sendo a Escritura, partindo das passagens lúcidas e claras para esclarecer as passagens ambíguas e obscuras.⁵⁰⁵ Para encerrar, Lutero convoca os protestantes-sacramentários a focar no ponto principal do debate: produzir a prova de que a presença corporal de Cristo no sacramento é um absurdo.⁵⁰⁶

O quarto e último documento que nos prontificamos em analisar neste debate entre Lutero e os protestantes-sacramentários é *Da Ceia de Cristo – Confissão*, de 1528, destinado a ser seu posicionamento final na controvérsia eucarística.⁵⁰⁷ Ele é dividido em três partes. Na primeira, Lutero “ocupa-se, detalhadamente, com a concepção de Zwínglio e Ecolampádio, e brevemente, com a de Schwenckfeld”, recorrendo algumas vezes também à sua contestação da doutrina de Karlstadt.⁵⁰⁸ Há de sua parte uma tentativa de atualização do estado da questão dos pontos em debate, no sentido de seguir a sequência dos argumentos recentes que foram lançados contra seu escrito anterior, citado anteriormente, especialmente por Zwínglio e Ecolampádio. Contra Zwínglio, Lutero lida primeiramente com diversos pontos menos importantes, atacando a sua

⁵⁰⁴ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.104-124.

⁵⁰⁵ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.

⁵⁰⁶ LUTHER, M., *That these words of Christ, “This is my body”, etc., still stand firm against the Fanatics*, p.144s). Lutero ainda no final denuncia a inserção que Martin Bucer fez de conteúdo doutrinário de Zwínglio em dois documentos publicados por ele (*A tradução do Comentário dos Salmos*, de Bugenhagen, e a *Apostila da Igreja*, da lavra do próprio Lutero). Tal ato seria uma prova, segundo Lutero, de que os apelos de paz e moderação dos protestantes-sacramentários eram enganosos. (p.147-150).

⁵⁰⁷ “Lutero redigiu o [...] escrito em fins de 1527 e no início de 1528 sob condições difíceis. Em Wittenberg grassava a peste. A Universidade havia sido transferida para Jena. Em 10 de dezembro nasceu sua filha Elisabeth (falecida em agosto de 1528). Ele mesmo estava doente e deprimido. Parte do manuscrito ainda existe. O livro foi impresso [...] em fins de março de 1528, como estava previsto. No mesmo ano aconteceram duas reedições na cidade de Augsburg, mais uma reedição em Wittenberg, em 1534”. FISCHER, J.H., *Introdução a Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.221.

⁵⁰⁸ FISCHER, J.H., *Introdução a Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.222.

interpretação figurativa de textos bíblicos e sua alegação de que a visão de Lutero contradiria tanto o Credo como as Escrituras. Insiste nas palavras da instituição da Eucaristia, que não podem ser entendidas de outra maneira senão como afirmação da presença corporal de Cristo no sacramento.⁵⁰⁹ Num segundo momento, Lutero aborda os dois argumentos principais do líder dos opositores na disputa. No debate sobre “a mão direita de Deus”, Lutero rejeita o conceito de Zwinglio chamado de *aleose*,⁵¹⁰ e expõe sua visão da união das naturezas na pessoa de Cristo.⁵¹¹ É nesse ínterim que desenvolve definitivamente sua doutrina da ubiquidade do corpo glorificado de Cristo.⁵¹² Ele quase chega ao ponto de implicar que sua interpretação das palavras da instituição está

⁵⁰⁹ FISCHER, J.H., *Introdução a Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.222.

⁵¹⁰ Tradução de Joachim Fischer do termo *alleosis* (do grego *alloiosis*, que significa mudança, troca), o qual Zwinglio usava como figura retórica para atribuir a uma natureza as qualidades da outra. Boa parte de seu entendimento sobre Cristologia estava apoiado neste conceito. A rejeição de Lutero ao conceito é veemente: “Aí vem esse caro espírito [Zwinglio] e apresenta sua figura, a *aleose*, por meio da qual ele quer endireitar tudo. Ensina-nos que na Escritura se toma uma natureza de Cristo pela outra, até cair no abismo de concluir que a palavra: ‘O verbo se fez carne’, de João 1.14, não deve ser entendida ao pé da letra, mas assim: a carne se fez Verbo, ou então, o homem se tornou Deus, etc. Assim ele quer que se desminta a Escritura. [...] Tu, meu caro irmão, em vez da *aleose*, deves ficar com o seguinte: sendo Jesus Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem em uma só pessoa, em nenhuma parte da Escritura se torna uma natureza pela outra; pois ele chama de *aleose* o caso quando afirma da divindade de Cristo algo que corresponde à natureza humana, ou como, por sua vez, Lucas diz no último capítulo: ‘Não foi preciso que Cristo sofresse para assim entrar em sua glória?’ Aqui inventa que se está falando da natureza humana de Cristo. Cuida-te, digo eu, cuida-te da *aleose*; ela é a máscara do diabo, pois acaba produzindo um Cristo segundo o qual eu não gostaria de ser cristão, isso é, que doravante não seja nem faça mais com seu sofrimento e sua vida do que qualquer outro santo comum. Pois se eu acredito que somente a natureza humana sofreu por mim, Cristo é mau salvador para mim; de modo que ele próprio tem necessidade de salvador. Em resumo, é indescritível o que o diabo pretende com a *aleose*. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.256-257.

⁵¹¹ Lutero resume sua abordagem em quatro pontos: (1) Jesus Cristo é em essência e natureza verdadeiro Deus e verdadeiro homem em uma pessoa; (2) a mão direita de Deus está em todo o lugar; (3) A Palavra de Deus não nos engana; (4) objetos podem estar presentes em dado lugar de outras formas distintas do modo “local” reconhecido por Zwinglio, como já haviam afirmado com razão os sofistas. Lutero cita três maneiras: *circumscriptive* ou *localiter* (quando o lugar e o corpo combinam); *diffinitive* (se a coisa ou corpo não está num lugar de forma apreensível); e *repletive* (de forma sobrenatural, quando está inteira e plenamente ocupando todos os espaços). Inspirado nestes conceitos, Lutero propõe uma sistemática dos três modos que o corpo único de Cristo se faz presente em algum lugar: a) a maneira apreensível ou corporal; b) a maneira inapreensível e espiritual; c) o modo divino ou celestial. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.261-267.

⁵¹² A ubiquidade do corpo de Cristo é doutrina central para o entendimento de Lutero sobre a presença real de Cristo no sacramento. Lutero acreditava que os atributos da natureza divina de Cristo foram comunicados à Sua natureza humana, inclusive a onipresença, de tal forma que o corpo de Cristo pode estar presente em mais de um lugar ao mesmo tempo (ubiquidade). “Se agora a velha bruxa, a senhora razão, a avó da *aleose*, vem dizer que a divindade não pode nem sofrer nem morrer, deves responder: Isto é verdade. Mesmo assim, como natureza divina e humana são uma pessoa em Cristo, a Escritura atribui, em função dessa unidade, à divindade tudo que acontece à natureza humana, e vice-versa. [...] De modo que se deve atribuir à pessoa tudo o que acontece a uma das partes, porque as duas formam uma só pessoa. [...] Vociferam contra nós que estaríamos mesclando as duas naturezas em uma só essência. Isso não é verdade. Não estamos afirmando que a divindade seja humanidade, ou que natureza divina seja humana, o que viria a ser a mistura das naturezas em uma só essência. Pelo contrário, nós mesclamos as duas naturezas distintas em uma só pessoa e afirmamos: Deus é o homem, e o homem é Deus. De nossa parte reclamamos deles que tentam dividir a pessoa de Cristo como se fossem duas. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.259-260.

alicerçada nesta teoria filosófica, mas em sua última análise escapa desta conclusão, retornando ao seu posicionamento mais familiar sobre o tipo de fé que se requer do crente no sacramento,⁵¹³ como resume Pelikan: “O crente se aproxima do sacramento em fé – não fê na ubiquidade do corpo de Cristo, mas fê nas promessas de Deus”.⁵¹⁴

O outro argumento principal de Zwinglio é sua interpretação de João 6,63, a afirmação de que “a carne para nada aproveita” e a discussão entre “carne” e “espírito”. Lutero defende seus argumentos tornados conhecido no escrito anterior, e reitera a regra de que não se pode pensar em carne de Cristo onde a Escritura contrasta os conceitos de carne e espírito.⁵¹⁵ A seguir, Lutero se volta para as novas críticas de Ecolampádio,⁵¹⁶ bem como a outros dois teólogos “vizinhos” da Silésia que estavam propondo outra interpretação “espiritual” do sacramento.⁵¹⁷ O debate com Ecolampádio concentra-se na defesa da literalidade das palavras da instituição, especialmente do verbo *é* que liga pão e vinho a corpo e sangue, em detrimento de uma interpretação tropológica ou sacramental proposta pelo teólogo protestante-sacramentário. Lutero intercala argumentos exegéticos e linguísticos para concluir que qualquer significado sacramental ou prefigurativo que a Eucaristia possa ter, isso não significa que as palavras pronunciadas por Jesus devam ser interpretadas assim:

o sacramento da Santa Ceia pretende, é claro, prefigurar e sinalizar algo, ou seja, a união dos cristãos em um só corpo espiritual de Cristo, através do mesmo espírito, na mesma fé, amor, cruz, etc. As palavras desse sacramento, no entanto, querem e precisam significar simplesmente o que expressam. [...] Visto que temos diante de nós as palavras claras e precisas de Deus: “Isto é meu corpo”, e visto que nem Escritura nem no uso de nenhuma língua alguma vez se ouviu que a expressão “meu corpo” tivesse outro uso ou sentido diferente do que o literal.⁵¹⁸

A parte I conclui com uma excursão no conceito da “predicação idêntica,⁵¹⁹ que

⁵¹³ FISCHER, R. H., *Introduction to Confession Concerning Christ's Supper*, p

⁵¹⁴ PELIKAN, J., *Luther the Expositor*, p.142.

⁵¹⁵ Lutero rebate os três grandes erros que Zwinglio havia acusado no tocante às palavras: “A carne para nada aproveita”. O primeiro erro seria de contradição interna no pensamento luterano; o segundo erro seria de equívoco na tradução e exegese da passagem; c) e o terceiro erro seria na norma régia de Lutero de que “onde carne e espírito são contrapostos na Escritura, carne não é entendido como carne de Cristo, mas como velho Adão”.

⁵¹⁶ Nesta seção lê-se uma classificação que Lutero faz dos erros de interpretação de alguns protestantes-sacramentários, que embora simplista, ajudam numa tentativa de categorização básica: O engano exegético-sistemático de Karlstadt estaria concentrado no *touto* (isto) das palavras da instituição; Zwinglio seria o representante do *significantismo* e Ecolampádio o do *sinalismo*. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.294.

⁵¹⁷ LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.316-320. O argumento basicamente se concentrava na ideia da “impanação”.

⁵¹⁸ LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.305-306,309.

⁵¹⁹ LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.320-326.

era característico na doutrina wyclifita e comum à teologia escolástica.⁵²⁰ A discussão deste ponto fora incluída por Lutero provavelmente porque a teologia de João Wyclif estava sendo reivindicada pelos protestantes-sacramentários. Sucintamente, Lutero ataca a assertiva de que duas substâncias não poderiam se tornar uma substância⁵²¹ com o argumento bíblico dos mistérios da Trindade⁵²² e da Encarnação,⁵²³ mas também com base em argumentos de lógica e gramática.⁵²⁴

A segunda parte do escrito é dedicada para um exame cuidadoso de quatro textos bíblicos sobre a Eucaristia. Detalhadamente, justapondo estes relatos, Lutero sublinha

⁵²⁰ Lutero revela no escrito seu entendimento sobre *predicação idêntica*: “Aqui a predicação idêntica pode querer inferir, alegando que nem a Escritura nem a razão admitem que duas essências podem se tornar uma só coisa, ou que uma coisa possa tornar-se outra, como foi dito que a pedra não pode ser madeira, em água pode ser fogo na própria Escritura; por isso seria contrário à palavra de Deus e aos artigos de fé que uma coisa fosse diferente do que é; pão tem que ser pão e não pode ser corpo.” LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.322.

⁵²¹ “De minha parte, até hoje ensinei e continuo ensinando que essa contenda [proposta pela ideia da predicação idêntica] é desnecessária e que não tem grande importância, permaneça ou não permaneça o pão. Acompanho a Wyclif quando afirma que o pão permanece. Mas também acompanho os sofistas [em sua opinião] de que o corpo de Cristo esteja presente. De maneira que, contra toda razão e lógica aguda, opino que duas essências diferentes sejam e possam ser chamadas uma coisa só”. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.321.

⁵²² “O sublime artigo da Santa Trindade ensina-nos a crer e confessar que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três pessoas distintas. Mesmo assim, cada um deles é o Deus único. Aqui se fala da divindade uma como sendo três, em três pessoas, coisa que contradiz a razão de forma muito mais violenta do que afirmar que madeira seja pedra. Afinal, a madeira em si não tem uma essência tão única como a divindade e, por outra, madeira e pedra não são tão certa e inconfundivelmente distintas como o são as pessoas. Se aqui a unidade da natureza e da essência pode fazer com que, não obstante, pessoas diferentes sejam tidas por uma e a mesma essência, então não há por que ser contrário à Escritura ou ao artigo de fé que duas coisas diferentes sejam consideradas uma só coisa ou tidas por uma só essência, como é o caso de pão e corpo”. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.322.

⁵²³ “Aponto para o nome Cristo e digo: ‘Este é o Filho de Deus’, ou então: ‘Este homem é Filho de Deus’. Aqui não preciso que a natureza humana se desfaça ou desapareça, para que a palavrinha ‘este’ indique para Deus e não o homem, como os sofistas sonham a respeito do pão no Sacramento; pelo contrário, a natureza humana tem que permanecer. Não obstante, homem e Deus são mais distintos, mais afastados e contrários entre si do que pão e corpo, fogo e madeira, boi e burro. Quem faz com que, neste caso, duas naturezas diferentes se tornem uma essência e uma seja tida pela outra? Sem dúvida, não é a unidade essencial das naturezas (pois são duas naturezas e essências diferentes), mas a unidade pessoal. Ainda que não seja a mesma essência conforme as naturezas, é uma só essência segunda a pessoa. Conseqüentemente surgem daí dois tipos de unidade e de essência: uma unidade natural e uma unidade pessoal, etc. Da unidade pessoal nasce a afirmação de que Deus é homem, e que homem é Deus, como, por sua vez, da unidade natural surge a constatação de que Deus é o Pai, que Deus é o Filho e que Deus é o Espírito Santo, e o inverso: que o Pai é Deus, Filho é Deus, etc. Aqui temos duas classes de unidade, uma natural e outra pessoal, que nos ensinam que a predicação idêntica não contraria a Escritura, ou que [não é contraditório que] duas essências distintas sejam tidas por uma única essência”. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.322.

⁵²⁴ “O sutil Wyclif e os sofistas foram enganados pela lógica inoportuna, quer dizer, não examinaram previamente a gramática ou a retórica. [...] A lógica ensina corretamente que pão e corpo, pomba e Espírito, Deus e homem são duas natureza distintas. Mas, em apoio, deveriam primeiro ter ouvido a gramática que, em todas as línguas, ensina a falar assim: onde dois seres distintos se tornam um só ser, aí também resume esses dois seres num só termo. Do mesmo modo como concebe a unidade das duas coisas, assim também se reporta às duas com um só termo, ou seja, em Cristo Deus e homem são um só ser pessoal. Por isso se refere aos dois seres assim: ele é Deus, ele é homem. [...] Esse modo de falar de seres diferentes como de um só os gramáticos chamam de sínodoque, o que é muito usado, não só na Escritura, mas em todas as línguas. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.325.

diversas nuances, ressaltando os destaques de cada um numa análise comparativa, sem prejuízo para a unidade e coerência teológica que eles também manifestam. A conclusão a que chega Lutero é que todos eles exigem uma interpretação literal ao invés de uma interpretação figurativa.⁵²⁵ Digna de destaque é a discussão penetrante que Lutero faz de 1 Coríntios 11,26s e 10.16s, onde ele lida com o significado de “comunhão”, defendendo que há uma dimensão primordialmente física e não meramente espiritual no contexto do sacramento do Altar, e também da participação digna e indigna do sacramento, sempre baseado na convicção luterana de que o encontro eucarístico é essencialmente de natureza catabática e não anabática: É Deus mesmo quem vem a nós na Ceia, e não nós que vamos a ele. Diante de tão sagrado movimento de descida, por assim dizer, quando Ele se encontra com o ser humano no Altar, uma decisão é inevitavelmente feita pelo comungante: por Ele ou contra Ele.⁵²⁶

Na parte III, Lutero declara sua intenção de confessar todos os artigos de sua fé que são opostos aos posicionamentos dos protestantes-sacramentários, de modo que nem durante sua vida, nem após, seria possível que eles reivindicassem o suporte e a concordância de Lutero para suas teses, “impossibilitando [também] qualquer distorção

⁵²⁵ “Em resumo: Se compararmos os evangelistas e Paulo, constatamos que falam como se fossem um só, não admitindo tutistas [de *toutos*], tropologistas ou sinalistas. Se os tropologistas quiserem que, em Mateus e Marcos, o sangue deva ser entendido como sinal do sangue, aparecem Lucas e Paulo e derrubam os tropologistas prontamente. [...] Se todavia, quiserem mexer com Lucas e Paulo, e fazer da expressão ‘nova aliança’ um tropo, ou seja, um sinal da nova aliança, acodem Mateus e Marcos, juntamente com Lucas e Paulo, para derrubá-los novamente e provar que ‘nova aliança’ não pode ser um tropo. [...] Tanto em Lucas como em Paulo trata-se da mesma nova aliança como em Mateus e Marcos, uma vez que os quatro falam da mesma aliança. De maneira que Mateus e Marcos destacam a expressão ‘nova aliança’ de forma pura e simples, sem qualquer tropo; Lucas e Paulo destacam o termo ‘sangue’ de forma pura e simples, sem qualquer tropo. [...] Por isso o texto deve ser preservado como rezam as palavras”. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.350.

⁵²⁶ Lutero se dedica a argumentar que a comunhão do Sacramento do Altar é de natureza física. Seguindo a linha de raciocínio de que o corpo e o sangue de Cristo estão fisicamente presentes e disponíveis para a assembleia comungante, Lutero argumenta que a comunhão que ela produz (bem como o pecado contra essa comunhão, no caso de uma participação indigna ou associação [também física] com os demônios, como indica o contexto de 1 Coríntios, também é física, e não comunhão espiritual ou figurada: “Em resumo: em toda essa passagem S. Paulo não fala de comunhão espiritual ou figurada, mas somente de comunhão física, ou de um bem comum que é distribuído. É isso que deves ver em todos os versículos e exemplos que ele emprega. Primeiro, no seguinte: ‘É um só pão, nós todos somos um só corpo, porque temos parte nesse um só pão’. Para que se tenha que entender a comunhão no sentido físico, ele diz: ‘É um só pão (a saber, do qual o texto diz: ‘o pão que partimos’), ‘no qual todos nós temos parte’. É evidente que o pão partido não pode ser espiritual, e, em consequência, sua distribuição, partilha ou comunhão não podem ser espirituais. E o outro versículo: ‘Considerai a Israel segundo a carne: não é certo que estão na comunhão do altar aqueles que se alimentam dos sacrifícios?’ [1 Co 10.18] Aqui não há comunhão espiritual ou figurada, porque alimentar-se do sacrifício é uma coisa material, fisicamente comum e distribuída entre os que comem o sacrifício. Da mesma forma também nosso pão é uma comunhão física distribuída entre nós. Se, porém, o pão é partido, distribuído e recebido por nós de forma física comum, então também o corpo de Cristo é fisicamente comum, partido, distribuído e recebido, como diz Paulo: ‘O pão que repartimos é a comunhão do corpo de Cristo’ [1 Co 10.16]”. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.350.

futura de sua teologia”.⁵²⁷ O resultado é um contorno muito significativo, que não apenas foi recortado e publicado separadamente por adeptos da teologia luterana como um exemplar representativo fidedigno merecedor de extra e ampla divulgação, como também inspirou as primeiras formulações doutrinárias luteranas oficiais, a saber, os Artigos de Schwabach e a Confissão de Augsburg. ⁵²⁸ Está modelada “em esquema trinitário”⁵²⁹ de acordo ao Credo Apostólico, com uma discussão dos fundamentos da ética cristã entrelaçada com o tratamento do segundo artigo (cristologia), e uma discussão da prática evangélica em oposição à teologia católica entrelaçada com o terceiro artigo (pneumatologia). Nenhuma novidade é acrescentada sobre sua crença no Sacramento do Altar.⁵³⁰

Sua *Confissão* é considerada o mais detalhado e profundo tratado de Lutero sobre a Ceia do Senhor. Ela permaneceu ressoando na continuidade do debate sobre o sacramento,⁵³¹ e também foi amplamente citada no documento confessional luterano que

⁵²⁷ FISCHER, J.H., *Introdução à Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.223. “Vejo que, a cada dia que passa, há mais sectarismo e equívoco, e não há fim para a raiva e fúria de Satanás. Para que não aconteça que, durante minha vida ou depois de minha morte, alguém invoque e cite meus escritos inadequadamente para confirmar seu engano, como, aliás, os entusiastas [protestantes-sacramentários] do Sacramento e do Batismo já começaram a fazer, quero, com este livro, confessar perante Deus e o mundo todo, ponto por ponto, minha fé, na qual pretendo permanecer até minha morte, nela partir deste mundo (que Deus me ajude) e comparecer perante ao tribunal do Senhor Jesus Cristo. E se alguém, depois de minha morte, disser: Se Lutero vivesse hoje, ele entenderia e ensinaria este ou aquele artigo de forma diferente, porque à época, não o havia analisado suficientemente, etc. – digo agora, uma vez por todas: pela graça de Deus, analisei todos esses artigos reiteradas vezes, com o maior zelo possível, à base das Escrituras, e os defenderei com a mesma convicção com que defendi o Sacramento do Altar”. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.368.

⁵²⁸ FISCHER, J.H., *Introdução à Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.223; FISCHER, R. H., *Introduction to Confession Concerning Christ’s Supper*, p.

⁵²⁹ FISCHER, J.H., *Introdução à Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.223.

⁵³⁰ “Da mesma forma digo e confesso em relação ao Sacramento do Altar que ali de fato são comidos e bebidos oralmente o corpo e o sangue em pão e vinho, ainda que os sacerdotes que o administram ou os comungantes não creiam ou pratiquem qualquer outro abuso. Pois ele não se baseia em fé ou falta de fé humana, mas na palavra e instituição divinas. A não ser que mudem primeiro a palavra e a instituição de Deus, e a interpretem de outra maneira, como o fazem os atuais inimigos do Sacramento, que, evidentemente, têm apenas pão e vinho, pois também não preservam as palavras e a ordem instituída por Deus, mas mudaram e perverteram-nas segundo seu próprio juízo”. LUTERO, M., *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p.368.

⁵³¹ O tratado *Da Ceia de Cristo – Confissão* foi, de certa forma, a manifestação definitiva de Lutero sobre a Eucaristia, especialmente no que se refere ao debate com os protestantes-sacramentários. É verdade que ele foi provocado a escrever novamente nos anos seguintes, mas manteve as mesmas visões explicitadas neste escrito de 1528. Lutero não deu mais atenção às réplicas de Zwinglio ou Ecolampádio. Nada de essencialmente novo foi produzido no debate. Talvez o único desenvolvimento importante que ocorreria fora o Colóquio de Margburgo, de 1529. Tal evento, que já mencionamos nesta tese, fora promovido especialmente por Martin Bucer, considerado um dos teólogos representantes da posição protestante-sacramentária, quem depois deste referido escrito *Da Ceia de Cristo – Confissão*, passou a ser mais aberto à posição sacramental de Lutero e crente na possibilidade de um acordo entre os posicionamentos. Bucer aconselhou Filipe de Hesse, um dos governantes regionais da Alemanha que havia aderido à Reforma, a patrocinar o Colóquio entre os principais representantes das posições eucarísticas oriundas do movimento, notadamente, Lutero e Zwinglio. O Colóquio, no entanto, apesar de ter sido uma fonte abundante de material teológico de ambas as partes, não trouxe nenhum argumento significativamente

fecha o compêndio dos testemunhos doutrinários do movimento de Reforma de Lutero, a *Fórmula de Concórdia*, tanto no artigo específico da Eucaristia, como também no artigo também da Pessoa de Cristo. Em razão desta representabilidade do escrito para entendermos um posicionamento maduro de Lutero sobre o Sacramento do Altar, é conveniente encerrarmos esta seção com ele.

3.3.3

A consolidação da Teologia Eucarística Luterana nos Documentos Confessionais

[LTV9] Comentário: Consideramos uma pequena seção aqui para mostrar que as conclusões de Lutero relacionadas à ceia do Senhor se cristalizaram como doutrina para a igreja herdeira da Reforma.

3.4

Destaques da Teologia Eucarística Luterana

Aproximando-nos do término deste capítulo sobre a teologia luterana da Ceia do Senhor, é oportuno oferecer algumas análises conclusivas do que encontramos de mais relevância no percurso metodológico que empreendemos. Começamos situando a doutrina sacramental e eucarística no *locus* do culto, tema que nos interessa particularmente nesta tese, mas fizemos a ressalva que ela se acomoda também satisfatoriamente na segmentação dos chamados *meios da graça*. Pode-se articular sobre a Ceia do Senhor na teologia luterana tanto a partir da perspectiva da celebração litúrgica na qual participa o povo de Deus, quanto a partir da perspectiva dos expedientes instrumentalizados por Deus para alcançar as pessoas com sua intervenção graciosa e eficaz. Adentramos, então, o vasto território das raízes que alicerçaram o pensamento do reformador, destacando a influência agostiniana, medieval, nominalista e boêmia em Lutero. A reflexão teológica produzida no período, a piedade e devoção praticadas, e particularmente as controvérsias em torno do sacramento pavimentaram o itinerário percorrido pelo reformador. Logo, analisamos a teologia eucarística desenvolvida ao longo dos dois grandes debates sobre o tema com que se envolveu Lutero. Aliás, desenvolvimento é um conceito necessário na apreciação da Ceia do Senhor no reformador alemão. O seu pensamento sobre o tema não foi estático,

novos. Tampouco gerou os resultados esperados pelos organizadores.

consistente, mas sofreu mutações ao longo de sua vida, na medida em que reagia aos acontecimentos e questionamentos pastorais e eclesiais.⁵³² Foi por essa razão que optamos por não simplificar a sistematização da doutrina luterana da Ceia do Senhor utilizando um compêndio dogmático seu, como por exemplo, poderíamos ter feito valendo-nos do *Catecismo Menor* de Lutero.⁵³³ Vimos no primeiro estágio destes

⁵³² Recordando um pouco o que procuramos demonstrar, seguindo como Paul Althaus estrutura o desenvolvimento da doutrina da Ceia em Lutero: [1] No primeiro estágio, Lutero teria debatido especialmente com a igreja católica, e neste estágio a progressão de seu pensamento pode ser dividida, por sua vez, em duas subfases; [1.1] Numa primeira subfase, o pensamento eucarístico luterano girou em torno do sacramento na dimensão da *comunhão*, sem tanta atenção para a relação orgânica entre a presença real do corpo e sangue de Cristo e o significado ou obra desta para o comungante em perspectiva vertical; [1.2] Numa segunda subfase, Lutero passou a enfatizar como fator essencial do sacramento a promessa do perdão dos pecados, ainda que a doutrina da presença real do corpo e sangue de Cristo não tenha recebido sua conceituação completa; [2] No segundo estágio, a controvérsia tem como interlocução a teologia protestante-sacramentária. As palavras da instituição são tratadas agora não apenas como o veículo para a promessa de perdão, mas também como promessa da presença real do corpo e sangue de Cristo. Também este estágio é desmembrado por Althaus em dois; [2.1] Numa primeira subfase do segundo estágio, a ênfase é colocada no corpo de Cristo dado a morte *por nós*, no sacramento como “evangelho” para o comungante, onde o perdão dos pecados é o presente especial oferecido e garantido especialmente pelo poder da promessa dada através da Palavra de Deus. Ainda que Lutero já reconheça a doutrina da presença real do corpo e sangue de Cristo, ele ainda não faz uso completo de sua identidade. A ênfase da promessa do perdão dos pecados orienta a centralidade da sua teologia eucarística. Mantém a presença real essencialmente em obediência à Escritura, não tanto em virtude da própria doutrina; [2.2] Já na segunda subfase deste segundo estágio, na medida em que as questões relacionadas especificamente à presença real do corpo e sangue de Cristo assumiram o lugar mais crítico da disputa e pressionaram a reflexão de Lutero, sua teologia eucarística amadurece e recebe uma forma final. Não excluindo o construído até este formato absoluto, antes acrescentando um novo relevo à base pré-concebida, Lutero avança na apropriação da dádiva sacramental contida na presença real de Cristo: a corporeidade do presente, sua relação com a encarnação, o fato de que Cristo material e verdadeiramente vinculado ao pão e ao vinho é a prova graciosa de que Deus está próximo e compreensível ao ser humano, lidando com ele tanto física quanto espiritualmente, em sua totalidade, garantindo o presente do perdão dos pecados sim, mas não apenas isso. O efeito da presença do corpo e sangue de Cristo no sacramento é *também* que a fé e a nova vida são fortalecidas e aumentadas. Para além da relação com piedade cristã, com a Palavra e com os Meios da Graça, a Cristologia também fulgura neste arremate. Para além das questões relacionadas com culpa e vergonha, a vida diária do cristão em suas constantes lutas contra as ameaças que enfrenta, e em seu chamado a continuamente se desenvolver e progredir, recebe atenção da teologia eucarística luterana adulta. O sacramento, em resumo, tem dois pontos altos para Lutero: efeitos *espirituais*, concentrado no perdão dos pecados (e em seus desdobramentos: vida e salvação), e efeitos *físicos*, o fortalecimento da fé e a transformação para o novo homem. Ver: ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.392-419.

⁵³³ No *Catecismo Menor*, livreto dedicado à instrução das crianças por seus pais em lares cristãos, e talvez o mais conhecido arquétipo da teologia luterana, Lutero resume sua doutrina do Sacramento do Altar a partir de cinco questões. É uma sistematização análoga a sua proposta de explicação da doutrina do Batismo, contida no mesmo documento. Seguem as cinco perguntas e subsequentes respostas: [1] Que é o Sacramento do Altar? Resposta: É o verdadeiro corpo e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, sob o pão e o vinho, dado a nós, cristãos, para comer e beber, instituído pelo próprio Cristo. [2] Onde está escrito isso? Resposta: Assim escrevem os santos evangelistas Mateus, Marcos, Lucas, e São Paulo: “Nosso SENHOR Jesus Cristo, na noite em que foi traído, tomou o pão e, tendo dado graças, o partiu e o deu aos seus discípulos, dizendo: Tomai, comei, isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim. Da mesma forma, depois de ceiar, tomou também o cálice e, tendo dado graças, deu-lho, dizendo: Tomai e bebei dele todos. Este cálice é o novo testamento no meu sangue, derramado em favor de vós para remissão dos pecados; fazei isto, todas as vezes que o beberdes, em memória de mim”. [3] Que proveito há nesse comer e beber? Resposta: Isso nos indica as palavras: “Dado em favor de vós” e “derramado para remissão dos pecados”, a saber, que, por essas palavras, nos são dadas no sacramento remissão dos pecados, vida e salvação. Pois onde há remissão dos pecados, há também vida e salvação.

debates, dedicado ao embate com a teologia católica, como Lutero lutou principalmente para preservar o significado genuíno do sacramento como um dom de Deus, em oposição à doutrina do sacrifício da missa. A Ceia do Senhor é o *evangelho*. E vimos no segundo estágio dos debates, na interlocução com os protestantes-sacramentários, como Lutero enfatizou a presença corporal do corpo e sangue de Cristo no pão e no vinho contra as teorias de explicação mais simbólicas e espiritualistas. A Ceia do Senhor é o evangelho *encarnado*. Conclusões concebidas a partir do encontro da teologia eucarística com a teologia da Palavra e da Cristologia, especialmente, e motivadas por uma perceptível preocupação com a fé e a vivência cristã das pessoas. Finalmente, percebemos como as conclusões teológicas referentes à Ceia proporcionadas por Lutero em seus debates foram consolidadas tanto por ele como por correligionários seus em documentos confessionais que representaram oficialmente a posição luterana sobre o assunto.

Resta-nos propor uma breve estruturação dos destaques, para fins pedagógicos e preparatórios para o que abordaremos a seguir. Seguiremos um arranjo que se estruturará em quatro pontos principais, fazendo uso de alguns termos da nomenclatura com a qual a Santa Ceia é amplamente conhecida. É partilhada e popular a compreensão e o uso da variedade de designativos que este sacramento detém. Lutero não objetou essa intercorrência, pelo contrário, fez uso dela revezadamente, conforme já informamos.⁵³⁴ Destes designativos, escolhemos particularmente quatro para sintetizar

[4] Como pode o ato do comer e beber efetuar tão grandes coisas? Resposta: O comer e o beber, em verdade, não as podem efetuar, mas, sim, as palavras: “Dado em favor de vós” e “derramado para remissão dos pecados”. Essas palavras, juntamente com o comer e o beber físico, são a coisa mais importante⁵³³ no sacramento. E o que crê nestas palavras tem o que elas dizem e expressam, a saber, “remissão dos pecados”. [5] Quem recebe dignamente esse sacramento? Resposta: Jejuar e preparar-se corporalmente é, sem dúvida, boa disciplina externa. Mas verdadeiramente digno e bem preparado é aquele que tem fé nestas palavras: “Dado em favor de vós” e “derramado para remissão dos pecados”. Aquele, porém, que não crê nessas palavras ou delas duvida é indigno e não está preparado, pois as palavras “por vós” exigem corações verdadeiramente crentes. Embora o valor desta sistematização é amplamente reconhecido, tanto por teólogos, clérigos e leigos, ela não esgota nem abarca todo o pensamento do reformador, como já vimos – e infelizmente isso pode ter sido criticamente contraproducente para a manutenção da doutrina eucarística luterana na sua integralidade na vida da igreja descendente da Reforma Luterana.

⁵³⁴ Relembrando a citação: “Nós a compreendemos [a eucaristia] como sacramento, testamento, ação de graças, como se diz em latim, ou eucaristia em grego, mesa do Senhor, Ceia do Senhor, memória do Senhor, comunhão, ou qualquer nome evangélico que agrade, desde que a designação não esteja poluída pela idéia de sacrifício ou obra”. LUTERO, M., *Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg*, p.159. Uma proposta de apresentação da teologia eucarística luterana a partir da abordagem da rica, embora adiafórica nomenclatura relacionada com o sacramento já fora uma metodologia empregada pelo dogmata luterano do século XVII, Johann Gerhard, na abertura do capítulo do *locus XXI* de sua obra *Ceia do Senhor*. Franz Pieper, outro dogmata luterano é outro quem alude aos termos, em sua *Christian Dogmatics*, III:292, n.4. Para um resumo das considerações de Gerhard, ver o apêndice I, “nota sobre a nomenclatura” da Dogmática sobre a Ceia do Senhor de John Stephenson.

os destaques da teologia eucarística luterana.⁵³⁵ Dois deles se encontram mais próximos a uma dimensão horizontal, e dois mais próximos de uma dimensão vertical. Os dois da dimensão horizontal serão expandidos a seguir, pois tocam justamente no coração de nossa tese. Este esquema nos permitirá fazermos justiça à conclusão de alguns teólogos a respeito de Lutero como um teólogo eucarístico: sua luta por preservar a integralidade do sacramento, não o reduzindo a uma ou outra configuração.⁵³⁶ Vamos aos quatro designativos, a saber: Ceia do Senhor, Sacramento do Altar, Comunhão e Eucaristia.

Em primeiro lugar, tanto no debate com a teologia católica como com a teologia protestante-sacramentária, para Lutero a Santa Ceia é Ceia *do Senhor*, isto é, foi instituída, dada, e pertence a Ele; não a nós. É Ele quem age através dela.⁵³⁷ No Sacramento, Deus dá e o ser humano recebe. “Como dom, está ali para a fé, mas existe também independentemente da fé e antes dela. A atividade humana não acrescenta nada a ele”.⁵³⁸ A direção do Sacramento é, sobretudo, descendente, de orientação catabática, como já referimos.⁵³⁹ A participação humana não está descartada, mas essa é sempre resposta coadjuvante, como veremos a seguir, e possui um “caráter passivo”.⁵⁴⁰ Primordialmente, o sacramento trata-se de um fato arrebatador, onde o comungante está envolvido pelo misterioso dom divino que vem ao seu encontro. A ação de Deus Pai é promovida na pessoa de Seu Filho. Cristo é tanto o doador, como a doação, o anfitrião como a refeição. E em todo esse mistério, é o Espírito Santo o agente habilitador do

⁵³⁵ Fazemos as ressalvas propostas por Franz Pieper e Johan Stephenson, de que não pretendemos incentivar algum tipo de logomaquia com esta conclusão e de que compreendemos que vocábulos teológicos como os quais trabalharemos não são termos unívocos, mas adquirem significados específicos a partir dos contextos de seus usos, apesar da considerável medida de sobreposição no uso em diferentes corpos eclesiais. STEPHENSON, J. R., *Confessional Lutheran Dogmatics: The Lord's Supper*, p. 1. “Discussões amargas sobre os nomes deste Sacramento – até mesmo sobre o nome ‘Missas’ – são inapropriadas contanto que nenhum ensino não escriturístico seja introduzido”. PIEPER, F., *Christian Dogmatics*, III, p.292.

⁵³⁶ Citamos particularmente a Norman Nagel nesta conclusão: “Ele [Lutero] batalhou contra cada tentativa de introduzir fissuras, de romper algo, de considerar apenas uma parte em detrimento do resto, ou ainda de suprimir algo para acrescentar alguma noção humana. ‘Deixe o sacramento permanecer inteiro!’, foi seu clamor fervente”. NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.48.

⁵³⁷ “Na compreensão de eucaristia de Lutero, o culto é, antes de mais nada, obra de Deus em nós; através da palavra e do sacramento, a fé é despertada, mantida e aprofundada. Com isso elimina-se qualquer vestígio de uma concepção sacrificial, como se a pessoa tivesse que realizar uma obra: culto [Gottesdienst] é serviço de Deus [Gottes Dienst] e dádiva (*beneficium, donum, testamentum, sacramentum*), não obra humana (*sacrificium, opus bonum, meritum*); a missa ‘não é *beneficium acceptum, sed datum*, não toma benefício de nós, mas traz-nos benefício’ [WA 6, 364]”. SCHMIDT-LAUBER, H.-C., *A Eucaristia*, p.37..

⁵³⁸ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.408.

⁵³⁹ “O significado da celebração do sacramento não é que nós nos elevemos a Cristo por nossos próprios pensamentos, mas que Cristo, o próprio Cristo se humilhou e vem a nós. Lutero não baseou o culto no fervor de nossa devoção ou meditação no sofrimento de Cristo, pois sob tais circunstâncias como seria possível um culto certo e alegre a Deus? Antes, ele baseou o culto na presença de Deus que carrega e perdoa nossa falta de devoção”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.409.

⁵⁴⁰ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.410.

encontro. A Ceia é *da Trindade*, portanto. Cada pessoa trinitária está envolvida, embora a ênfase na teologia Luterana recaia sobre a atuação de Cristo no Sacramento. Sem negar a participação do Pai e do Espírito, Lutero dará prioridade para o destaque da obra do Filho, o *Logos* encarnado, morto e ressurreto. O nome Ceia *do Senhor* pode e deve evocar um genitivo trinitário, mas descansa mais confortavelmente no referencial cristocêntrico.⁵⁴¹

Seguindo nesse raciocínio, para a teologia luterana, tanto no nome como na realidade, a Santa Ceia não é meramente uma refeição comemorativa dos cristãos de um ato passado de Jesus. Tampouco pode ser transfigurada em obra destes para comprazer a Deus. Por isso vê-se a obsessão de Lutero pelas palavras da instituição, que compõem a fonte de sua argumentação em todos os debates, bem como a inspiração para sua sistematização da doutrina em alguns de seus escritos.⁵⁴² Muito especialmente, neste ínterim, poderíamos destacar a sentença “dado e derramado em favor de vós”, que juntamente com o “isto é”, fazem parte das principais concentrações e obstinações da teologia luterana na exegese do texto sede da doutrina e os verbos (dado; derramado) na voz passiva, sinalizando onde está e de quem é o protagonismo da ação. A comunidade comungante recebe, a divindade oferta.

Ainda em perspectiva vertical, em segundo lugar, importa-nos perceber na teologia eucarística de Lutero a qualificação para esta teocentricidade ou cristocentricidade. Além de ser Ceia *do Senhor*, a Santa Ceia é também Sacramento *do Altar*. O Deus que opera no sacramento, opera para um propósito muito específico: a realização de uma singular doação. E o que Deus doa ao comungante são as dádivas conquistadas por uma autoentrega muito específica e sublime, o sacrifício pascal de Seu Filho Jesus. Tanto em sua conexão com o evento prefigurativo veterotestamentário, a

⁵⁴¹ Segue como reforço, o argumento de John R. Stephenson: “O valor desta designação primária do rito conhecido por muitos nomes é triplo. Primeiro, ela enfatiza que a Santa Comunhão é inteiramente do Senhor, quem é tanto seu fundador histórico, como seu ministro principal presente. Segundo, ela sublinha a qualidade do dom que o Senhor outorga, portanto, trilhando o caminho do monergismo da graça, na medida em que esta designação destaca a alimentação sobrenatural da vida começada no Batismo. Terceiro, ela resolutamente se concentra no mandado fulcral dado a todos os comungantes, a saber de comer do corpo de nosso Senhor e beber de seu sangue, oferecidos sob o pão e o vinho. [...] Esta compreensão Luterana da “Ceia do Senhor” necessita constante exposição, dado que no linguajar Reformado o termo é uma palavra-bandeira que indica a negação da presença real e a intenção de desempenhar uma obra humana de memória de um Senhor ausente”. STEPHENSON, J. R., *Confessional Lutheran Dogmatics: The Lord's Supper*, p. .

⁵⁴² Aprendemos de Oswald Bayer a percepção da teocentricidade de Deus na Santa Ceia na estruturação do Catecismo Menor de Lutero, por exemplo. O autor entende que cada uma das perguntas propostas (pelo significado [*res*], pela eficácia [*efficacia*] e pela dignidade [*dignitas*]) não estão fundamentadas “na mera execução do rito nem na mera disposição subjetiva de quem recebe o sacramento” mas nas palavras pelos quais ele foi instituído. BAYER, O., *A Teologia de Martin Lutero*, p.196

festividade comemorativa pela libertação do Egito, como em sua ligação com o evento fundante, a morte de Cristo na cruz do Calvário, a presença do altar e do cordeiro imolado está imperiosamente assegurada. Lutero não concebe um sacramento que não seja o deste Altar e deste Cordeiro. A mesa que servirá de base para a refeição sagrada não é mobiliário comum. Pode ser – e é, como vamos ver na sequência – símbolo propositivo de vínculos e relações entre os participantes, mas antes e precipuamente, é utensílio de um holocausto vicário. E por ser do Altar, os dons do Sacramento são os recursos proporcionados pela oblação daquele que foi imolado, o cordeiro de Deus, a saber, segundo sintetiza o próprio Lutero: perdão, vida e salvação.⁵⁴³

Novamente são as palavras da instituição quem fornecem a Lutero o subsídio para a defesa da proeminência sacrificial crística na Santa Ceia. Em especial, a formulação: “para remissão dos pecados”. Bayer entende que para Lutero, a “solicitude de Deus para com o pecador”, bem como a “alocução criadora de fé em virtude da morte e ressurreição de Jesus Cristo”, não poderiam “ser formuladas de maneira mais concisa e precisa do que nessas palavras”.⁵⁴⁴ A teologia luterana possui este realce no perdão dos pecados, como dom principal proveniente da justificação pela fé, dom que permeia toda a espiritualidade cristã, inclusive em sua dimensão ética,⁵⁴⁵ e é particularmente

⁵⁴³ Esta tríade de dádivas é uma expressão conhecida no linguajar litúrgico e catequético luterano para se referir aos dons da Ceia. Já a citamos nesta pesquisa, especialmente numa nota que cita a explicação do sacramento oferecida por Lutero em seu Catecismo Menor. No entanto, autores têm questionado o quanto a expressão não se tornou uma mera formulação magisterial repetida, desprovida de um entendimento e aproveitamento mais integral de seu significado e implicações. Concordamos com esta observação crítica. e cremos ser de utilidade, para uma compreensão mais adequada da supracitada expressão, a análise escatológica da união com Cristo estabelecida na Ceia, que Albrecht E. Baeske oferece: “A Ceia do Senhor tem proveito corporal para os comungantes. Traz ‘vida e salvação’ [LC, p.376.6]. A expressão ‘vida e salvação’, tão notória entre o povo evangélico luterano, raramente é lida e aplicada a partir das referidas passagens [16 passagens encontradas por Albrecht Peters em escritos de Lutero, onde este conecta os benefícios de comungar do corpo e sangue de Cristo às bênçãos corporais e espirituais que são desfrutadas em perspectiva escatológicas. Tais passagens estão todas citadas na nota 105 na referência bibliográfica que estamos reportando]. Ela fica plástica e contundente, radical (no intuito de ir até a raiz) e revolucionária (no intuito de pôr tudo em rebuliço que a visão costumeira de fé e de sua correspondente vida mantém) quando entendida como resultado da união corporal que Jesus Cristo estabelece com os e as comungantes. Vale, em especial, na, sob e com a Ceia do Senhor: ‘Pois eu (diz Jesus Cristo) sou teu, e tu és meu, / onde eu estou terás o céu. / Nada há de separar-nos’ [OSel.v.7, p.492.10-3]. Vale: ‘certamente não pode o corpo de Cristo ser coisa infrutífera, vã, que nada efetue e aproveite’. [LC, p.489.30] *Christus totus* alimenta *humanus totus* agora e para a vida eterna [‘A religião de Cristo não tem espaço para a carne, muito menos ainda para o corpo de Cristo no sacramento. Segundo Lutero, surge aí a eliminação da Igreja. Pois a fé cristã para ele, não é somente religião do espírito. A salvação que ele prega atinge o ser humano todo, o corpo e a alma’. SASSE, H. *Corpus*, p.44]. Em absoluto, *kyriakon deipnon* restringe-se ao perdão dos pecados [Lutero ressalta, por ex. perante os antinomistas, que Jesus Cristo confere o Espírito Santo com os seus dons, de santificação (na presente vida) e de consumação (na nova criação): OSel. V.4, p.401,410,415,417,427]. Aquele estabelece, isto sim, a união total com Jesus Cristo, ou seja, ‘vida e salvação’”. BAESKE, A. *A Comunhão Escatológica*, p.139.

⁵⁴⁴ BAYER, O., *A Teologia de Martin Lutero*, p.196 .

⁵⁴⁵ Quem primeiramente nos chamou à atenção para o fundamento do perdão dos pecados para a ética cristã na teologia luterana foi o teólogo luterano alemão refugiado e radicado nos Estados Unidos, George

ressaltado no Sacramento do Altar, o lugar de sua disponibilização por excelência.⁵⁴⁶ Além do embasamento exegético, também a categorização sistemática clássica na teologia luterana do Sacramento do Altar como um *Meio da Graça* depõe a favor desta característica do sacramento. Ele é um meio exterior pelo qual Deus faz uso, ao lado da Palavra e do Batismo, para outorgar sua graça ao seu povo. Só que não é apenas o perdão dos pecados que a graça operante do Sacramento do Altar outorga. A presença real do corpo e sangue de Cristo confere, outrossim, o viático para peregrinação da comunidade que caminha em meio a obstáculos e ameaças de toda a sorte, a força para o viver do cristão. Tal como os sinais sacrificiais da Antiga Aliança também proporcionavam o fortalecimento da fé para o povo que se aproximava com fome e necessidade e o olhar posto nas palavras de promessa, assim agora, na Nova Aliança, Deus tem um lugar especial para alimentar e transformar suas novas criaturas a cada participação e encontro com o Seu Filho, morto e ressuscitado, totalmente,

Wolfgang Forell, em sua obra *Fé Ativa no Amor*. Forell, professor de ética cristã, defendia a tese de que não se devia procurar pela proposta de ética social de Lutero a partir de seus pontos de vista particulares, como expressos em situações específicas, mas em termos dos princípios específicos subjacentes ao seu método de abordar a sociedade, ou seja, dentro do contexto das convicções teológicas que motivaram sua vida e o seu pensamento. Dentre estas convicções, ocupa papel de destaque a compreensão do relacionamento entre Deus e o ser humano possibilitado pela dádiva do perdão: “Lutero se recusava a reconhecer padrões éticos permanentes e inalteráveis se estes existiam em um vácuo religioso. Os padrões éticos dos filósofos pagãos ele considerava ‘mentiras’ e ‘fábulas ímpias’. Todos os padrões éticos têm sentido apenas na vida. Eles são bons se eles ajudam a revelar Deus, eles são maus se escondem Deus dos homens. Ações, faculdades, seres e padrões são bons ou maus de acordo com a função que desempenham em incrementar ou obstaculizar o relacionamento salvador entre Deus e o homem. Por isso a preocupação de Lutero é a de avaliar todas as coisas em relação a Deus e à sua revelação em Jesus Cristo. E para Lutero o centro desta revelação de Deus em Jesus Cristo é o evangelho do perdão dos pecados. Sem este perdão dos pecados, um relacionamento salvador entre Deus e o homem seria impossível. [...] A ética cristã está baseada na alegação que um relacionamento salvador entre Deus e o homem é possível. Tal alegação só pode ser feita com base no evangelho do perdão dos pecados [WA 40, III, 351, 33 – *Comentário Salmos 1532-1533*: ‘Nestes dois versículos (tocante ao perdão dos pecados), Davi oferece um sumário de toda doutrina cristã e mostra o sol que ilumina a igreja. Se esta doutrina permanece, a igreja permanece; se ela cai, então a igreja também cai’. WA 40, III, 359: ‘Chamo a vossa atenção para esta conclusão: Onde não existe o perdão, ali não existe Deus; onde não existe Deus, não existe o perdão. E onde não existe o perdão, ali não existe o temor e a adoração a Deus, mas apenas a idolatria e a justificação pelas obras.’]. Para Lutero toda a ética cristã está baseada sobre o perdão divino dos pecados. Isto vale tanto para a ética individual como para a social. Consequentemente, não faz sentido dizer que Lutero considerava o Sermão do Monte como o padrão cristão para a ética individual, e o Decálogo ou qualquer outra forma de lei natural como o padrão para a ética social. Nem o Sermão do Monte nem o Decálogo são pontos de referência para a ética de Lutero, mas sempre o relacionamento que Deus estabelece em amor com o homem através do perdão dos pecados”. FORELL, G. W., *Fé Ativa no Amor*, p.58-59.

⁵⁴⁶ Altmann resume a compreensão luterana do Sacramento do Altar como dupla ajuda para o perdão: “... Lutero sabe, como já vimos no contexto do Batismo, que no crente continuar a evidenciar-se a realidade do pecado [ou, como Lutero gostava de dizer, *reliquiae peccati*, o remanescente do pecado, já extinto, mas ainda presente]. Por isso uma dupla ajuda é requerida. É preciso que Cristo (e seus santos) interceda(m) por nós junto a Deus, de uma parte para que ele não nos condene, de outra, para que sejamos admoestados e fortalecidos contra o pecado. Para ambas as coisas nos é dada a Ceia do Senhor. Nela divisamos, em primeiro lugar, que todas essas coisas foram acumuladas no corpo de Cristo. Ele assumiu o nosso pecado; nós, seu corpo santo”. ALTMANN, W., *Lutero e Libertação*, p.175.

corporalmente presente para nutrição espiritual e física do comungante.

Estas ênfases teocêntrica e soteriológica são a tônica da doutrina eucarística de Lutero. Ao longo das controvérsias de Lutero, os aspectos relacionados à dimensão vertical das realidades sacramentais foram colocados em evidência quase que como tema exclusivo de interesse do reformador alemão. Em nosso apanhado dos principais escritos de Lutero nestes debates, ficou comprovado como ele priorizou a defesa do *Sola Gratia* e da presença real de Cristo na Ceia, até mesmo ao ponto de distanciar-se um pouco de ênfases mais relacionadas à dimensão horizontal. Talvez porque, na sua concepção, era justamente a dimensão vertical identificada num sacramento que é *do Senhor e do Altar*, que corria risco na articulação sacramental católica e protestante-sacramentária de sua época. Lutero jamais concebeu que o sacramento pudesse ser convertido em um rito de viés antropocêntrico ou em uma obra humana autojustificadora. Tampouco que pudesse ser nivelado a uma “ceia agápica genérica” ou em um discurso despersonalizado do “pão da vida”.⁵⁴⁷ Buscou preservar em cada escrito a valorização da teocentricidade, carnal-presenticidade e evangelicidade do sacramento.

Por outro lado, encontra-se em Lutero, embora de modo não tão acentuado, um viés horizontal em sua teologia sacramental, e esse é justamente o propósito do próximo capítulo, que agora passará a ser descortinado. Sem negar o protagonismo e o relevo da Santa Ceia para a teologia luterana como um mistério divino (*Ceia do Senhor*) e propiciatório em favor do seu povo (*Sacramento do Altar*), ou seja, um meio da graça que alimenta a alma e o corpo do crente com fé, perdão, vida e salvação, existem aspectos relacionais, éticos e missionários a serem valorizados nesta teologia. O dom é ao mesmo tempo um chamado, e neste chamado, a resposta crente e coerente do utente é fundamental.⁵⁴⁸ Tais aspectos podem ser encontrados, especialmente, no Lutero

⁵⁴⁷ BAYER, O., *A Teologia de Martin Lutero*, p.196.

⁵⁴⁸ Altmann nos recorda a necessidade da fé e a importância da participação digna no sacramento para Lutero: “Onde há uma promessa e oferta divina deve haver uma fé que a recebe e acolhe. ‘Onde quer que exista a promessa divina, ali se requer fé’ [LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.382]. ‘Qualquer pessoa entenderá facilmente que essas duas coisas são simultaneamente necessárias: a promessa e a fé. Pois sem a promessa nada se pode crer. Sem a fé, porém, é inútil a promessa, a qual é fortalecida e cumprida pela fé’ [LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.365] [...] Consequentemente, Lutero não podia ver como salutar a mera participação ignorante e descomprometida nos sacramentos. Ao contrário, essa era a participação indigna, que, segundo o apóstolo Paulo, é para a condenação (1 Co 11.27 e 29). A vinculação entre promessa e fé foi também concretamente o instrumento teológico para a transformação da prática sacramental de rito mágico em sinal significante”. ALTMANN, W., *Lutero e Libertação*, p.172. Sobre esta dimensão da compreensão luterana da participação humana por meio da fé no culto (e, por conseguinte, no sacramento), também escreve Schmidt Lauber: “Em segundo lugar [isto é, depois da perspectiva teocêntrica e soteriológica, o culto como obra, serviço de Deus], o culto se torna uma *obra da fé* – ‘Este é o culto mais principal e a parte mais importante, que chamamos uma fé sincera crista e amor a

desonerado da discussão teológica e mais imerso na escrita e na pregação pastoral. Abordaremos estes aspectos fazendo uso de dois designativos sacramentais que invocam principalmente esta dimensão, quais sejam, *Comunhão* e *Eucaristia*. Será apenas um breve ensaio do que será expandido no próximo capítulo.

Como vimos, *Comunhão* foi não apenas a nomenclatura, mas também o conceito mais destacado na fase mais primitiva da teologia eucarística de Lutero. Em 1519, taxativamente escreveu que o significado ou o propósito do sacramento é a comunhão de todos os santos, e é por esta razão que se costuma chamá-lo de *synaxis* ou *communio*, isto é, *Comunhão*.⁵⁴⁹ Jaroslav Pelikan entende que seria difícil Lutero duplicar esta afirmação depois do desenvolvimento de sua teologia eucarística demonstrado nos tratados polêmicos da década de 1520. Porque para ele, o sacramento definitivamente se tornou algo maior. Ainda assim, não perdeu esse componente. Ela é mais que *Comunhão*, mas não menos.⁵⁵⁰ A Ceia permanece *Comunhão*, não apenas nominalmente, mas de fato, a ponto de, inclusive, esta “vida compartilhada entre os cristãos na igreja desempenhar a função de um meio de graça, e a *Comunhão* com o corpo e o sangue de Cristo tem participação nessa função”.⁵⁵¹ Para Lutero, conforme

Deus por meio de Cristo’ (WA 10/I, 675) – e a missa ‘um incentivo público para a fé e o cristianismo’ (DM 1526, WA 19,75). Na fé, o cristão tem participação no sacerdócio de Cristo: ‘*omnes in Christo sumus sacerdotes et reges, quicumque in Christum credimus*’ (WA 7,56), pois o Senhor quer partilhar tudo com as pessoas que crêem nele (1 Pe 2.9). O ‘ser-sacerdote-com-Cristo’ torna-se ‘ser-sacerdote-para-o-próximo’ (VAJTA, Vilmos. *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*. Göttingen, 1952, p.272). [...] Ambas as dimensões da compreensão de culto em Lutero formam uma unidade: Na ‘unidade entre Deus e a fé em Cristo também pode ficar preservada a unidade da teologia do culto: Cristo é o serviço de Deus [Gottes Dienst] a nós, e também é nosso culto [Gottesdienst – serviço a Deus] na fé (VAJTA, p.351)’. SCHMIDT-LAUBER, H.-C., *A Eucaristia*, p.38.

⁵⁴⁹ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.429. Exploraremos mais este texto a seguir.

⁵⁵⁰ PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.137. Nesse sentido, a teologia Luterana se apropriaria da nomenclatura mais numa compreensão paulina do que a compreensão de Thomas Cranmer que preferiu o termo na composição de seus Livros de Orações.

⁵⁵¹ PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.137-138. É relevante lembrarmos a qualificação desta *Comunhão*, para a teologia luterana, como comunhão com o corpo e sangue de Cristo, como cita o apóstolo Paulo. Stephenson nos ajuda a entender esse dado: “Atenção ao uso paulino e neotestamentário do termo ajuda a superar um pensamento descuidado e também ajuda a providenciar facho de luz em controvérsias atuais. Em primeiro lugar, a *κοινωνία* concedida a nós na Ceia do Senhor não é uma associação humana solta fundada num ato comunitário em lembrança a um Senhor ausente. Pelo contrário, ela é precisamente *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* e *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. [...] Na vida moderna da Igreja, normalmente deixamos a nave [da igreja] para termos “comunhão” uns com os outros em atividades sociais no porão [Stephenson tem em mente as igrejas que possuem seu espaço de confraternização social num andar inferior do prédio, comum em algumas construções], e somos convidados a termos “diversão e comunhão” em noites de jogos ou piqueniques congregacionais. Estes são usos inapropriados do termo “comunhão” (que traduz *κοινωνία* do Novo Testamento), porque as interações humanas que ocorrem nos porões da igreja e em parques públicos podem ser compartilhadas sem remorso com Cristãos de outras confissões e até mesmo com pessoas não religiosas e pagãs. Verdadeira *κοινωνία* começa com a admissão batismal à igreja [...] e culmina na comunhão concedida através da partilha das coisas santas; nesse sentido, ela é inteiramente distinta de todas as reuniões

Pelikan, “seria falso reduzir os meios da graça na Eucaristia à dimensão horizontal”.⁵⁵² Meio da graça pode e deve ser visto em dupla direção. Graça de Deus *para* o comungante e graça de Deus *no* comungante *para o seu* próximo. O importante é preservar a ordem que a teologia luterana dá a essa dinâmica, para não reduzir nem para a dimensão horizontal, nem para a dimensão vertical. Segundo Pelikan, para Lutero: é “a ação de Deus através da Palavra e dos sacramentos, como meios da graça, que gera a comunhão dos cristãos. A Eucaristia é meio da graça e, *portanto*, comunhão.”⁵⁵³

Pelikan nos ajuda, ademais, a direcionar a procura pela dimensão comunal e eucarística em Lutero. Ele lembra que Lutero não abordou discussão similar em seu *Catecismo Menor*, provavelmente a literatura luterana mais familiar para os partícipes desta tradição, mas “nunca cessou de refletir e de falar sobre o simbolismo [da Ceia como comunhão] [...], como mostram seus sermões”.⁵⁵⁴ Aliás, todo o conceito de Lutero da igreja como Comunhão dos Santos é desenvolvido com base em seu entendimento do sacramento.⁵⁵⁵ Se é bem verdade que Lutero não permitiria que a presença real do corpo de Cristo fosse removida do centro do Sacramento para que esse espaço fosse ocupado pelo corpo de crentes, o corpo místico de Cristo, isso não significa que ele rejeitasse esse aspecto da comunidade eclesial formada e sustentada pelo corpo e sangue eucarísticos. Ele seguiu confessando o corpo místico de Cristo que havia dominado seu entendimento primevo, mas em segundo plano, dando prioridade ao que entendia que as palavras de Cristo na instituição enfatizavam. Primeiro, o verdadeiro corpo de Cristo; então, a partir dEle, Seu corpo místico cresce e é nutrido.⁵⁵⁶ Mais sobre esse aspecto no próximo capítulo.

Concluindo nossa sistematização da teologia eucarística de Lutero, fazendo uso dos principais termos sacramentais usados pela igreja cristã, citamos a Santa Ceia como *Eucaristia*, denominativo que toca tanto na esfera vertical como na esfera horizontal, mas que será apreciada nesta tese mais em sua dimensão horizontal. Tal termo – e consequente enfoque – foi um tanto esquecido por algumas tradições eclesiais luteranas,

Adâmicas-terrenais, sendo o produto sobrenatural do monergismo divino”. STEPHENSON, J. R., *Confessional Lutheran Dogmatics: The Lord's Supper*, p. 138.

⁵⁵² PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.138.

⁵⁵³ PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.138.

⁵⁵⁴ PELIKAN, J., *The Theology of the Means of Grace*, p.138.

⁵⁵⁵ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.394.

⁵⁵⁶ NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.48. A realidade da perspectiva comunal da Ceia para Lutero também é reconhecida pela teologia católica. Ver, por exemplo, S. Marsili, que admite que, no contexto da discussão dos desvirtuamentos causados no culto cristão durante a Idade Média, “a reforma protestante” defendeu uma “volta à ‘comunhão’ enquanto excluía a ‘missa-sacrifício’”. MARSILI, S., *A liturgia, momento histórico da salvação*, p.82.

tanto acadêmica como litúrgica e catequeticamente, fato que acarreta sequelas e carece ser remediado para o bem da integralidade do sacramento.⁵⁵⁷ Ainda assim, merece afirmação, como também o termo e o enfoque já se fazem perceber cada vez mais em iniciativas diversas.⁵⁵⁸ Certamente tal recuperação encontra suporte teológico no pensamento sacramental do reformador, que também percebia e louvava o caráter de ação de graças contido na Ceia do Senhor.⁵⁵⁹ Vimos como Lutero se concentrou em diferentes oportunidades, coerente com sua teologia, em “desfazer o caráter penitencial do culto e torná-lo novamente uma ação de graças, espaço para a vivência litúrgica do Evangelho”.⁵⁶⁰ A perspectiva eucarística era tão essencial, que fora alçada à condição de

⁵⁵⁷ Romeu Martini nos oferece uma análise deste debate em sua tese: “Entre os temas centrais da Reforma estava a ceia do Senhor. Na raiz da descoberta que modificou a vida de Martinho Lutero esteve a compreensão da graça de Deus. Por isso mesmo, as Igrejas da Reforma – como é o caso da IECLB – celebram a ceia do Senhor e têm a sua base confessional e motivação missionária embasadas na graça de Deus. Ao mesmo tempo, há que se ver que existem componentes litúrgicos e afirmações teológicas atribuídas a Lutero que nem sempre condizem com a interpretação do reformador. Um exemplo disso é o lugar e a função da *confissão de culpa* nos cultos eucarísticos. Em contrapartida, há critérios luteranos para a celebração da ceia do Senhor no contexto de conflitos que se perderam no transcurso da história, como a ação de graças”. MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.25-26. Martini vai além e lembra que não é apenas sua tradição luterana que se desprende do conceito eucarístico do sacramento presente na teologia da Reforma, mas que o protestantismo como um todo “tende a negar esse fato e sua veracidade histórica.” E em assim procedendo, continua Martini, dois aspectos foram preteridos: “De um lado, esquece-se que a terminologia neotestamentária acerca do sacrifício e do ofertório se distanciou do sacrifício judaico. A oferta e o sacrifício apresentados passaram a ser as orações e o louvor da comunidade. De outra parte, perde-se o dado histórico de que a Reforma não abandonou esse conceito de sacrifício cristão, mas no confronto das suas disputas com o romanismo, radicalizou-o exatamente no sentido a ele atribuído pela Igreja antiga”. MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.221-222. John Stephenson também entende que a teologia luterana, pode e deve fazer uso tanto da linguagem como da dimensão “eucarística”. A única ressalva que o teólogo propõe em sua obra sistemática sobre a Ceia é que se esteja ciente do mal uso desta dimensão por parte da teologia e prática moderna, em que muitos eruditos e comissões litúrgicas, seguindo a tese de Gregory Dix, contenderam que o Sacramento é afetado principalmente pela ação de graças da igreja. STEPHENSON, J.R., *Confessional Lutheran Dogmatics: The Lord's Supper*, p.

⁵⁵⁸ Sobre um histórico do uso do termo *Eucaristia* para designar a Ceia, ver: SCHMIDT-LAUBER, H.-C., *A Eucaristia*, p.22-25.

⁵⁵⁹ Uma boa referência para a argumentação de Lutero são seus escritos *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, de 1520, p.264-268, e *Exortação ao sacramento do corpo e sangue do nosso Senhor*, de 1530, p. 238-243. A dimensão eucarística também é preservada no documento confessional luterano *Apologia da Confissão de Augsburgo*, no artigo XXIV (*Sobre a missa*), onde o teólogo Philip Melancthon articula sobre a questão do sacrifício para dirimir novas dúvidas e questionamentos dirigidos à Reforma acerca desse assunto. Ele distingue entre sacramento (“obra na qual Deus nos apresenta aquilo que a promessa anexa à cerimônia oferece”) e sacrifício. Um sacrifício é o “propiciatório”. E “somente a morte de Cristo é verdadeiramente sacrifício propiciatório”. Outro é o “sacrifício de ação de graças”, que “é feito pelos reconciliados” [...] “em ordem de retribuirmos gratidão”; são “os sacrifícios de ação de graças, a oblação, a libação, as retribuições, as primícias, os dízimos”. Fundamental é a premissa que autoriza o sacrifício de ação de graças; aquilo que Deus fez em Cristo, dando “remissão dos pecados” e “outros benefícios”. *Apologia da confissão de Augsburgo*, p.291-305.

⁵⁶⁰ ADAM, J. C., *A Reforma da Missa por Martin Lutero*, p.440. “A Reforma introduz uma nova compreensão da eucaristia, que repercutiu para além do seu tempo e do protestantismo. Ela descobre a força do evangelho que liberta as consciências presas e é oferecido na pregação e especialmente também no *pro vobis* das *verba testamenti*. [...] Na Reforma, a compreensão da eucaristia e a reforma da missa estão marcadas pelo *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, a doutrina da justificação, e pela distinção entre lei e Evangelho”. SCHMIDT-LAUBER, H.-C., *A Eucaristia*, p.37.

dever.⁵⁶¹ Deus ordena e espera que façamos uso do sacramento em postura de reconhecimento e gratidão por suas bênçãos, especialmente pelo perdão em Cristo. O próprio Lutero escreveu: “E nem ficaria mal se agora se dissesse, ao se dirigir à missa ou à pregação: Estou indo à Eucaristia; isto é: Vou à ação de graças, ou seja, àquele ofício em que se agradece e louva a Deus em seu sacramento, da forma como os antigos o parecem ter entendido”.⁵⁶² Todo o “excelente e magnífico” louvor que fora preservado na liturgia eucarística, como, por exemplo, o *Glória*, o *Aleluia*, o *Prefácio*, o *Santo*, o *Bendito* e o *Cordeiro de Deus*, seu preferido, – os quais Lutero procurou dar ainda maior destaque em seu projeto litúrgico – era para ele uma prova cabal de que o tom de agradecimento e adoração era absolutamente legítimo em torno do sacramento.⁵⁶³

Para reconhecermos em Lutero a perspectiva cúlrica do sacrifício de ação de graças na Eucaristia, é necessário que se faça a devida distinção em sua avaliação do caráter sacrificial da missa de seu tempo. Embora tenha tecido veementes e sucessivas críticas a determinado aspecto do gesto ofertório relacionado com o sacramento, ele não o fez com respeito à oferta em si. Lutero reconhecia a dimensão legítima de culto de ação de graças na Santa Ceia, afirmada pela teologia bíblica e patrística.⁵⁶⁴ Tal qual ocorrera na denúncia profética do culto sacrificial no período veterotestamentário, a qual não se referia ao próprio culto e aos sacrifícios, mas aos seus desvios, uma vez que o realizavam com as motivações equivocadas ou mesmo para encobrir a falta do culto a Deus na dimensão horizontal e ética, Lutero também tinha como objeto de sua reforma

⁵⁶¹ LUTERO, M., *Exortação ao sacramento do corpo e sangue do nosso Senhor*, p.242.

⁵⁶² LUTERO, M., *Exortação ao sacramento do corpo e sangue do nosso Senhor*, p.242.

⁵⁶³ LUTERO, M., *Exortação ao sacramento do corpo e sangue do nosso Senhor*, p.242-243. SCHMIDT-LAUBER, H.-C., *A Eucaristia*, p.31-32, corrobora e amplia esta tese aludindo uma pesquisa demonstrativa que Lutero, embora reformando o cânone da missa, não suprimiu a dimensão eucarística dele, antes encontrou outro lugar e forma para expressá-la.

⁵⁶⁴ Afirma o teólogo Romeu Martini em sua pesquisa: “O sacrifício querido por Deus e por Jesus está refletido no Novo Testamento. Além dessa menção do texto de Mt 5.23-24, também a carta aos Efésios apresenta o caráter sacrificial como auto-oferecimento, segundo o exemplo do próprio Jesus. ‘Andai em amor, como também Cristo vos amou, e se entregou a si mesmo por nós, como oferta (προσφοράν, *prosfórán*) e sacrifício (θυσίαν, *tusían*) a Deus em aroma suave’ (Ef 5.2). Na carta de Hebreus, aparece claramente a tradição judaica do sacrifício como expressão de louvor e de compromisso com a causa pela qual Jesus se ofertou. ‘Por meio de Jesus, pois, ofereçamos (ἀναφέρωμεν, *anaférōmen*) a Deus, sempre, sacrifício (θυσίαν, *tusían*) de louvor’ (13.15). E ‘não negligencieis igualmente a prática do bem e a mútua cooperação (κοινωνία, *koinonías*); pois com tais sacrifícios (θυσίας, *tusíais*) Deus se compraz’ (v.16). Aos romanos, Paulo pede que ofereçam os próprios ‘corpos’ (σώματα, *sómata*) por ‘sacrifício vivo’ (θυσίαν ζώσαν, *tusían zōsan*) (12.1). E, segundo A. Schmemmann, essa maneira de interpretar o sacrifício e o auto-oferecimento demonstram que, no Novo Testamento, não encontramos rejeição conjunta dos sacrifícios, mas a compreensão de que após o sacrifício completo e perfeito de Jesus, tornaram-se desnecessários os sacrifícios que visavam expiar a culpa”. MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.72-73.

litúrgico-sacramental os abusos ou “subversões”⁵⁶⁵ que enxergava na teologia e na práxis vigentes.⁵⁶⁶ É verdade que fora extremamente rigoroso, ao ponto de, por exemplo, eliminar ou ressignificar partes da celebração que não continham problemas teológicos *a priori*, apenas para evitar que os resquícios dos desvios fossem reacendidos na mente da assembleia, como foi o caso da supressão da *Oração Eucarística*, abolida pelo reformador nas ordens propostas para os territórios que aderiram à Reforma.⁵⁶⁷ Ainda assim, encontra-se na teologia luterana suficiente subsídio para afirmar a Ceia como *Eucaristia*,⁵⁶⁸ desde que entendido como “serviço da fé que recebe o dom de Deus no

⁵⁶⁵ LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.266.

⁵⁶⁶ Novamente nos reportamos a Martini para um resumo da crítica luterana ao Sacramento como sacrifício de ação de graças, que já apresentamos ao longo deste capítulo, especialmente no debate com a teologia católica: “Desde os primórdios do cristianismo, o termo *θυσία* (‘sacrifício’) basicamente exprimia o sacrifício de louvor da Igreja em resposta ao sacrifício de Cristo em favor da humanidade. As duas dimensões do sacrifício eram expressas por meio desse termo. Com o passar do tempo, outros significados foram a ele anexados, ao lado da definição básica. Unindo isto ao lugar destacado que o bispo passou a ocupar nas comunidades a partir do século IV, além de outros fatores, como os oriundos da prática da penitência e a compreensão da transubstanciação, a Igreja da Idade Média desvirtuou totalmente o conceito *θυσία* e, por consequência, a própria missa. Fundamentalmente, a Igreja reintroduziu na missa a tradição veterotestamentária dos cultos sacrificiais, segundo a qual se acreditava cumprir a exigência ‘sejam santos’ (Lv 11.45) por meio de sacrifícios apresentados pelos sacerdotes, seguindo normas de conduta piedosa. Segundo a doutrina católico-romana no período medieval, o sacrifício da missa passava a ser *repraesentatio* (representação) do sacrifício de Cristo. Transformava-se a idéia original de sacrifício. A oferta não era mais de gratidão pelas dádivas de Deus em Cristo, mas obra com a qual se queria influenciar a Deus. Aceita com normalidade durante séculos, essa função sacrificial da missa foi questionada pela teologia da Reforma. Na sua posição diante dessa verdadeira inversão do que deveria ser a missa, Lutero insistiu nas ‘palavras de Cristo’ (‘dado por vós’). Elas são o ‘ponto principal da missa’, o ‘fundamento’. Expressam claramente que Deus agiu primeiro e fez uma promessa. Revelam que Deus deu o seu Filho e ‘nos’ redimiu de pecado, morte, diabo, mal. Por meio daquilo que Cristo fez, Deus demonstrou sua bondade e perdão. Cristo conquistou isto para nós por meio do seu sacrifício. Consequentemente, entendeu o reformador, o sacrifício de Cristo dispensa o ser humano de querer conquistar o que Deus por meio de seu Filho já concedeu. Em lugar desse esforço, Deus requer a fé e um coração grato. Em resposta ao *beneficium* concedido, Deus espera um coração confiante”. MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.215-217.

⁵⁶⁷ “Do ponto de vista da história do culto cristão, Lutero eliminou um componente essencial da celebração da Eucaristia, a Oração Eucarística. Isto trouxe prejuízos para a compreensão da própria Eucaristia. Não obstante esta sua posição, ao insistir que da missa autêntica, que constantemente anuncia e fala da promessa divina, brota a fé e a ação caritativa, Lutero não eliminou a dimensão do sacrifício enquanto resposta ao que Cristo primeiro concedeu por meio de sua morte na cruz, o seu sacrifício. Segundo B. Lohse, neste ponto a interpretação de Lutero é agostiniana. Agostinho defendeu o auto-oferecimento da Igreja como sacrifício. Não como ‘repetição do exclusivo sacrifício da cruz’. Mas, ‘ao rememorar o sacrifício [de Cristo] já sucedido’, a Igreja ‘se oferece a si mesma’. ‘Este auto-sacrifício da Igreja se efetua no fato de ela se entregar a si mesma na vida quotidiana, na concretização da comunhão do amor da igreja’ [...] Por isso, Lutero também afirma o sacrifício de Cristo para nós é razão para: [a] A Igreja cessar imediatamente com a repetição do sacrifício exclusivo de Cristo e a conseqüente prática do oferecimento de missas pelos outros [LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento*, p.264]; [b] A igreja oferecer-se a si própria, ‘fora da missa’, a partir do estímulo mútuo dos que a compõem”. [LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento*, p.267]. MARTINI, R. R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.220-221.

⁵⁶⁸ “Apesar da crítica de Lutero, resguardados os pressupostos nela implícitos, ele admitiu ser possível celebrar e expressar o sacrifício em dois sentidos, os quais estão entrelaçados. [a] *O sacrifício de Cristo* ‘por nós’. Trata-se do evento fundante, da ação primeira, isto é, do sacrifício único de Cristo na cruz. Nele Deus concedeu um *beneficium*: ‘o perdão de todos os pecados’ e vida eterna. E é na missa – instituída por Cristo e constituída por ‘apenas ação de graças a Deus e o uso do sacramento’ – que a comunidade cristã

sacrifício de louvor, de graças e oração na entrega corporal”.⁵⁶⁹ Também trabalharemos mais estes pontos no seguinte capítulo.

3.5 Apreciação da Teologia Eucarística Luterana no Diálogo Católico-Luterano

Fiel ao componente ecumênico de nossa tese, já anunciado na introdução, trazemos uma apreciação da teologia eucarística luterana a partir do diálogo com a teologia católica. Já havíamos abordado a contextualização da Reforma no capítulo anterior incluindo a ressonância da reflexão católica sobre o que está sendo pesquisado e agora pretendemos oferecer um exercício semelhante neste. Buscando sermos sensíveis aos tempos e espaços nos quais somos chamados a fazer teologia, bem como ao sopro do Espírito na geração da qual fazemos parte, intuímos que esta particularidade é importante tanto no âmbito da academia como no âmbito eclesial. O fazemos com alguns limites, conforme também comunicado na introdução, respeitando as balizas da pertença do pesquisador e dos propósitos que nos regem na investigação.

Particularmente, neste capítulo, entendemos que esta seção ecumênica contribui para, em primeiro lugar, desobscurecer, em parte, conclusões teológicas alcançadas no passado que poderiam ser reflexo de uma visão parcial da realidade teológica e eclesial. Em segundo lugar, a seção ajuda a demonstrar a atualidade que se encontra este debate eucarístico bilateral. Ele certamente não se encontra nos mesmos termos e ânimos daqueles do século XVI. Avanços importantes foram concretizados e outros, quem sabe, estão em vias de sê-lo. Não teremos condições de analisar profundamente esta rica história e profícua atividade existente no diálogo entre luteranos e católicos no tocante a Ceia do Senhor.⁵⁷⁰ Nosso objetivo se delimitará a expor o que de mais destacado foi

celebra, experimenta, reatualiza esse benefício, o qual tem por base as palavras da instituição. [b] *O sacrifício de louvor e gratidão da comunidade*. O sacrifício de Cristo ‘por nós’, aceito com fé, resulta numa resposta, em forma de palavras e atitudes. Esta mesma fé e confiança far-te-á alegre e despertará um amor desobrigado a Cristo, com ele começarás e levar com prazer uma vida correta e boa, e evitarás de coração o pecado. (...) O gosto é trazido pela fé que crê e confia no testamento e na promessa. MARTINI, R R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.218-219.

⁵⁶⁹ SCHMIDT-LAUBER, H.-C., *A Eucaristia*, p.37-38.

⁵⁷⁰ Para estudos mais pormenorizados deste diálogo bilateral católico-luterano sobre a Ceia do Senhor, recomendamos: A tese de doutorado *A eucaristia no diálogo ecumênico*, da teóloga católica Maria Teresa

realizado neste colóquio nos pontos que possuem relação com nossa pesquisa.

A primeira apreciação mais ampla e oficial da teologia eucarística luterana por parte da teologia católica deu-se no concílio de Trento. Foi uma reação condicionada pelas circunstâncias, reconhece Pablo Blanco Sarto,⁵⁷¹ que concentrou-se nas questões mais polêmicas à época e que não abordou “a parte útil e aproveitável que poderia ter certas propostas do luteranismo”.⁵⁷² O concílio tridentino buscou esclarecer e reforçar a posição católica da forma mais clara possível, mas não foi capaz de responder satisfatoriamente a todas as matérias teológicas, eclesiais e pastorais sobre a Eucaristia que, talvez, a própria igreja católica entendia serem oportunas então. Certamente ele não foi bem recebido pela teologia luterana. A prova disso encontra-se, principalmente, no documento de análise do Concílio de Trento redigido por um importante teólogo sucessor de Lutero chamado Martin Chemnitz. As diferenças teológicas sacramentais continuaram no século XVI e se prolongaram nos séculos subsequentes. Não foi antes do século XX, com o alvorecer do movimento ecumênico, a consolidação do movimento de reforma litúrgica e com a realização do Concílio Vaticano II, com suas recepções e desdobramentos, que aproximações significativas e promissoras foram concretizadas.

Tais aproximações se deram em esferas acadêmicas e eclesiais e em níveis contextuais locais bem como em instâncias superiores. Destacamos, em um nível local, os documentos *A Eucaristia como sacrifício: Luteranos e Católicos em Diálogo III* (1967), e *Eucaristia e Ministério: Luteranos e Católicos em Diálogo IV* (1970), formulados a partir dos debates ecumênicos nos Estados Unidos; o documento *Vers une même foi eucharistique?* (1972), produzido pelo grupo de teólogos de Les Dombes, em âmbito francófono; e o documento *Batismo, Eucaristia, Ministério* (1982), também

de Freitas Cardoso, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2002) e a respectiva bibliografia levantada pela tese; O livro *La Cena del Señor: La Eucaristía en el Diálogo Católico-Luterano Después del Concilio Vaticano II*, de Pablo Blanco Sarto (2009), com uma das pesquisas mais minuciosas e atual desta relação; Artigos do teólogo supramencionado: *La eucaristía en el actual diálogo católico-luterano*, na revista Teocomunicação (2009), que traz um recorte específico sobre a questão do sacrifício na Eucaristia que toca na perspectiva missional; *Ecclesia de Eucharistia: Iglesia, Ministerio, Eucaristia en el diálogo Católico-Luterano*, na revista Diálogo Ecumênico (2012); e o artigo *Eucaristía, ministerio y eclesiología en el diálogo católico-luterano*, na revista *Salmanticensis* (2015); o artigo *Eucaristia e Unidade da Igreja: Questões doutrinárias do diálogo ecumênico*, de Elias Wolff, em *Encontros Teológicos* n.41, ano 20, n.2, 2005, p.111-134; o artigo *Santa Ceia / Eucaristia em tempos de Covid-19: Perspectivas católicas e luteranas – um diálogo*, escrito em conjunto por Elias Wolff e Rudolf Von Sinner em *Perspectivas Teológicas*, vol.52, n.3, 2020, p.633-659.

⁵⁷¹ SARTO, P.B., *La Cena del Señor: La Eucaristía en el Diálogo Católico- Luterano Después del Concilio Vaticano II*, p. 61.

⁵⁷² SARTO, P.B., *La Cena del Señor: La Eucaristía en el Diálogo Católico- Luterano Después del Concilio Vaticano II*, p. 62.

chamado Documento de Lima e que foi assinado por um Conselho Ecumênico das Igrejas;⁵⁷³ Além destes, ainda em contexto de diálogos interconfessionais locais, mencionamos quatro trabalhos de teólogos luteranos e católicos fomentados no diálogo bilateral na Alemanha: *O conceito de sacrifício e sua presença na Igreja* (1983); o documento *A comunhão eclesial na palavra e no sacramento* (1984), o documento *Revisão das condenações do século XVI* (1986), e o documento *Communio Sanctorum: A Igreja como Comunhão dos Santos* (2000); por último, o mais recente de todos aos quais tivemos acesso, e o qual comentaremos a seguir, o documento *Declaração à caminho: Igreja, Ministério e Eucaristia* (2015), composto por teólogos e representantes eclesiais católicos e luteranos nos Estados Unidos.⁵⁷⁴ Todos estes

⁵⁷³ Este documento estava muito fundamentado num documento de quatro anos antes, elaborado por Fé e Constituição e intitulado *One in Christ*. Sobre o texto *Batismo, Eucaristia, Ministério*, sugerimos a dissertação de mestrado da teóloga Maria Teresa de Freitas Cardoso, orientada pelo professor Pe. Jesus Hortal, na PUC-Rio, em 1994.

⁵⁷⁴ Documento particularmente especial por celebrar e tentar expressar os resultados dos 50 anos de diálogo nacional e internacional entre luteranos e católicos. Fazendo uma procura atenta nos principais documentos desta trajetória dialogal, a “Declaração à Caminho”, que busca uma recepção por parte da Federação Luterana Mundial e do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, apresenta em seu cerne 32 “Afirmações de Concordância” (Statements of Agreement), onde luteranos e católicos já possuem pontos de convergência em tópicos sobre igreja, ministério e Eucaristia, bem como trabalha diferenças que permanecem apresentando considerações reconciliatórias. Sobre a Eucaristia, o documento traz o seguinte: Nas afirmações de concordância, “Alta Estima pela União Eucarística com Cristo na Santa Comunhão: (27) Luteranos e Católicos concordam em estimar elevadamente os benefícios espirituais da união com o Corpo ressuscitado de Cristo dado a eles na medida em que recebem seu corpo e sangue na Santa Comunhão. Dimensão Trinitária da Eucaristia: (28) Católicos e Luteranos concordam que no culto Eucarístico a igreja participa de uma forma peculiar na vida da Trindade. No poder do Espírito Santo, invocado sobre os dons e sobre a comunidade celebrante, crentes têm acesso à carne e sangue glorificados de Cristo, o Filho, como nosso alimento, e são trazido em união com Ele e um com o outro para o Pai. Eucaristia como Sacrifício Reconciliador de Cristo e como Sacrifício de Louvor e Ação de Graças da Igreja: (29) Católicos e Luteranos concordam que o culto Eucarístico é o memorial (*anamnesis*) de Jesus Cristo, presente como aquele crucificado por nós e ressurreto, isto é, em sua auto-doação sacrificial por nós em sua morte e em sua ressurreição (Romanos 4.25), para o qual a igreja responde com o seu sacrifício de louvor e ação de graças. Presença Eucarística: (30) Luteranos e Católicos concordam que no sacramento da Ceia do Senhor, o próprio Jesus Cristo está presente: Ele está presente verdadeiramente, substancialmente, como uma pessoa, e está presente em sua plenitude, como Filho de Deus e pessoa humana. Dimensão Escatológica da Eucaristia: (32). Católicos e Luteranos concordam que Comunhão Eucarística, como participação sacramental no corpo e sangue glorificados de Cristo, é um penhor de que nossa vida em Cristo será eterna, nossos corpos serão ressuscitados, e o mundo presente está destinado à transformação, na esperança de sermos unidos com os santos de todas as eras agora com Cristo no céu. Eucaristia e Igreja: (32) Luteranos e Católicos concordam que compartilhar na celebração da Eucaristia é um sinal essencial da unidade da igreja, e de que a realidade da igreja como comunidade é realizada e promovida sacramentalmente na celebração eucarística. A Eucaristia tanto espelha como constrói a Igreja em sua unidade”. BISHOPS’ COMMITTEE FOR ECUMENICAL AND INTERRELIGIOUS AFFAIRS / EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH IN AMERICA, *Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist*, p.20-21. Estas declarações de concordância são expandidas e aprofundadas numa segunda parte do mesmo documento (p.57-71). Relativo às questões em aberto, o documento aborda quatro: a) *Eucaristia como sacrifício*, segundo a qual o parecer entende que “as discordâncias foram mitigadas pelo esclarecimento e compreensão do que é intencionado pela linguagem Católica” e pela “pesquisa no pano de fundo histórico da polêmica na Reforma” (p.106-108); b) *Modo da presença Eucarística*, questão onde o documento recomenda que os clérigos de ambas tradições dêem atenção para o estudo da posição da outra tradição para compreender e instruir tão acuradamente quanto

diálogos e relatórios locais possuem uma capacidade catalisadora e multiplicadora de esforços e, não raras vezes, lograram repercutir em instâncias superiores.

A nível superior do âmbito nacional ou europeu os contatos formais entre teólogos luteranos e católicos começaram a ocorrer por motivo da participação de observadores luteranos durante a celebração do Concílio Vaticano II. O histórico convite propiciou a formação de um grupo de trabalho com estes teólogos escolhidos e autorizados pela Federação Luterana Mundial e pela Igreja Católica Romana nos meses finais e posteriores ao concílio. Este grupo recomendou a abertura de diálogos bilaterais em vários temas teológicos controversos e na medida em que estes diálogos iam se consolidando, surgiram estudos e manifestações mais ou menos testadas, oficializadas e difundidas. Sobre a Eucaristia, destacamos os seguintes documentos: *O Evangelho e a Igreja* (1972), que discutiu vários temas teológicos, sendo a Eucaristia um deles, sem entretanto, aprofundá-la; *A Ceia do Senhor* (1978), que se constituiu um texto base para todo o estudo e diálogo ecumênico posterior, chegando a ser qualificado como “o catecismo ecumênico sobre a Eucaristia”,⁵⁷⁵ o relatório *Do Conflito à Comunhão: Comemoração Conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017* (2013), já referido no capítulo anterior e que reserva uma seção específica para discutir o estado da questão eucarística e o *Relatório Final das Conversações Teológicas entre o Concílio Luterano Internacional e o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos* (2018), que também se ocupa do assunto da Santa Ceia em meio a outros.

Os documentos supracitados mostram uma atividade intensa e interessada em discutir a teologia eucarística entre luteranos e católicos. Admite-se que questões teológicas profundas permanecem dissonantes, porém, é praticamente consenso que frutos concretos foram atingidos, muito especialmente na compreensão e, eventual apreço, pelo posicionamento de cada teologia e no próprio avanço para reconhecer e superar entraves que se estabeleceram a causa de uma articulação teológica limitada em determinado cenário. Aliás, tais observações ficam muito evidentes nos documentos,

possível e assim evitar descaracterizações (p.108-109); c) *Reserva quanto à devoção aos elementos e quanto à Eucaristia*, onde ambas tradições asseveram a necessidade de reverência, mas entendem que maior diálogo faz-se preciso para, por exemplo, o entendimento sobre a adoração direcionada a Cristo nos elementos eucarísticos depois que a liturgia é concluída (p.109-112); e d) *Comunhão Eucarística*, segundo a qual nenhuma das igrejas concorda numa posição definitiva sobre quais passos intermediários poderiam ser tomados para levar a reconciliação e comunhão completa no Altar (p.112-113).

⁵⁷⁵ SCHÜRMAN, H. “Die Eucharistiefeier als summa et compendium Evangelii. Die ökumenische Zielvorstellungen der lutheranisch-katholischen Dokuments ‘Das Herrenmahl’”, *Theologie und Glaube* 71, 1981, p.411 *apud* SARTO, P.B., *La Cena del Señor: La Eucaristía en el Diálogo Católico- Luterano Después del Concilio Vaticano II*, p. 107.

que intencionalmente estruturam suas declarações conclusivas em termos de pontos onde se percebem convergência e pontos onde ainda permanecem posicionamentos mais ou menos discordantes. Exemplificando isto, reportamos principalmente às avaliações de dois destes documentos, os mais recentes que nos foram possíveis identificar entre as instâncias superiores do diálogo: o “Relatório da Comissão Luterana / Católico-Romana para a Unidade *Do Conflito à Comunhão: Comemoração Conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017*”, redigido por uma comissão selecionada pelas duas instituições e aprovado pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos e pela Federação Luterana Mundial, entre os anos de 2013 e 2014, e o “Relatório Final das Conversações Teológicas entre as igrejas associadas ao Concílio Luterano Internacional e a Igreja Católica Romana”, documento que começou a ser divulgado em 2021 manifestando os resultados de um profícuo encontro e posterior labor ocorrido em distintos subgrupos de trabalho.⁵⁷⁶ A opção por estes dois documentos deve-se tanto pelo aspecto da novidade que trazem, quando pelo aspecto da representatividade, uma vez que, no espectro luterano, cada relatório foi confeccionado por um dos dois principais órgãos que unificam e representam distintas linhas eclesiais dentro do Luteranismo mundial. Cremos que a referência a eles nos será suficientes para demonstrar uma apreciação da teologia eucarística luterana a partir do diálogo luterano-católico hodierno, em sintonia com o escopo deste capítulo.

O Relatório *Do Conflito à Comunhão* já fora citado no capítulo anterior, em suas teses mais gerais sobre o estado da questão do debate entre luteranos e católicos. Quando das celebrações dos 500 anos da Reforma, foi objeto de estudo e recepção em variados foros eclesiais e acadêmicos. Além de tratar-se de um testemunho atualizado e institucionalmente bem testado, tal documento é hábil no aproveitamento dos documentos produzidos no passado pelo diálogo ecumênico entre as duas tradições. O parecer versa sobre diferentes temas como o *legado de Lutero, justificação pela fé, Escritura e Tradição*. Eucaristia é um destes temas e ela foi analisada em três seções específicas: a perspectiva luterana do sacramento, questões católicas, e conclusões possíveis a partir do diálogo luterano-católico, com distintos segmentos em cada um

⁵⁷⁶ O encontro entre os representantes do Concílio Luterano Internacional e do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos ocorreu em 17-21 de Setembro de 2018, em Bleckmar, Alemanha. Dentre os participantes no diálogo estavam o Rev. Dr. Albert Colver III, Prof. Dr. Werner Klän, Prof. Dr. Roland Ziegler, Prof. Dr. Gerson Linden, and Prof. Dr. John Stephenson, do lado luterano, e, do lado católico, o Prof. Dr. Josef Freitag, PD Dr. Burkhard Neumann, Padre Dr. Augustinus Sander, and Prof. Dr. Wolfgang Thönissen. O subgrupo responsável pelo *locus* eucarístico foi liderado pelo Padre Augustinus Sander (Erfurt, Alemanha) e pelo Prof. Dr. Werner Klän (Lübeck, Alemanha).

destes três pontos principais. Primeiramente, a “compreensão de Lutero sobre a Ceia do Senhor”:

140. Para os luteranos assim como para os católicos a Ceia do Senhor é um dom precioso no qual os cristãos encontram alimento e consolação para si, e em que a Igreja é sempre de novo reunida e edificada. Daí o fato de as controvérsias sobre o sacramento causarem tanto sofrimento. 141. Lutero entendeu o sacramento da Ceia do Senhor como o *testamentum*, a promessa de alguém que está para morrer, como se evidencia a partir da versão latina das palavras da instituição. Inicialmente, Lutero percebeu a promessa de Cristo (*testamentum*) como prometendo graça e perdão dos pecados. No debate com Ulrico Zwinglio explicitou ainda mais sua fé na própria entrega de Cristo, por seu corpo e sangue, realmente presentes. É Cristo que se entrega a si mesmo, seu corpo e sangue, a quem comunga, acredite ou não. Por conseguinte, a oposição de Lutero à doutrina do seu tempo não consistia na negação da presença real de Jesus Cristo, mas antes, dizia respeito à forma de entender como se dá a “mudança” na Ceia do Senhor.⁵⁷⁷

Trata-se de uma afirmação introdutória de índole mais genérica. As questões específicas são abordadas a seguir. No entanto, merece que se destaque o reconhecimento do quanto as controvérsias na Eucaristia trazem sofrimento para as tradições luterana e católica haja vista a valorização que ambas dão ao “dom precioso” para edificação da igreja que é este sacramento, de acordo as suas teologias. As dimensões “evangélica” e “encarnacional” que têm sido sublinhadas neste capítulo já são manifestadas na observação de que Lutero enxergava a Ceia, sobretudo, como *testamentum*, e na observação de que sua fé na presença real foi evidenciada no debate com Zwinglio. Aliás, esta fé luterana na presença real é melhor analisada, na continuidade do relatório:

142. O Quarto Concílio de Latrão (1215) usou o verbo *transubstantiare* que implica a distinção entre substância e acidente. Embora, segundo Lutero, essa pudesse ser uma possível explicação para o que ocorre na Ceia do Senhor, ele não podia ver como essa explicitação filosófica pudesse ser vinculante para todas as pessoas cristãs. Em todo caso, o próprio Lutero afirmou com insistência a presença real de Cristo no Sacramento. 143. Lutero entendia que o corpo e sangue de Cristo estavam presentes “em, com e sob” as espécies de pão e vinho. Afirmava uma mudança nas propriedades (*communicatio idiomatum*) entre o corpo de Cristo e o pão e o vinho. Isso cria a união sacramental entre o pão e o corpo de Cristo, e o vinho e o sangue de Cristo. Essa nova forma de união, formada pela comunicação das propriedades, é análoga à união das naturezas humana e divina em Cristo. Lutero também comparou essa união sacramental com a união de ferro e fogo num ferro incandescente. 144. Como consequência dessa compreensão das palavras da instituição (“Tomai e comei todos vós”, Mt 26,27), Lutero criticou a prática de proibir os fiéis leigos de receberem a comunhão sob as duas espécies de pão e vinho. Ele não argumentava dizendo que de outro modo os fiéis estariam apenas recebendo a metade de Cristo, mas afirmava que de todos os modos sempre receberiam o Cristo sob a forma de uma ou outra das espécies. Lutero, contudo, negou que a Igreja tivesse poder para impedir aos fiéis leigos de comungarem sob as espécies do vinho porque as palavras

⁵⁷⁷ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, p.56-57.

da instituição eram muito claras a respeito. Os católicos recordam aos luteranos que as razões pastorais foram a principal motivação para introduzir a prática da comunhão apenas sob uma das espécies, o pão. 145. Lutero entendia a Ceia do Senhor também como um evento de comunhão, uma verdadeira refeição, onde os elementos abençoados são destinados a serem consumidos, e não guardados depois da celebração. Ele urgia o consumo de todos os elementos de modo que a questão da duração da presença de Cristo não se colocava de forma alguma.⁵⁷⁸

Apesar de um aprofundamento na questão da presença real, a seção é sucinta em sistematizar *como* ela ocorre de acordo à teologia luterana (união sacramental). Logo avança para tocar em questões pastorais que estão intimamente relacionadas com este tema, quais sejam, a comunhão sob duas espécies e a duração da presença de Cristo nos elementos. Ressalta-se que Lutero não invalidava a forma de comunhão na igreja de sua época apoiado num argumento ontológico, que questionava a possibilidade de se receber o Cristo *todo* em apenas uma espécie. Sua base de crítica era diferente. Também se lembra como Lutero valorizava presença crística nos elementos durante a celebração. Por outro lado, o parágrafo 144 busca esclarecer um fato que, ao que parece, foi negligenciado na crítica luterana à teologia e práxis de sua época: como a introdução da prática da comunhão sob uma das espécies teria ocorrido por motivações pastorais.

Avançando, o relatório chega à questão mais controversa entre a teologia luterana e a teologia católica referente ao sacramento do Altar: o sacrifício eucarístico:

146. A principal objeção de Lutero à doutrina católica sobre a Eucaristia era quanto à compreensão da missa como sacrifício. A teologia da Eucaristia como memória real (*anamnesis*, *Realgedächtnis*), na qual se faz presente o único e uma vez por todas suficiente sacrifício de Cristo (cf. Hb 9,1-10.18) para a participação do fiel, essa doutrina já não era mais entendida perfeitamente no final da Idade Média. Por conseguinte, muitos tomaram a celebração da missa como sendo um outro sacrifício, ao lado do único sacrifício de Cristo. De acordo com a teoria oriunda de Duns Scotus, pensava-se que a multiplicação das missas serviria para multiplicar a graça a ser aplicada às pessoas individualmente. Essa é a razão por que no tempo de Lutero, por exemplo, milhares de missas eram celebradas todo o ano na igreja do castelo de Wittenberg. 147. Lutero insistia que, de acordo com as palavras da instituição, Cristo, na Ceia do Senhor, entrega a si mesmo a quem o recebe e que, como dom, Cristo poderia somente ser recebido na fé, mas não oferecido. Se Cristo fosse oferecido a Deus, a estrutura interna e a direção da Eucaristia seriam invertidas. Aos olhos de Lutero, compreender a Eucaristia como sacrifício significaria que foi uma boa obra que nós realizamos e oferecemos a Deus. Mas ele argumentava que assim como não podemos ser batizados no lugar de alguém outro, assim não podemos participar da Eucaristia no lugar e em favor de alguém outro. Ao

⁵⁷⁸ Pontifício Conselho Para a Promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, p.57-58. É citado como nota de rodapé no parágrafo 145 do relatório o seguinte: “Em carta de 4 de julho de 1543, Lutero havia instruído ao pastor luterano Simon Wolferinus a não misturar sobras de elementos eucarísticos consagrados com não consagrados. Lutero lhe escreveu nestes termos: ‘Faça o que nós fazemos aqui [em Wittenberg], ou seja, comer e beber com as pessoas comungantes as espécies remanescentes do Sacramento, de modo a não ser necessário levantar a escandalosa e perigosa questão a respeito de quando cessa a ação do sacramento’ (WA Br 10; 341,37-40)”.

invés de receber o dom mais precioso, o próprio Cristo que se oferece a nós, nós tentaríamos oferecer algo a Deus, transformando dessa forma o dom divino em boa obra. 148. Apesar disso, Lutero pode identificar um elemento sacrificial na Missa, o sacrifício de ação de graças e louvor. Existe realmente um sacrifício quando uma pessoa reconhece que ele ou ela necessita um dom e que sua situação vai mudar somente ao receber o dom. Por isso, o verdadeiro recebimento na fé inclui uma dimensão ativa que não pode ser subestimada.⁵⁷⁹

Percebe-se uma tentativa muito generosa de parte da teologia católica em ser atenta e justa com a exposição do problema, tal qual foi percebido por Lutero. Esquecendo-se, por assim dizer, das formulações veementes na censura luterana no século XVI, os parágrafos concentraram-se na razoabilidade e na objetividade da crítica. E não deixa de mencionar a possibilidade sacrificial que a teologia luterana enxergava, aquela que incluiu a dimensão ativa da participação sacramental, que interessa particularmente a esta tese.

A segunda seção do relatório neste tema eucarístico abordou as questões católicas no diálogo com a teologia luterana. Por motivo de não representarem uma apreciação da teologia luterana, em si, não as citaremos no corpo desta pesquisa.⁵⁸⁰ Optamos por

⁵⁷⁹ Pontifício Conselho Para a Promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, p.58-59.

⁵⁸⁰ As questões que a teologia católica sente a necessidade de expressar para fins de elucidação de seus posicionamentos, no diálogo ecumênico com a teologia luterana foram as seguintes: “149. Do lado católico, a rejeição do conceito de ‘transubstanciação’ por parte de Lutero, deu origem a dúvidas quanto à afirmação da integridade da doutrina da presença real de Cristo. Ainda que o Concílio de Trento reconhecesse a dificuldade de expressar com palavras a maneira da presença, e tenha distinguido a doutrina da conversão dos elementos da sua explicação técnica, assim mesmo declarou: “Esta mudança foi denominada, convenientemente e com propriedade, pela santa Igreja Católica, transubstanciação”. Esse conceito, na visão católica, parecia ser a melhor garantia para expressar a presença real de Jesus Cristo nas espécies de pão e vinho e para expressar de forma garantida a presença da realidade total de Jesus Cristo em cada uma das espécies. Quando os católicos insistem na transformação dos próprios elementos criados, eles querem destacar o poder criador de Deus, que traz a nova criação para o meio da antiga. 150. Quando defende a prática da adoração do Santíssimo Sacramento, o Concílio de Trento mantém o princípio de que o objetivo primeiro da Eucaristia é a comunhão do fiel. A Eucaristia foi instituída por Cristo para ser consumida como alimento espiritual.46 151. Como resultado da perda de um conceito integral de memorial, os católicos sentiam a falta de categorias adequadas para expressar o caráter sacrificial da Eucaristia. Comprometidos com uma tradição que remonta aos tempos patrísticos, os católicos não queriam abandonar a caracterização da Eucaristia como um sacrifício real, mesmo tendo dificuldade para afirmar a identidade desse sacrifício eucarístico com o único sacrifício de Cristo. A renovação da teologia sacramental e litúrgica assim como foi articulada no Concílio Vaticano II, exigiu uma revitalização do conceito de memorial (*Anamnesis*) (SC, n. 47; LG, n. 3). 152. Em seu diálogo ecumênico, luteranos e católicos puderam ambos aproveitar dos novos conhecimentos surgidos do movimento litúrgico e das novas visões teológicas. Pela recuperação da noção de *anamnesis*, ambos chegaram a uma compreensão melhor de como o sacramento da Eucaristia torna presentes os eventos de salvação e, em particular, o sacrifício de Cristo. Os católicos puderam apreciar as diversas formas de presença de Cristo na liturgia da Eucaristia, tais como sua presença na Palavra e na Assembleia (SC, n. 7). À luz da inefabilidade do mistério eucarístico, os católicos aprenderam a reavaliar diversas expressões de fé na presença real de Jesus Cristo no Sacramento. Os luteranos chegaram a uma nova consciência relativa ao modo de lidar respeitosamente com os elementos abençoados depois da celebração”. Pontifício Conselho Para a Promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, p.59-60.

transportar-nos à seção final, onde o Relatório busca condensar a convergência atingida a partir dos esforços de diálogo. Sobre a presença real de Cristo:

153. A pergunta pela real presença de Jesus Cristo na Ceia do Senhor não é assunto de controvérsia entre católicos e luteranos. O diálogo luterano-católico sobre a Eucaristia conseguiu esclarecer que “a tradição luterana afirma a tradição católica de que os elementos consagrados não simplesmente permanecem pão e vinho, mas em virtude da palavra criativa tornam-se o dom do corpo e sangue de Cristo. Neste sentido, do ponto de vista luterano, seria possível falar, ocasionalmente, como acontece na tradição grega, de mudança” (*Eucharist*, n. 51). [Cf. Apologia da Confissão de Augsburgo, art. X. In *Livro da Concórdia*, p. 188-189] Ambos, católicos e luteranos, “têm em comum a rejeição de uma compreensão espacial ou natural da presença, assim como rejeitam uma compreensão puramente comemorativa ou figurativa dos sacramentos” (*Eucharist*, n. 16). [*Growth in Agreement* I, 190-214]. 154. Luteranos e católicos podem afirmar juntos a presença real de Cristo na Ceia do Senhor: “No sacramento da Ceia do Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, está presente total e inteiramente, em corpo e sangue, sob os sinais do pão e do vinho” (*Eucharist*, n. 16). Essa posição comum afirma todos os elementos essenciais da fé na presença eucarística de Jesus Cristo sem adotar a terminologia conceitual de “transubstanciação”. Portanto, católicos e luteranos compreendem que “o Senhor glorificado está presente na Ceia do Senhor no corpo e sangue, doados com sua divindade e humanidade, pela palavra da promessa nos dons do pão e do vinho, na força do Espírito Santo, para serem recebidos na congregação”. [K. Lehmann/W. Pannenberg, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (cf. acima, nota 3), p. 122.]. 155. À pergunta da presença real de Jesus Cristo e sua compreensão teológica juntou-se a pergunta da duração de sua presença e, com isso, a pergunta da adoração de Cristo presente no sacramento, depois da celebração. “Diferenças relacionadas à duração da presença eucarística aparecem também na prática litúrgica. Cristãos católicos e luteranos confessam juntos que a presença eucarística tem o sentido de ser recebida com fé, mas que, no entanto, não está limitada somente ao momento da recepção, e que não depende da fé de quem recebe, por mais estreitamente que lhe esteja relacionada” (*Eucharist*, n. 52). 156. O documento *The Eucharist* propunha que os luteranos agissem respeitosamente com os elementos eucarísticos que sobrassem depois da celebração da Ceia. Ao mesmo tempo, propunha aos católicos que a prática da adoração eucarística “não contradiz a convicção a respeito do caráter de refeição da Eucaristia” (*Eucharist*, n. 55).⁵⁸¹

Sobre a convergência na compreensão do sacrifício eucarístico, registra-se nos parágrafos 157-159 do Relatório:

157. Com relação ao tema que foi da maior importância para os reformadores, o sacrifício eucarístico, o diálogo católico-luterano estabeleceu como princípio básico: “Cristãos católicos e luteranos juntos reconhecem que, na Ceia do Senhor, Jesus Cristo ‘está presente como o crucificado que morreu por nossos pecados e que ressuscitou para nossa justificação, como o sacrifício que uma vez por todas foi oferecido pelos pecados do mundo’. Esse sacrifício não pode ser nem continuado, nem repetido, nem substituído; mas pode e deve ser eficaz sempre de novo em meio à congregação. Há diferentes interpretações entre nós em relação à natureza e extensão dessa eficácia” (*Eucharist*, n. 56). 158. O conceito de *anamnesis* ajudou a resolver a questão controversa a respeito do modo de entender o único sacrifício de Jesus Cristo oferecido uma vez por todas em sua relação com a última ceia: “Pela recordação dos atos salvíficos divinos no culto, esses

⁵⁸¹ Pontifício Conselho Para a Promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, p.60-61.

próprios atos se tornam presentes no poder do Espírito, e a assembleia celebrante é vinculada com os homens e mulheres que antes por primeiro experimentaram essas próprias ações salvíficas. Esse é o sentido em que se entende o mandato de Jesus Cristo na última ceia: na proclamação, em suas próprias palavras, de sua morte salvífica, e na repetição do que fez na ceia, realiza-se a ‘memória’ na qual a palavra e a obra salvífica de Jesus se tornam presentes”. [K. Lehmann/W. Pannenberg. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (cf. acima, nota 3), p.91]. 159. O avanço decisivo se deu na superação da separação de *sacrificium* (o sacrifício de Jesus Cristo) do *sacramentum* (o sacramento). Se Jesus Cristo está realmente presente na Ceia do Senhor, então sua vida, sofrimento, morte e ressurreição também estão realmente presentes junto com seu corpo, de tal modo que a Ceia do Senhor é “o que faz verdadeiramente presente o evento da cruz, definido como sacrifício propiciatório”. [K. Lehmann/W. Pannenberg. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (cf. acima, n. 3), p. 93] Não apenas o efeito do evento da cruz, mas também o próprio evento está presente na Ceia do Senhor, sem que a Ceia seja a repetição ou a complementação do evento da cruz. O único evento está presente na modalidade sacramental. A forma litúrgica da sagrada refeição deve, no entanto, excluir tudo que possa dar a impressão de repetição ou complementação do sacrifício da cruz. Se a compreensão da Ceia do Senhor como a memória real é consistentemente levada a sério, a diferença entre a compreensão do sacrifício eucarístico pode ser aceita para católicos e luteranos.⁵⁸²

O documento finaliza a seção sobre a Eucaristia apresentando a aproximação alcançada nas questões da “comunhão sobre as duas espécies” e do “ofício do ministério eucarístico”.

160. Desde os tempos da Reforma, a recepção do cálice pelas pessoas leigas é uma prática característica dos cultos luteranos. Assim, por muito tempo essa prática distinguiu visivelmente a Ceia luterana do Senhor da prática católica de oferecer a comunhão às pessoas leigas apenas sob as espécies do pão. Hoje o princípio pode ser colocado nessa forma: “Católicos e luteranos estão de acordo na convicção de que pão e vinho pertencem à forma completa da Eucaristia” (*Eucharist*, n. 64). Assim mesmo, permanecem as diferenças na celebração da Ceia do Senhor. 161. Uma vez que a pergunta pela pessoa que preside a Celebração Eucarística é de grande importância para o Ecumenismo, a necessidade de um ministro indicado pela Igreja é uma característica comum significativa identificada no diálogo: “Cristãos católicos e luteranos estão convencidos de que a celebração da Eucaristia envolve a liderança e o ministério indicado pela Igreja” (*Eucharist*, n. 65). Apesar disso, católicos e luteranos ainda têm uma compreensão diferente da função do ministério.⁵⁸³

A recepção do relatório tem sido abrangente e esperançosa em ambas as tradições, e pavimenta uma perspectiva frutífera de continuidade no diálogo.⁵⁸⁴ Cada vez mais

⁵⁸² Pontifício Conselho Para a Promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, p.61-63.

⁵⁸³ Pontifício Conselho Para a Promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, p.63.

⁵⁸⁴ Por exemplo: O'MALLEY, Timothy P. Catholics, Lutherans and the Eucharist: There's a lot to share. *America: The Jesuit Review*. Issue: July 18-25, 2016. <https://www.americamagazine.org/issue/longing-communion>. Acesso em 23 de maio de 2023. Mesmo de parte da liderança luterana vinculada a organização Concílio Luterano Internacional, que tende a ser mais contida e exigente em termos de articulação doutrinária e diálogo ecumênico, a avaliação foi favorável. Em seu relatório do documento *Do Conflito à Comunhão*, teólogos representantes do Concílio Luterano Internacional declararam em 2015: “– Nós endossamos as exposições da ‘compreensão de Lutero da Ceia do Senhor’ (141-148), particularmente em termos de acentuação da presença real do corpo e sangue de Cristo ‘em, com e sob’ os

ocorre uma melhor compreensão entre as partes e lenta, mas gradualmente, pontos de convergência vão sendo explorados. Via de regra, há um voto de louvor e suporte de parte de distintas instâncias na avaliação do estudo. No entanto, ele não representa o posicionamento unânime ou pleno existente no interior das igrejas luterana e católica, até porque estas igrejas possuem distintas vozes teológicas em suas muitas vertentes e também distintas comissões de diálogo. Algumas destas vozes são inclinadamente reprovadoras das conclusões obtidas no relatório *Do Conflito à Comunhão* e em documentos análogos, vozes desconfiadas e, em alguns casos mais extremos, até mesmo céticas em quanto a possibilidade de progresso real no diálogo luterano-católico sobre a Ceia do Senhor. No entanto, no que nos foi possível apurar, a imensa maioria acolhe auspiciosamente, mesmo quando o faz com críticas pontuais.

Uma amostra de um colóquio paralelo entre líderes eclesiais e teólogos luteranos e católicos em que a matéria eucarística é também examinada com sobriedade e boa expectativa é o diálogo entre os representantes do Concílio Luterano Internacional e o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, o qual produziu o recente documento chamado “Relatório Final das Conversações Teológicas entre as igrejas associadas ao Concílio Luterano Internacional e a Igreja Católica Romana”, segundo parecer que selecionamos para demonstrar a apreciação atual católica da teologia eucarística Luterana. Por se tratar de um documento oficial das instituições supracitadas, e a tradução para o idioma português não ter sido aprovada e divulgada até a presente data, trazemos algumas declarações referentes à Ceia do Senhor segundo uma versão já autorizada, no idioma inglês. Depois de declarações conjuntas introdutórias em termos do que ambas tradições percebem,⁵⁸⁵ e declarações conjuntas sobre “o que é

elementos do pão e vinho e sublinhando a *unio sacramentalis* na pessoa de Cristo (143), e também a descrição da posição de Lutero na crítica ao sacrifício da Missa (146-148); – Nós lamentamos, entretanto, que os capítulos “Questões católicas relativas à Eucaristia” (149-152) e ‘Compreensão comum da presença real de Cristo’ (154-156), não falam sobre a presença real do corpo e sangue de Cristo de uma forma mais precisa, mas se satisfazem com expressões da presença pessoal. Aqui, Luteranos e Católicos deveriam ter muito mais em comum e poderiam mais facilmente expressar convergência [...]; – Nós consideramos aprovável que na celebração da Eucaristia de acordo à instituição de Cristo, o sacrifício pessoal do Senhor é declarado efetivo. Podemos até mesmo concordar que em tal celebração de acordo à instituição de Cristo, o evento da crucificação de-uma-vez-por-todas (*eph hapax*) está presente ‘em uma modalidade sacramental’ (159); – Nós objetamos, porém, que em qualquer caso o Senhor crucificado e ressurreto é e permanece exclusivamente o único sujeito desta representação, realizando ela por Sua Palavra; – Nós apoiamos a posição ‘que a celebração da Eucaristia envolve a liderança de um ministro apontado pela igreja’ (161)”. *Statement of the International Lutheran Council on the Document “From Conflict to Communion:” Lutheran—Catholic Common Commemoration of the Reformation 2017*, p.18.

⁵⁸⁵ “1. What We Perceive: 1.1 On the basis of existing Lutheran–Catholic dialogue results, we can positively acknowledge their statements on the Eucharistic Sacrifice and agree in principle, especially: Catholic and Lutheran Christians together recognize that in the Lord’s Supper Jesus Christ ‘is present as the Crucified who died for our sins and rose again for our justification, as the once-for-all sacrifice for the

importante”,⁵⁸⁶ o documento manifesta as semelhanças entre as teologias eucarísticas em três áreas principais: primeiro, afirmações sistemático-teológicas:

3.1.1 We agree that essential for the Eucharist are the consecration of the elements of bread and wine with the Words of Institution in a Christian assembly; the distribution of these elements which are the body and blood of Christ after the consecration; communion; and the proclamation of Christ's death [...]. 3.1.2 Lutherans and Catholics confess together that the Holy Spirit binds Himself to the created, earthly means determined by God for the application of His grace and mercy to human beings. Thus, the means of grace, Word and Sacrament(s), can be called Spirit-wrought. 3.1.3 In the “commemorative, actual presence of Jesus' work of salvation” (Johannes Betz) we recognise on both sides a biblically and patristically founded, theologically justified way of proclaiming the unity of the sacrifice on the cross and the Eucharistic sacrifice. 3.1.4 The terms “*memoria/anamnesis/zachor*” do not describe a purely cognitive process of “remembrance” in the sense of a “*nuda commemoratio*”, nor a purely affective “*recordatio*”, but the real representation of salvation history, especially the salvific deeds of Jesus Christ, carried out in accordance with Christ's mandate in the Eucharistic

sins of the world'. This sacrifice can be neither continued, nor repeated, nor replaced, nor complemented; but rather it can and should become effective ever anew in the midst of the congregation. There are different interpretations among us regarding the nature and extent of this effectiveness. 1.2 Together we confess the real and essential presence of Christ's body and blood in the consecrated elements, which in the Eucharistic meal are given as distinct sacrificial elements to eat and drink. 1.3 Together we have discovered in our respective liturgical traditions common theological elements of '*memoria*', '*repraesentatio*', and '*applicatio*' of the salvific event. This also includes a wealth of motifs of sacrificial terminology ('*sacrificium*', '*oblatio*', '*hostia*', 'sacrifice', 'offer[ing]') in both sacramental and non-sacramental prayer contexts. 1.4 In the liturgy the intertwining of divine and human action is expressed. Therefore, both theological reflection and the proper presentation of this *synergeia*, especially in the celebration of the Eucharist, are of central importance and depend on each other. As the theological reflection must be considered in the concrete liturgical action, so the concrete liturgical action must guard the theological thinking from becoming one-sided. 1.5 When we use the term *synergeia* we use it to express the fundamental structure of God's action in the world. It is characterised by God giving His salvation through created means. In this way God uses men who proclaim His Gospel and administer the sacraments. 1.6 Roman Catholics and Lutherans have a common history in emphasising the central importance of the Words of Institution for the Eucharist. Biblical and patristic studies and liturgical theology since the 20th century have emphasised the importance of the Eucharistic prayer and with it of the epiclesis and anamnesis for the Lord's Supper". *Final Report of the Theological Conversations between the Churches Associated within the International Lutheran Council and the Roman Catholic Church*, p.22-23.

⁵⁸⁶ “2. What Is Important: 2.1 The intensity of the debate on the sacrifice of the Mass in the 16th century is (also) an expression of the importance of the celebration of the Eucharist in both the Roman Catholic Church and the Lutheran Churches. The interrelation between theological reflection and liturgical action helps to explain why central points of controversy were especially connected with the doctrine and the celebration of this sacrament. Conversely, this connection can lead to a resolution of the fundamental differences related to it by articulating common grounds and commonalities. 2.2 A common *relecture* of the Lutheran confessional writings in the Book of Concord and the decisions of the Council of Trent provides the following insights: 2.2.1 The Lutheran–Catholic controversies of the 16th century can be explained not least by the fact that a definitive theology of the sacrifice of the Mass did not exist at that time. There have been various, more or less successful attempts at explanation with respect to partly problematic practice and piety. 2.2.2 However, the basic theological question was the unresolved relationship between Christ's sacrifice on the cross and the sacrifice of the Mass, so that the Eucharistic sacrifice could sometimes be misunderstood as a continuation, repetition, replacement of, or addition to the sacrifice of the cross. 2.3 We have developed a new perception of the particularities, needs, and limits of liturgical and dogmatic language. 2.3.1 Liturgical language, in the richness of its formulations, must always be theologically responsible according to the doctrine of the Church. 2.3.2 Dogmatic language in the abstraction of its way of speaking must not prevent legitimate varieties of liturgical expression". *Final Report of the Theological Conversations between the Churches Associated within the International Lutheran Council and the Roman Catholic Church*, p.23-24.

celebration of the Church. 3.1.5 The celebration of the anamnesis of Christ takes place with the conviction that the Lord Himself reminds the Church here and now of Himself through the Holy Spirit and makes “the all-availing sacrifice of His body and His blood on the cross” present and allows it to be distributed. 3.1.6 The Eucharist is to be celebrated and received in faith. Nevertheless, even if it is not, it is still the Eucharist, because the substantial presence of Christ’s body and blood distributed “in, with, and under” the bread and wine depends solely on doing what Christ has commanded. Faith receives the gift of the Eucharist, it does not constitute it. 3.1.7 If the term “*ex opere operato*” (“by [virtue of] the work having been done”) serves to express the priority and foundational quality of God’s action in relation to the celebration of the Eucharist, and thereby accentuates the objectivity of the sacramental gift, then the Catholic and Lutheran positions are in agreement with one another.⁵⁸⁷

Após as concordâncias na essencialidade da consagração e distribuição dos elementos, na obra pneumatológica relacionada à Ceia, numa união entre o sacrifício na cruz e na Eucaristia, na importância dos termos *memória/anamnesis* para descrever a lembrança de Cristo no sacramento, na importância da fé na recepção da eucaristia e na legitimidade do termo *ex opere operato*, conforme articuladas na citação acima, o documento apresenta, em segundo lugar, unificadas afirmações sistemático-litúrgicas,⁵⁸⁸ que abordam principalmente a relação entre a dimensão catabática e anabática e a perspectiva orante da anaclessis e anamnesis:

⁵⁸⁷ *Final Report of the Theological Conversations between the Churches Associated within the International Lutheran Council and the Roman Catholic Church*, p.24-26.

⁵⁸⁸ Uma questão pastoral-litúrgica que se apresentou recentemente para ambas as tradições eclesiais em tempos de COVID-19 foi a possibilidade de uma comunhão *online*. O tema não é tratado diretamente no *Final Report*, mas foi trabalhado por dois teólogos representantes de ambas as tradições, Rudolf Von Sinner e Elias Wolff num artigo teológico. Ambos entendem que também há consenso entre a teologia das duas igrejas para abordar o assunto. Segue sua conclusão: “As duas igrejas, explícita ou implicitamente, uma distinção entre comunhão real do pão e do vinho consagrados e consumidos na celebração e comunhão espiritual, por quem segue a celebração pela mídia eletrônica ou digital, sem ter as espécies consagradas para consumir. A comunhão real da Ceia não se dá apenas pela sintonia num canal de TV e o acompanhamento visual. Ouvir a missa pelo rádio, assistir na TV ou seguir pela internet não equivale à sua *vivência sacramental*, nas missas transmitidas pelos meios de comunicação ‘a linguagem da imagem representa a realidade, mas não a reproduz em si mesma’ (SCa, n.57). Se assim fosse, a tela substituiria o altar, as imagens feitas pelos *pixels* substituiriam as pessoas, os *bits* que possibilitam a conexão substituiriam o Espírito. E os efeitos da celebração na qual se ‘comunga realmente’ o pão e o vinho consagrados em nada seriam diferentes para quem ‘comunga virtualmente’. Ora, de fato, não é ‘a mesma’ celebração: uma é a natureza cultural vivida pela comunidade ao redor do altar, que mesmo pequena, com auxiliares do presidente, é a igreja celebrando; outra é a realidade espiritual sintonizada pela tela do computador, da TV ou do *smartphone*. A ‘essência da Eucaristia é a reunião da assembleia a quem Cristo se oferece’ (LUCIANA, 2020, v.II, p.21), atualizando aquela reunião de Cristo com os discípulos na última ceia. Então, ‘A liturgia não tem espectadores, não pode ter’ (SADAT), de modo que a consciência do mistério celebrado não permite ‘assistir’ à liturgia eucarística ‘como estranhos ou espectadores mudos’ (SC, n.48). Afinal, ‘não é de modo estático que recebemos o *Logos* encarnado’ (SCA, n.11), pelo que os/as fiéis não podem ‘dispensar-se de ir à igreja tomar parte na celebração eucarística na assembleia da Igreja viva [...] a participação da Santa Missa pelos meios de comunicação [...] em condições normais, não cumpre o preceito dominical’ (SCA, n.57, grifo nossos). Claro que o acesso virtual possibilita um fortalecimento espiritual, revigoramento da fé e do testemunho cristãos, mas não é comunhão sacramental. Se tal fosse, poder-se-ia fazer o mesmo com a celebração dos demais sacramentos”. VON SINNER, R.; WOLFF, E., *Santa Ceia / Eucaristia em tempos de Covid-19*, p.641.

3.2.1 The alternative of “katabatic” (“descending”) and “anabatic” (“ascending”) is a helpful theological distinction; but the two directions of movement must not be pitted against one another exclusively. 3.2.2 In liturgical practice they cannot be separated and assigned to individual acts of worship. Thus, in the anabatic process of prayer, for example, the katabatic anticipation of God is always presupposed, which is then also expressed liturgically in the *anacletis* and *anamnesis* of prayer. 3.2.3 The Church’s anabatic action is surrounded by God’s katabatic action. The *katabasis* precedes, accompanies, and completes the *anabasis*. 3.2.4 The classical formula “*memores (sumus) ... offerimus*” is important for the fundamental understanding of the Eucharistic sacrifice. Here the salvific commemoration is characterised very briefly and concentrated as the form or the way of offering: “By remembering [the salvific deeds of Jesus Christ] ... we offer”. 3.2.5 In the Eucharist, Christ uses the human actions in the liturgical celebration. The relationship between divine action and human action is not one of co-ordination, but, in the liturgical celebration, the divine action is theologically primary and the human action is secondary, undergirded and made possible only by the divine action. The human action can be called an instrumental cause of the Eucharist. Therefore, we can and have to distinguish between divine and human action, even if they cannot be separated in the concrete liturgical action. 3.2.7 According to Roman Catholic understanding today, the epiclesis expresses that the action of the church depends on the action of the Holy Spirit. 3.2.6 In the epiclesis, this reality is presupposed and, at the same time, implored from God. 3.2.7 According to Roman Catholic understanding today, the epiclesis expresses that the action of the church depends on the action of the Holy Spirit.⁵⁸⁹

A terceira e última seção das afirmações conjuntas de confissão comum é reservada para a nevrálgica temática da “presença sacramental do sacrifício de Cristo na Eucaristia”. Afirma-se alinhadamente:

3.3.1 Lutherans and Catholics confess together that Christ’s self-sacrifice is performed historically once for all by His suffering, dying, and resurrection—from Maundy Thursday night to Easter morning (*triduum paschale*). His self-sacrifice “to the point of death, even death on a cross” (Phil. 2:8) is distributed in the Eucharist as a life-giving reality. 3.3.2 The Lutheran Confessions do not talk explicitly about a presence of the sacrifice of Christ in the Lord’s Supper, though there are texts in the liturgical tradition of confessional Lutheran churches that speak this way. The terminology of a “sacramental presence” of Christ’s body and blood in the Sacrament of the Altar expresses distinctly that this is a unique mode of the presence of Christ and His salvific work in the celebration of the Eucharist. 3.3.3 In the words of Hermann Sasse, we may confirm: “Where our wisdom comes to an end, there theology begins A non-repeatable historical event ceases to be past and becomes present. This is what happens in the divine service As the past, the future becomes present in the liturgy of the Church, in the celebration of the Eucharist.” 3.3.4 Because every celebration of the Eucharist is a celebration of the Church, the Roman Catholic Church speaks of the necessity of the intention to do what the Church does in order to make this point clear. Even though the term is alien to the Lutheran tradition, what is meant by it is taken for granted.⁵⁹⁰

A seção eucarística do relatório final conclui com uma importante divisão

⁵⁸⁹ *Final Report of the Theological Conversations between the Churches Associated within the International Lutheran Council and the Roman Catholic Church*, p.26-27.

⁵⁹⁰ *Final Report of the Theological Conversations between the Churches Associated within the International Lutheran Council and the Roman Catholic Church*, p.27-28.

dedicada a “questões em aberto”,⁵⁹¹ sucedida por quatro itens denominados de “resultados preliminares”.⁵⁹² Cremos que com estes dois documentos, abastados por alguns comentários, foi possível demonstrar significativas aproximações teológicas e, especialmente uma apreciação atualizada da teologia luterana por parte da teologia católica.

⁵⁹¹ Com respeito “às questões em aberto”: “4. Open Questions. In both churches, there is need for further clarification how the Eucharistic prayer and the traditional emphasis on the Words of Institution relate to each other. 4.1 There is still a disagreement about legitimacy of the celebration of the Eucharist in favour of / for the benefit of the souls in purgatory. 4.2 For Lutherans, the Eucharist is always a communal celebration. So-called ‘private masses’, in which only the celebrant communes, have been viewed as non-communal celebrations and therefore as being out-side the institution. Lutherans, however, do administer the sacrament to the sick and infirm, or elderly people who are no longer able to attend the divine service. 4.3 Roman Catholic doctrine understands also the so-called ‘private masses’ as an act of the Church and thus communal. This is reflected in the liturgical practice that ‘except for a just and reasonable cause, a priest is not to celebrate the Eucharistic sacrifice without the participation of at least some member of the faithful’; this is called ‘*missa sine populo*’. Only in very scarce cases, may a priest who cannot attend the celebration of the Mass, and has no fellow priest to commune him, say mass for himself alone (‘*missa solitaria*’). 4.4 Concordia-Lutherans, for example, ask whether Roman Catholic theology and liturgy have formulations and practices that give the impression that the presence of Christ’s all-sufficient sacrifice in the Mass is founded on human action, whether it be that of the priest or the Church. 4.5 Catholics, for example, ask whether there are formulations and practices in Concordia-Lutheran theology and liturgy that give the impression that the instrumentality of the actions of the Church and her ministers, which is based on Christ’s order of anamnesis (‘Do this in memory of Me!’), is problematic. 4.6 Concordia-Lutherans, for example, ask whether the invocation of the Holy Spirit in the epiclesis might detract from the importance of the Words of Institution (*verba testamenti*). 4.7 Catholics, for example, ask whether the strong emphasis on the Words of Institution might undermine the importance of the Holy Spirit’s work. Since Christ’s action cannot be separated from the Holy Spirit, the question to the Lutheran side is if this implicit connection should not be made liturgically explicit. 4.8 As Lutherans appropriate the language of ‘representation’ (of Christ’s sacrifice on the cross in the Eucharist), then the reception of such a theological statement in relation to the doctrinal content of the Book of Concord has to be determined”. *Final Report of the Theological Conversations between the Churches Associated within the International Lutheran Council and the Roman Catholic Church*, p.28-29.

⁵⁹² “5. Intermediary Results: We have discovered. 5.1 consensus in the real and essential presence of Christ’s body and blood in the consecrated elements; 5.2 consensus in emphasising the necessity of the consecration of the elements of bread and wine with the words of institution in a Christian assembly, the distribution of these elements which are the body and blood of Christ after the consecration, communion, and the proclamation of Christ’s death; 5.3 convergences in the understanding of the presence of the sacrifice of Christ in the Lord’s Supper; and 5.4 convergences in the understanding of the connection between God’s action and human involvement in the liturgy of the Church”. *Final Report of the Theological Conversations between the Churches Associated within the International Lutheran Council and the Roman Catholic Church*, p.29.

4

O evangelho horizontalmente encarnado: A missionariedade eucarística na teologia da Reforma Luterana

A missionariedade eucarística é o ponto de convergência desta tese. Assim, este quarto capítulo alcança a culminância da pesquisa, pois tendo-se tratado das bases fundamentais sobre a Reforma Luterana, para o fim de situarmos a teologia que estamos pesquisando, e apresentarmos o dado amplo da teologia sacramental, mostra-se agora mais diretamente o aspecto próprio da dimensão testemunhal, ética e horizontal do sacramento. No capítulo anterior, sugerimos que a partir dos debates com a teologia católica e protestante-sacramentária, poderíamos sintetizar a teologia eucarística luterana dizendo que a Ceia é o *evangelho encarnado*. É o *evangelho* porque se trata essencialmente da ação graciosa de Deus ao ser humano. É um *evangelho encarnado* porque esta ação é personificada na presença real e encarnada do verdadeiro corpo e sangue de Cristo. Ao observar a ceia como *evangelho encarnado* destacou-se a perspectiva vertical que ocorre no sacramento na relação Deus-comungante. Neste capítulo, ao darmos atenção para a aplicação do sacramento nas relações do comungante com seu próximo e seu ambiente, o evangelho encarnado se horizontaliza, por assim dizer.

Além de sugerir a expressão “evangelho horizontalmente encarnado” para caracterizar esta dimensão de vivência e doação das dádivas sacramentais no mundo, temos categorizado tal dimensão especialmente pelo termo “missionário”. Como já referido na introdução deste trabalho, estamos fazendo uso do termo “missionariedade” em um sentido lato, ou seja, aquele que abrange todas as ações coerentes com a vida de um discípulo de Cristo que se reconhece não apenas como um sujeito amado e alcançado pela graça de Deus, tornado herdeiro de suas bênçãos, mas também como um agente disseminador desta graça, na qualidade de alguém posicionado por Deus neste mundo, para o benefício de seu próximo. É conveniente recordar, no entanto, que por vezes a expressão missionariedade (ou seus correlacionados, “missão”, “missionário”) pode estar condicionada a um referencial estrito, significando tão somente os esforços de comunicação do quérigma cristão com o propósito da evangelização de uma pessoa ou de um determinado grupo não cristão. Não nos limitaremos a esse sentido. Fazemos

uso do conceito de forma ampla, que inclui, com certeza, o aspecto evangelístico, mas não se esgota nele. Vai além, contornando todas as ações que fazem parte do chamado de Deus ao seu povo de viverem como comunidade sacerdotal, apostólica (no sentido de “enviada”) abrangendo toda a vida cristã vivida em favor do ser humano ao seu redor, incluindo as ações realizadas para o seu bem-estar físico e temporal, relacionadas essencialmente com a dimensão diaconal da fé, como também os esforços direcionados para o benefício espiritual e eterno deste indivíduo, relacionados com a dimensão testemunhal da fé, sejam elas posturas manifestadas no interior da vivência eclesial, sejam posturas demonstradas em interações nas demais instâncias e vocações no mundo, onde o cristão batizado e comungante também está intencionalmente inserido.

A missionariedade que estamos pesquisando é aquela emanada na Ceia do Senhor. Por isso a denominamos missionariedade eucarística. Especificamente estamos nos referindo ao chamado missionário que flui da comunhão do crente com o verdadeiro corpo e sangue de Cristo em uma celebração litúrgica. A Ceia do Senhor, como já vimos no capítulo anterior, é um sacramento multiforme em graça e frutificação. Destes frutos, existe um, por assim dizer, que diz respeito à totalidade de obras que ela prevê, autoriza e habilita o utente a se envolver, para o bem de seu próximo. O patrimônio gracioso sacramental, de tão rico e abundante que é, visita o comungante com um profuso e sortido acervo de dádivas que aperfeiçoa sua relação com Deus sem consumir-se totalmente nesta relação. Desdobra-se, também, na relação com o outro. Tal qual existe uma dupla identidade batismal do cristão, que inclui a regeneração e a consequente vivência da nova vida recebida, também reconhecemos uma dupla identidade eucarística, que vai incluir o revigoreamento espiritual pessoal com a ministração dos dons recebidos para a bênção do próximo, da igreja, do mundo e de toda a criação. Este chamado particular de reconhecimento, compreensão e comprometimento ao chamado à aplicação do Evangelho recebido à Mesa na vida cristã é a tônica desta pesquisa, e, sobretudo, deste capítulo. Não estamos abordando a fecunda possibilidade inversa que poderia ser postulada como “o eucarístico da missão”, que seria uma investigação mais da qualidade sacramental que existe na missão que a Trindade partilha com sua Igreja. Nossa pergunta é pela realidade missionária que flui da Ceia do Senhor. Os aspectos éticos, relacionais, proclamatórios, horizontais que também estão imbricados e são procedentes do Sacramento do Altar.

Buscaremos por esta dimensão em três principais matrizes teológicas: [1] Lutero, primordialmente, como a base teológica que inaugura, baliza e legitima qualquer

perspectiva de existência de uma missionariedade eucarística no movimento da Reforma Luterana; [2] teólogos luteranos expoentes deste movimento que interagiram mais proximamente com Lutero; [3] e por último, teólogos luteranos que exerceram algum tipo de liderança em determinado contexto histórico na igreja que surge da Reforma e que recepcionaram e ressoaram esta teologia missionária eucarística. Faremos uma análise de escritos importantes dos teólogos nestas três instâncias, seguindo uma metodologia por ora mais cronológica, no caso de Lutero, por ora mais literário-seletiva, no caso dos demais autores. Metodologicamente, é importante que se diga que não estaremos circunscritos aos textos clássicos da literatura luterana qualificados como *confessionais*, os quais estão contidos no *Livro de Concórdia*. Optamos por fazer uma investigação mais ampla, considerando escritos de Lutero e teólogos luteranos que não foram incluídos em dito documento.⁵⁹³ Por último, resta-nos informar que nossa investigação se concentrará especificamente nas seguintes questões: a) é possível identificar nos escritos representativos escolhidos sinais de missionariedade eucarística? Se sim, em quais? b) Que tipo de teologia missionária é articulada? Qual é o itinerário metodológico que fazem para abordar a perspectiva missionária? Quais são os eixos exegéticos e sistemáticos usados? Com quais temas doutrinários-teológicos a pressuposta missionariedade eucarística se relaciona e quais gestos práticos são vislumbrados pelos teólogos? As respostas a estas questões aparecerão ao longo dos escritos analisados na medida em que foram expostos, mas serão reunidas mais estruturalmente numa síntese conclusiva ao final deste capítulo. Nossa busca é essencialmente primária. Não temos nenhuma referência paralela orientando a pesquisa. No entanto, alguns teólogos já trabalharam com algumas destas questões. Estaremos citando aqueles que nos foi possível identificar ao longo do trabalho, seja para dar embasamento, seja para trazer maiores esclarecimentos às nossas descobertas. Ao final, honrando uma perspectiva ecumênica que tencionamos dar à tese, propomos uma sucinta comparação das conclusões com a missionariedade eucarística que existe na teologia Católica Romana.

⁵⁹³ As igrejas luteranas, via de regra, orientam balizam sua doutrina mais por estes documentos confessionais do que pelos textos de Lutero, em geral. Do Livro de Concórdia fazem parte: os três Credos cristãos (Apostólico, Niceno e Atanasiano), a Confissão de Augsburgo, a Apologia da Confissão de Augsburgo, os Artigos de Esmalcalde, o Tratado sobre o Poder e o Primado do Papa, o Catecismo Menor e o Catecismo Maior de Lutero e a Fórmula de Concórdia.

4.1 Lutero

No intuito de investigar a possibilidade de uma missionariedade eucarística na teologia da Reforma Luterana, é imprescindível que comecemos com o conteúdo produzido pelo próprio pai deste movimento. A teologia da Reforma é precipuamente devedora aos escritos de Lutero. Não há possibilidade de legitimarmos uma tese teológica que pretenda estar conectada à Reforma Luterana se não encontrarmos um mínimo de subsídios no teólogo que deu origem ao empreendimento. Por isso, a importância desta seção para este capítulo é inigualável. Para que ele se sustente e seja fecundo precisaremos de respaldo e aportes justamente nesta nevrálgica subdivisão. Cremos que nos será possível demonstrar a existência de uma dimensão missionária da Ceia do Senhor em Lutero e procuraremos delineá-la em todas as suas nuances e potencialidades que nos for possível encontrar. Para tal demonstração, seguindo a metodologia usada até aqui, optamos por apresentar, de forma cronológica, os principais escritos de Lutero em que o assunto é abordado tecendo comentários pertinentes ao tema, com o apoio de teólogos que apreciaram o assunto e colaboram na reflexão.

4.1.1 **Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades [1519]**

Não poderíamos começar uma análise mais pormenorizada da missionariedade que decorre do Sacramento do Altar em Lutero em outro documento que não em seu escrito de 1519, *Sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades*, já mencionado anteriormente. Segundo Paul Althaus, este sermão ocupa um “lugar peculiar” na história do pensamento de Lutero sobre a Santa Ceia.⁵⁹⁴ Do ponto de vista da missionariedade eucarística, essa peculiaridade é inquestionável. Não apenas por representar a sua primeira manifestação contundente sobre o assunto, mas também pela clareza e potência de suas palavras. É verdade que esta homilia não fora – e não poderia ser – a ideia acabada de Lutero sobre a Eucaristia,

⁵⁹⁴ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 394.

como Althaus também assevera. O monge alemão ainda não articulava “a relação orgânica entre a presença real e o ‘significado’ ou ‘obra’ do sacramento”, nem fazia uso das *verba testamenti* para formular sua doutrina.⁵⁹⁵ Entretanto, é digna de menção a citação de Reinhold Seeberg que Althaus rememora, segundo a qual “Lutero provavelmente nunca mais chegou tão perto do genuíno sentido da Santa Ceia do que nesse escrito”.⁵⁹⁶ Pode-se duvidar da quiçá arriscada afirmação do teólogo estoniano, até porque a compreensão luterana da Ceia no documento está longe de ser considerada integral. Mas chama a atenção como Althaus parece subscrevê-la quando lembra que as considerações posteriores de Lutero não representaram exatamente um progresso dos pensamentos eucarísticos expressados em 1519, visto que estes, em especial os relacionados à missionariedade da Ceia, teriam sido relegados ao “segundo plano”. Althaus foi até mais longe, postulando a tese de que, justamente por causa desse preterimento, a compreensão luterana do sacramento tenha, em certo sentido, até mesmo “empobrecido” na continuidade do fazer teológico do reformador.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 394.

⁵⁹⁶ Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3a. ed; Leipzig: Deichert, 1917, IV,323ss. Citado em ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 395. John Stephenson, em seu compêndio dogmático sobre a Santa Ceia na teologia luterana, oferece um contraponto para a conclusão de Seeberg que fora assumida também por Althaus sobre esta interpretação do *Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades*, de 1519. Stephenson critica especificamente o não reconhecimento e o não aproveitamento da confissão da presença real de Cristo contida no parágrafo 17 do *Sermão* no argumento que elaboram, algo que Stephenson credits a uma suposta tentativa de Seeberg e Althaus em reivindicar Lutero para uma determinada corrente eclesiológica da qual faziam parte. Stephenson entende que esta “característica crucial” da presença crística no sacramento já poderia ser percebida nos escritos de Lutero desta fase e explica que a chave para tal leitura estaria na compreensão de como Lutero lia e manuseava o desenvolvimento de Pedro Lombardo das ideias agostinianas do sacramento como o sinal de uma coisa sagrada (*sacramentum est sacrae rei signum*), bem como na articulação relativamente original que Lutero propôs do vocabulário medieval herdado. Para Stephenson, se lido adequadamente, o *Sermão* de 1519 não deixa dúvidas do papel essencial desempenhado pela realidade da presença do corpo e sangue de Cristo no entendimento de Lutero quanto aos benefícios do Sacramento. Por outro lado, Stephenson concorda com a tese de Althaus especialmente, que também fora atestada pelo próprio Lutero numa proclamação pública em 1526, de como a teologia luterana da Eucaristia submeteu-se a uma transição de ênfases, muito embora sua doutrina tenha permanecido constante. STEPHENSON. J. R., *Confessional Lutheran Dogmatics: The Lord's Supper*, p.73-74.

⁵⁹⁷ ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 339, 395. “Esse pensamento, bem como todo o apreço como sacramento da comunhão dos santos (*communio sanctorum*), recua mais tarde a um segundo plano, e seu interesse principal está voltado para a presença real e a recepção do corpo e sangue celestial de Cristo. Os pensamentos de 1519 encontramos, o quanto posso ver, somente até o ano de 1524. É significativo que eles cessaram no momento em que iniciou a batalha com respeito a presença real. Não há dúvida de que isso restringiu o desenvolvimento e empobreceu a doutrina do sacramento da Ceia do Senhor e a celebração dessa ceia na Igreja Luterana, comparada com as riquezas da igreja primitiva. A Santa Ceia não recobrou, sob Lutero, sua dominante posição na vida da igreja como comunidade. Como celebrado em nossa igreja, ela é, certamente, um ponto alto na vida individual do cristão, mas não é mais o centro na vida da comunidade, como parte do corpo de Cristo. Nesse respeito, o primeiro escrito de Lutero sobre a Santa Ceia (1519) está muito acima de todos os que o seguiram. Precisamos hoje retomar esses pensamentos”. [Cf. Paulo Philippe, *Abendmahlfeyer und Wirklichkeit der Gemeinde*, Berlin: Evang. Verlaganstalt, 1960].

Lutero abre o *Sermão* relacionando o Sacramento do Altar com a doutrina da Comunhão dos Santos, presente no Símbolo Apostólico. Poderíamos concluir que é nesse *locus* teológico que se inicia o compêndio de diálogos que irão se estabelecer com a missionariedade eucarística em Lutero. Embasando seu posicionamento em alguns textos bíblicos como 1 Coríntios 12,⁵⁹⁸ e fazendo uso de uma metáfora em que compara a relação que existe dentro do corpo místico de Cristo com as relações sociais em uma cidade,⁵⁹⁹ Lutero invoca o conceito comunal pelo qual o sacramento já era ampla e historicamente conhecido:

O que este sacramento significa ou opera é comunhão de todos os santos. É por esta razão que se costuma chamá-lo, na linguagem comum, de *synaxis* ou *communio*, isto é, comunhão; e *communicare*, em latim, significa receber essa comunhão, o que, no vernáculo, chamamos de ir ao sacramento. A razão disso é que Cristo forma no corpo espiritual com todos os santos, assim como o povo de uma cidade constitui uma comunidade e um corpo, sendo cada cidadão membro do outro e da cidade inteira. Da mesma maneira, todos os santos são membros de Cristo e da Igreja, que é uma cidade espiritual e eterna de Deus. Ser aceito nessa cidade significa ser recebido na comunhão

⁵⁹⁸ O suporte exegético para sua tese é encontrado na alusão rápida de três textos bíblicos: [a] De 1 Coríntios 12, Lutero retira a relação de íntima convivência que ocorre em um organismo como o corpo humano e a aplica ao corpo místico de Cristo, a igreja, chamando o cuidado que decorre de uma simbiose saudável de “sentido espiritual do sacramento”: “...O mesmo vale para o corpo físico, conforme diz São Paulo em 1 Co 12.25s., ao explicar este sacramento em sentido espiritual: ‘Cuidem os membros uns dos outros. Se um membro sofre, todos sofrem com ele; se um deles passa bem, os outros se regozijam com ele.’ Vemos, portanto: se dói o pé de alguém, mesmo que seja só o dedinho, o olho se volta para ele, os dedos o tocam, o rosto se franze e todo o corpo se inclina em sua direção; todos se ocupam com o minúsculo membro. Em contrapartida, cuidar bem dele faz bem a todos os membros. Para entender este sacramento, é preciso guardar bem essa comparação, pois a Escritura a utiliza por causa das pessoas simples”; [b] De Zacarias 2.8, Lutero aborda a profunda união que o sacramento proporciona do comungante com Cristo e de uns com os outros, especialmente destacando o ponto de vista do privilégio de pertencer a esta comunidade sacrossanta: “Neste sacramento, portanto, a pessoa recebe, através do sacerdote, um sinal certo da parte do próprio Deus de que, dessa forma, ela é unida a Cristo e a seus santos, participando de todas as coisas, de modo que o sofrimento e a vida de Cristo, bem como os de todos os santos, passam a ser dela própria. Assim sendo, quem lhe faz mal, fá-lo a Cristo e a todos os santos, conforme ele diz através do profeta: ‘Quem tocar em você toca na menina do meu olho’”. [c] De Mateus 25, 40, Lutero reafirma essa relação, destacando a perspectiva da responsabilidade inerente ao pertencimento da comunhão dos santos: “... Em contrapartida, quem lhe faz bem, fá-lo a Cristo e a todos os seus santos, conforme ele diz em Mt 25.40: ‘O que vocês fizeram a um de meus pequeninos, a mim o fizeram.’ Por outro lado, a pessoa também deve compartilhar de todos os fardos e adversidades de Cristo e de seus santos, contribuindo e desfrutando da mesma forma que ele”. Outros textos que Lutero cita em sua argumentação são o Salmo 104.15 e Atos 9.19, onde trabalha a questão simbólica do fortalecimento proporcionado pelo alimento do pão e Gálatas 6.2, um de seus preferidos neste contexto. LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.430s.

⁵⁹⁹ “Essa comunhão consiste em que todos os bens espirituais de Cristo e de seus santos são compartilhados e comunicados a quem recebe esse sacramento; por outro lado, todos os sofrimentos e pecados também passam a ser comuns, de modo que o amor é aceso por amor, levando à união. E para ficar na toska comparação sensitiva: é assim como, numa cidade, cada cidadão passa a participar do nome, da honra, da liberdade, dos negócios, costumes, tradições, do auxílio, assistência, proteção, etc. dessa cidade; em contrapartida, ele participa de todos os perigos, incêndios, inundações, inimigos, da mortandade, dos prejuízos, das taxas e impostos, e coisas semelhantes. Pois quem quer desfrutar também precisa contribuir e pagar amor com amor”. LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.429-430.

dos santos, ser incorporado ao corpo espiritual de Cristo, ser feito membro seu.⁶⁰⁰

Precisamos nos deter neste conceito da comunhão dos santos de vínculo cristológico porque, além de constituir a base do escrito, esta doutrina se provará fundamental para a compreensão da missionariedade eucarística proposta pela teologia luterana. Tal ideia vinculativa entre comunhão dos santos e missionariedade eucarística pode soar esquisita numa primeira percepção, especialmente para a consciência teológica que instintivamente relaciona *communium sanctorum* com realidades materialistas e individualistas, por um lado, ou escatológicas e celestiais, por outro. Lutero não a pensava nestas categorias. Para percebermos a lógica de sua proposta, faz-se necessário conhecer sucintamente como Lutero renovou a compreensão geral da comunhão dos santos⁶⁰¹ de sua época em pelo menos dois sentidos: um sentido espacial ou geográfico, que se refere ao contexto essencial em que se realiza a comunhão dos santos (aqui na terra e não no céu),⁶⁰² e um sentido evangélico anti-moralista, que se refere às aptidões e motivações pelas quais se participa desta comunhão (redimido pela graça, sou livre para cuidar do meu próximo sem necessitar utilizá-lo como meio para a

⁶⁰⁰ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.429.

⁶⁰¹ Para conhecimento desta nova compreensão, bem como de toda a teologia luterana relativa à comunhão dos Santos, recomenda-se ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.311-340. Para apreciação da doutrina nos escritos do próprio Lutero, consultar especialmente: *Sermão sobre a Preparação para a Morte* (Obras Seleccionadas, vol. 1, p.385-398); *As Catorze Consolações*, em 1520 (Obras Seleccionadas, vol. 2, p.13-47); *A Liberdade Cristã*, também em 1520 (Obras Seleccionadas, vol. 2, p.435-459)..

⁶⁰² “Nesse ponto, Lutero inicia a renovação do conceito de *communium sanctorum*. Ele lhe deu um novo e duplo sentido. Primeiro, Lutero trouxe a comunhão dos santos, na qual ele se sabia membro, ‘do céu de volta a terra’. Já antes de 1513, mesmo antes de sua primeira preleções sobre os Salmos, ele já descobrira o fato de que os santos no Novo Testamento, e particularmente nas cartas de Paulo, não são um grupo particular na comunidade, mas todos seus membros, isto é, todos os que crêem em Cristo são santos. [cf. nota: WA 56,469; LCC 15,351. WA 17 / 2,50. Para a discussão sobre a primeira compreensão da palavra *sancti* por Lutero, cf. L. Pinomaa, *Die Heiligen in Luthers Frühtheologie*, *Studia Theologia* XIII (1959), n° 1. Pinomaa descreve o processo no qual Lutero moveu-se da compreensão tradicional medieval do *sancti* para a compreensão evangélica do conceito advogado pelos reformadores]. A Escritura usa a palavra *santo* não como ela é comumente usada na terminologia eclesiástica, que denota os bem-aventurados, os perfeitos, mas, precisamente, para descrever os vivos. [WA 17/2,50]. Santos não são encontrados somente no céu, mas aqui na terra entre nós, em toda a parte na comunidade. Assim não distinguimos mais entre santos e membros ordinários, mas somente entre os santos que faleceram e aqueles que ainda vivem. Somos, pois, obrigados a servir não aqueles que faleceram, mas aos santos vivos aqui. O serviço aos santos é, portanto, algo bem diferente daquele entendido até aqui. Antes se olhava para o céu, agora olhamos em nosso redor para servir os irmãos mais humildes. [O que quer que você queira fazer aos santos, volte sua atenção dos falecidos para os vivos. Os santos vivos são seu próximo, os desnudos, os famintos, os sedentos, o povo pobre, que têm mulher e filhos e sofre vergonha. Dirija sua ajuda a eles, comece sua obra aqui, use sua língua para protegê-los, sua roupa para os cobrir e dê-lhes honra (WA 10/3,407s. Cf. WA 17,2,50)]. A vida dos que partiram é oculta a nós. [Deixemos os queridos santos aonde estão e cuidemos daqueles que temos conosco, aqui temos o bastante para fazer, se quisermos viver coma cristãos. Por isso, deixemos aqueles no lugar para onde Deus os mandou. Nós não podemos saber nem compreender como vivem. O mundo lá é bem diferente do que aqui (WA 17 /2,255)]. A comunhão é para ser realizada aqui na terra entre os vivos”. ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 315.

produção de obras meritórias).⁶⁰³ Além destes dois sentidos basilares na compreensão luterana, outra perspectiva sobre comunhão dos santos é crucial e toca em nosso tema da missionariedade eucarística: a dupla dimensão teológica desta comunidade para o indivíduo cristão que dela faz parte, a saber, como a comunhão dos santos lhe interpela tanto como evangelho quanto como lei,⁶⁰⁴ para usar uma chave hermenêutica comum na teologia luterana. Posto de outra forma, como a Comunhão dos Santos é tanto um dom para a fé como, especialmente no caso desta tese, também é uma tarefa para o amor.⁶⁰⁵

⁶⁰³ “Com isso, já tocamos no segundo ponto pelo qual Lutero restaurou a pureza da ideia sobre a *communio*. A igreja medieval simplesmente não podia entender a igreja como uma verdadeira comunhão, porque ela era dominada pelo princípio do moralismo que cada um deveria, em primeiro lugar, cuidar de si mesmo. ‘O amor começa consigo mesmo’. [Cf. a leitura de Lutero de Romanos, WA 56,390, 517; LCC 15,262, 406. Duns Scotus e Gabriel Biel afirmam: ‘que caridade começa em casa’ (WA 56,290; n° 3; LCC 15,262, n° 4). Tomás de Aquino também ensinou isso (GA 1,165). E como Holl colocou, mostrando que essa ideia de que o amor próprio antecede o amor ao próximo é encontrado em Agostinho (GA 3,87, 109)]. E mesmo quando o amor atua em favor ou na vida de outros, tem como objetivo último assegurar sua própria salvação. Lutero expôs esse fato de forma inexorável. Moralismo é egoísmo em sua essência, e não permite que a ‘comunhão dos santos venha a existir’. Impelir a produzir obras acéticas faz com que, em vez de se criar a comunicação, essa seja dissolvida; o chamamento para se produzirem obras acéticas cria classes religiosas, e a igualdade de todos os crentes, como membros do corpo de Cristo, é machucada, principalmente, pela reivindicação de alguns como mediadores para os cristãos simples que resulta na justificação por obras. [Aqueles que confiam em suas próprias obras de justiça criam divisões e diferenças entre os cristãos. Os sacerdotes querem ser melhores que os leigos; os monges, melhores que os sacerdotes paroquiais, as virgens melhores do que as casadas, e os que oram e jejuam, melhores do que os que trabalham, e aqueles que vivem de forma ascética, melhores do que aqueles que vivem a vida simplesmente ... Assim a atenção do povo simples e desviada da obra da fé e do chamado que vem ao crente ... Finalmente esse povo chega ao ponto de orar pelos pobres cristãos e ser intermediário entre Deus e esses cristãos e, com isso, desprezam os outros trabalhos da vida como valores (WA 17 / 2,33)]. O Evangelho destrói os fundamentos desse mundo egoísta e piedoso, e o deixa em ruínas. Lutero sabia que somente o Evangelho da justificação, por livre graça pela fé, pode realmente criar uma genuína comunidade. Fé no evangelho coloca a salvação da humanidade completamente nas mãos de Deus e livra as pessoas da preocupação egoísta por seu próprio destino eterno que tem determinado sua atividade, e isso o deixa livre para servir a seus irmãos. [É suficiente para mim que eu seja membro do seu corpo e tenha tantos direitos e tamanha honra como todos os outros. Por isso eu não posso nem quero trabalhar assim para que venha a ser um membro e participante do seu corpo. Pois isso eu já tenho, e isso me basta. Minhas obras devem antes servir ao corpo e a seus membros, a saber, meus queridos irmãos e camaradas, e eu não quero colocar sobre mim qualquer obra inusual, nem criar divisões e dissensões” (WA 17 / 2,37). ‘Eu tenho o bastante do alimento da salvação, assim que todas as coisas que eu tenho em minha própria vida podem ser usadas em benefício de outros’. (WA 15, 607)]”. ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 319-320.

⁶⁰⁴ Referimo-nos à lei no seu uso pedagógico (*tertius usus legis* ou *usus paedagogicus*) para a vida cristã. Existe um debate na teologia luterana acerca as funções ou usos da lei de Deus. Sobre o debate: MAAG, Gerhard P. The Third Use of the Law. *Logia*, Vol. 15 No. 1, Epiphany 2006, p.35-42; KLUG, Eugene F. The Third Use of the Law. In: *A Contemporary Look at the Formula of Concord*. St. Louis: Concordia, 1978; MURRAY, Scott R. *Law, Life, and the Living God: The Third Use of Law in Modern American Lutheranism*. St. Louis: Concordia, 2002; SCAER, David P. The Third Use of the Law: Resolving the Tension. *Concordia Theological Quarterly*, 69, 2005, p.237-257.

⁶⁰⁵ Tal compreensão pode ser nitidamente apreendida na definição que Lutero faz de Comunhão dos Santos: “Creio que existe sobre a terra, até onde o mundo vai, não mais do que uma única santa e universal Igreja Cristã, que não é outra coisa do que a comunidade ou a reunião dos santos, das pessoas piedosas e crentes sobre a terra. Ela é reunida, mantida e regida por esse mesmo Espírito Santo, sendo levada a crescer diariamente nos sacramentos e na Palavra de Deus [...] Creio que nessa comunidade ou cristandade todas as coisas são em comum, os bens de cada um são propriedade do outro e ninguém tem nada próprio; por isso todas as orações e boas obras da comunidade toda socorrem e dão assistência e força a mim e a cada um dos crentes a toda hora, na vida e na morte, e assim cada um carrega os fardos

Como dom, ela é produto do sacrifício de amor de Cristo que fez dos crentes um corpo consigo e a partir de si, também uns com os outros. Torna-se membro dessa Santa Comunhão e se recebe todos os bens para a efetiva participação por pura e exclusiva dádiva divina.⁶⁰⁶ Como tarefa, ela é um chamado a que cada participante deste corpo tome o fardo de Cristo e de sua igreja como o seu próprio fardo, não para a concretização da sua própria salvação, que já foi resolvida pela justificação pela fé, mas para que o próximo seja beneficiado e encorajado em sua própria caminhada cristã.⁶⁰⁷

uns dos outros, como São Paulo ensina”. LUTERO, M., *Breve forma dos Dez Mandamentos. Breve Forma do Credo. Breve Forma do Pai-Nosso*, p.187.

⁶⁰⁶ “... Todos os bens de Cristo e de todos os santos são meus bens; minha carga e meus pecados pertencem a Cristo e a todos os santos’ [WA 2,749; LW 35,60]. Essa participação significa que a justiça de Cristo pagou pelos pecados da humanidade e que Cristo e seus santos intercedem por nós diante de Deus para que nossos pecados não nos sejam imputados conforme o rigoroso e justo julgamento de Deus. Isso inclui também o fato de que Cristo e a comunidade ‘lutam por nós contra o pecado, sofrem conosco e carregam os sofrimentos uns dos outros’ [WA 2,744; LW 35,53]. A fé, a pureza e as orações dos outros são uma poderosa ajuda a mim na pobreza e fraqueza na minha própria vida cristã. Na vida ou na morte, nunca estou sozinho, Cristo e a igreja estão comigo [WA 1,333; WA 2,745; LW 35,53s. Temos uma frase maravilhosa nas *Catorze Consolações*: ‘por isso, quando sofro, eu já não sofro sozinho; sofrem comigo Cristo e todos os cristãos ... Assim outros carregam meu fardo, a força deles é a minha. A fé de minha Igreja socorre-me na perturbação, a castidade dos outros suporta a tentação da minha carne, os jejuns dos outros são meus lucros, a oração alheia preocupa-se comigo ... Quem, pois, quer ainda desesperar nos pecados? Quem não se alegrará nas penas, porque já não é ele que carrega seus pecados e penas, ou, se os carrega, não os carrega sozinho, tendo a ajuda de tantos santos filhos de Deus, afinal, do próprio Cristo? Tão grande coisa é a comunhão dos santos e a Igreja de Cristo (WA 6,131; PE 1.165; OS 2.44)]. [...] Nessa conexão, Lutero não pensava somente na consciente intercessão dos irmãos de um pelo outro. A ajuda que os irmãos dão um ao outro se estende além do que eles próprios sabem ou pretendem conscientemente. Suas vidas são exemplos e fonte de poder para nós em nossa própria luta. Deus os colocou com seus problemas pessoais, com suas lutas e seus sofrimentos sem que o soubessem ou quisessem, no serviço de sua comunidade. Também nesse sentido é verdade que ninguém de nós vive para si”. ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.319-320.

⁶⁰⁷ “Essa comunidade nunca é meramente um dom para a fé, mas sempre, e ao mesmo tempo, uma tarefa para o amor. [*Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e Irmandades*] Cada um deve tomar o fardo de Cristo e de sua igreja sobre si como seu próprio fardo. A vergonha de Cristo, a contestação a sua palavra, as tribulações da igreja, os sofrimentos injustos dos inocentes, a culpa e a vergonha dos pecadores, as necessidades dos pobres: tudo isso ele precisa tomar a si, não por simples compaixão, mas pelo carregar e sofrer diário. Cada cristão deve ‘defender, agir, orar’; cada cristão deve lutar pela verdade, lutar contra a injustiça, trabalhar pela renovação da igreja e de seus membros, usar seus bens em favor dos pobres, dar sua própria vida pelos doentes [*Acerca de se é possível escapar à morte*, WA 23, 352s. Essa passagem discute o dever de permanecer durante uma praga epidêmica a fim de cuidar dos doentes e para lhes proclamar a palavra de Deus. O próprio Lutero praticou o que pregou.] e interceder diante de Deus e dos homens pelo pecador com sua própria justiça. [WA 2.606; LW 27, 393] Em resumo, todos os cristãos devem repartir todos os seus bens internos e externos. [‘Como Cristo veio a ser comum a todos nos ... nós devemos ser a possessão comum de um ao outro’ (WA 10/1/2,89). ‘Se aprendeste, não deves usar teu ensino para tua vantagem, mas para servir a teus irmãos. Se estás com saúde e teu vizinho, doente, veja como podes fortalecê-lo. Se vês um marido que está em desacordo com sua esposa, procura apaziguá-los. Se não fazes isso, não tens a mente de Cristo. Se és rico e vês teu vizinho pobre, sirva-o com os teus bens; se não fazes isso, não conheces a Cristo. Isso é o que deves fazer com tudo o que possuis, ambos, quer bens espirituais ou materiais’. (WA 11,76; 12/470; 17/2)] Um com o outro em todos os sofrimentos que procedem do curso natural da vida ou porque são cristãos. ‘Tudo o que possuímos tem a ‘forma de Deus’ (Fp 2.5). Aqui importa que nós nos esvaziemos como Cristo esvaziou-se. Precisamos ser transformados em forma de servos [WA 2.603s; LW 27,389s] - assim como Cristo em seu amor tomou nossa forma sobre si. ‘Nós devemos ser transformados por seu amor para que façamos as fraquezas de todos os outros cristãos nossas próprias; nós devemos tomar suas formas e necessidades sobre nós e dar a eles todo nosso hem para que tenham proveito disso’.

Baseamo-nos em Althaus para ressaltar essa riqueza da teologia de Lutero sobre a Comunhão dos Santos. Em sua obra *A Teologia de Martinho Lutero*, o autor postula a tese de como “Lutero desenvolve seu conceito da igreja como a comunhão dos santos à base de sua compreensão do sacramento”.⁶⁰⁸ O *Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades* não apenas está ligado à Comunhão dos Santos por tocar no assunto, mas por apresentá-lo, por assim dizer; por ser seu referencial. Para Lutero, toda a importância e o embasamento da Comunhão dos Santos como realidade vivencial do povo originam-se e são nutridos na participação deste povo no Sacramento da Comunhão. Isto fica evidente na continuação do seu escrito, quando, apoiado em Agostinho e Aquino, fala da Santa Ceia como o “Sacramento do amor”:

Por conseguinte, quando desfrutaste ou quiseste desfrutar este sacramento, precisas, em contrapartida, ajudar a carregar as adversidades da comunidade, conforme foi dito. Mas quais são elas? Cristo no céu bem como os anjos não sofrem adversidades, exceto quando a verdade e a palavra de Deus são prejudicadas. Como dissemos, eles são atingidos inclusive por todo o sofrimento e amor de todos os santos sobre a terra. Teu coração deve, pois, entregar-se ao amor e aprender que este sacramento é um sacramento do amor e que, assim como tu recebes amor e assistência, deves, por tua vez, demonstrar amor e assistência a Cristo na pessoa de seus necessitados. Pois deve magoar-te toda a desonra infligida a Cristo em sua santa palavra, toda a miséria da cristandade, toda injustiça sofrida pelos inocentes; todas essas coisas existem em abundância em todas as partes do mundo. Em relação a elas, precisas opor resistência, agir, interceder e, quando não puderes fazer mais, deves ter compaixão sincera. Vê, é isto que significa carregar, de tua parte, a desgraça e as adversidades de Cristo e de seus santos. Então se cumpre o que foi dito de Paulo: “Levem as cargas uns dos outros, e assim cumprirão a lei de Cristo.” [Gl 6.2]. Vê, assim tu carregas a todos, e assim todos, por sua vez, te carregam, e todas as coisas são em comum, tanto as boas obras quanto às más. Então todas as coisas ficam

[WA 15,507] A vida dos membros da igreja deve ter a forma não de senhorio e mando, mas a forma de servos engajados em serviços sacrificiais, pelo virem a ser um com todo sofrer, vergonha e culpa. Tudo o que temos deve ser usado no serviço, e o que não está a serviço é roubo. [WA 12,470] Cada dom, cada poder, toda saúde, paz, pureza pertence ao amor e aos irmãos. [Alem disso, se há algo em nós, isso não é nosso próprio; é dom de Deus. Mas se é um dom de Deus, então isso é inteiramente uma dívida que devemos ao amor, isto é, a lei de Cristo. Se isso é uma dívida ao amor, então devemos servir ao outro com isso. Assim meu aprendizado não é o meu próprio; isso pertence aos não instruídos e é uma dívida que tenho para com eles. Minha castidade não somente é minha, ela pertence aqueles que cometem pecados da carne, e eu sou obrigado a servir com ela para oferecer isso a Deus e a eles para sustentá-los e desculpá-los e, desse modo, com minha responsabilidade ocultar sua vergonha, diante de Deus e dos homens ... Assim minha sabedoria pertence aos loucos, meu poder aos oprimidos. Desse modo, minha riqueza pertence aos pobres, minha retidão aos pecadores (WA 2.606; LW 27,303). Na verdade, esses dons foram dados a mim para que venham a ser propriedade comum dos outros [...] Eu tenho que chegar do alimento da salvação e tudo o que possuo na minha vida; possessões devem ser usadas em benefício de outros (WA 15,607). Você deve carregar sua cruz não para salvar a si mesmo, mas para seu vizinho ser beneficiado ao vê-lo e ser encorajado de carregar sua cruz. [WA 10/3,119] Porque a questão de nossa própria salvação foi resolvida pela justificação da fé, e porque uma pessoa espera tudo de Deus e nada de si mesma, ela está agora completamente livre para usar tudo o que tem e o que pode fazer e sofrer para servir a seu irmão. De forma alguma ele vive para si mesmo, mas vive completamente para a comunhão dos santos. ‘Cada pessoa foi criada e nasceu para o outro’. [WA 21,346, Edição de Cruciger]”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 324-325.

⁶⁰⁸ ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 394.

leves e o espírito maligno não consegue prevalecer contra a comunidade.⁶⁰⁹

Desdobremos a afirmação luterana. Primeiramente, a relação aludida entre dom e tarefa, graça e chamado. Há uma contrapartida exposta por Lutero, um compromisso que decorre do desfrute do sacramento. Por cinco vezes Lutero explicitamente usa termos como “deves” e “precisas”, permeando o texto com a perspectiva de mandamento. Há uma clara responsabilização exigida no Sacramento e Lutero não economiza na linguagem para descrevê-la. “Não podemos ter o conforto do sacramento e esquecermos o dever. Se estamos só preocupados com o proveito que temos dele, o sacramento não nos ajudará”.⁶¹⁰ Mais adiante, Lutero chega até mesmo a falar de desgraças advindas da participação egoísta, acomodaticia e ritualística.⁶¹¹ Contrição e arrependimento sinceros são premissas para uma participação digna e salutar do comungante, como ele mesmo vai dizer mais adiante no escrito,⁶¹² entretanto, temos aqui da parte de Lutero outro componente que deveria fazer parte do exame sério e pessoal de cada consciência: o nível de predisposição do indivíduo em ser corpo, de

⁶⁰⁹ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.431-432.

⁶¹⁰ ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 337. Mais adiante, no seu *Sermão*, Lutero mencionará o termo “comunhão autêntica” e “verdadeiro significado do sacramento” ligados à essa participação responsável que tem o próximo como alvo último do comungar do corpo e sangue de Cristo. (p.434).

⁶¹¹ “É por isso que difamadores, juízes arbitrários e violentos e os que desprezam as outras pessoas têm que receber a morte no sacramento, conforme escreve S. Paulo em 1 Co 11.29. Pois não procedem com seu próximo em conformidade com aquilo que buscam junto a Cristo e com o que mostra o sacramento; nada de bom desejam ao próximo, não se solidarizam com ele, não lhe dão a mesma assistência que pretendem receber de Cristo. Caem então na cegueira de nada mais saber fazer neste sacramento do que temer e honrar ao Cristo presente com suas rezas e devoções. Uma vez feito isto, pensam estar tudo cumprido a contento, quando na verdade Cristo deu o seu corpo para que fosse praticado o significado do sacramento, a comunhão e a conduta no amor. Ademais, Cristo dá menos valor a seu próprio corpo natural do que a seu corpo espiritual, isto é, à comunhão de seus santos. O que lhe importa mais, particularmente neste sacramento, é que a fé em sua comunhão e na comunhão dos santos seja bem praticada e se torne forte em nós, e que, em conformidade com ela, também pratiquemos adequadamente a nossa comunhão. Eles não percebem essa intenção de Cristo; não obstante, vão lá diariamente, celebram e ouvem missa em sua devoção. Entretanto, permanecem um dia como o outro; sim, chegam até a ficar piores a cada dia que passa, mas nem mesmo se dão conta disso”. LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.434.

⁶¹² “Por isso, para que os discípulos se tornassem dignos e aptos para este sacramento, ele os entristeceu primeiro, confrontando-os com sua despedida e morte, o que lhes causou dor e pesar. Além disso, assustou-os profundamente ao dizer que um dentre eles haveria de traí-lo. Quando ficaram cheios de tristeza e medo, aflitos com a dor e o pecado da traição, então estavam dignos, e ele lhes deu seu santo corpo e os fortaleceu novamente. Com isso, ele nos ensina que este sacramento é força e consolo para as pessoas entristecidas e amedrontadas pelo pecado e pelo mal. É o que também diz Santo Agostinho: ‘Este alimento procura somente uma alma aflita e de nada foge tanto quanto de uma alma saciada e repleta, que não precisa dele.’ Assim, os judeus tiveram que comer o cordeiro da Páscoa com ervas amargas, às pressas e de pé, o que também dá a entender que esse sacramento busca almas sequiosas, carentes e pesarosas”. LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.432. Sabemos também, através de outros textos seus, como os Catecismos, escritos posteriormente, que a ênfase da preparação adequada para a participação do Sacramento recairá na fé que se agarra à promessa de Cristo contida nele.

apropriar-se de sua identidade horizontal e responder ao apelo que o Sacramento da Comunhão lhe dirige: ajudar a carregar as adversidades da comunidade. Na Eucaristia cessa o individualismo e o verticalismo da espiritualidade. O Sacramento da Ceia é, por excelência, comunitário e destinado à comunidade.⁶¹³ Também cessa o descompromisso e a esterilidade. O Sacramento é talhado à frutificação. Caso estas dimensões sejam descuidadas na teologia e espiritualidade emanadas da *pia* (Batismo) e do *púlpito* (Palavra), ainda que não haja razões teológicas para que essa negligência ocorra, no *altar* (Ceia) é ainda mais imperativo que sejam preservadas e sublinhadas.

Um segundo destaque que percebemos na afirmação de Lutero é sua observação sobre as adversidades com as quais o cristão se defronta. Elas se encontram em dois âmbitos: no céu, experimentadas por Cristo e seus anjos, e na terra, experimentadas pelos irmãos na fé. Ambos os ambientes são atingidos por aflições específicas e em ambos os contextos são os comungantes chamados a reagir a partir da união sacramental que se firma na Mesa do Senhor. Cristo e seus santos estão visceralmente conectados também no sofrimento, ainda que Lutero diferencie o particular de cada um. Relacionado diretamente com Cristo, a adversidade é o ataque dirigido a sua Palavra. Causa desonra a Cristo os atentados e prejuízos direcionados à verdade, muito especialmente quando é a mensagem do Evangelho que está sendo deturpada. Relacionado com os cristãos, Lutero cita de forma generalizada, embora ampla (“*toda*”), a miséria e injustiça sofridos por inocentes. Aqui ele não qualifica essa miséria e injustiça, mas em outros contextos o faz extensivamente.

Para fazer frente a estas adversidades, Lutero recomenda algumas posturas-ações chave que deveriam fazer parte do repertório da piedade missionária eucarística, na

⁶¹³ O teólogo cubano-americano luterano Alberto García repara como na história do testemunho cristão na América do Norte no século passado, a proclamação da obra de Cristo na cruz possui um tom individualista, tendo os esforços missionários sido dirigidos para levar indivíduos do pecado à graça. García entende que isso se reflete na forma como o Batismo e a Ceia do Senhor são interpretados, vistos como “atos sacramentais de graça para uma pessoa individualmente receber o perdão do pecado”. García não questiona a necessidade e o benefício individual decorrente dos sacramentos, mas recorda que “a proclamação do evangelho é sempre dada como um testemunho sacramental no Novo Testamento. E este testemunho sacramental chama para o encontro e o suporte mútuo de todo o povo de Deus”. O autor lembra então como isto é expresso de uma forma poderosa justamente neste sermão de Lutero de 1519, onde o reformador alemão desvenda no sacramento da Santa Ceia uma “vida comum, uma partilha comum e um testemunho comum”. O significado do sacramento é “que Cristo e todos os santos são um corpo espiritual”. As consequências de participar do corpo e do sangue de Cristo são bastante claras para Lutero. Envolve-nos na “vocação da cruz. Nós compartilhamos o custo do discipulado em nome até mesmo dos pequeninos desta comunhão. [...] Lutar, trabalhar, ter simpatia (*heartfelt*) com todos da comunidade dos santos em todas as suas necessidades e injustiças cometidas contra eles”. O teólogo conclui: “Este testemunho é atento aos pecados, medos e problemas de nossa comunidade mundial”. GARCÍA, Alberto L. Signposts for Global Witness in Luther’s Theology. In: GARCÍA, A; L.; RAJ, A. R. V., *The Theology of the Cross for the 21st Century*, p.29-31.

medida em que o comungante “se entrega ao amor”. Este deve “opor resistência, agir, interceder e, quando não puder fazer mais, ter compaixão sincera”. Quatro atitudes que poderiam ser consideradas um primeiro arquétipo de uma vida cristã frutífera e coerente com a participação da Ceia do Senhor: ação, reação, intercessão e compaixão. Norman Nagel entende que este entendimento primevo de Lutero sobre a ceia, onde se partilha com Cristo e com os irmãos de seus sofrimentos e suas dádivas está em sintonia com o entendimento de Lutero sobre a teologia da cruz.⁶¹⁴ Isto fica demonstrado quando Lutero previne que aqueles que estiverem predispostos a “compartilhar da desgraça de Cristo e de todos os cristãos, colaborar com a verdade, combater a injustiça, ajudar a carregar as necessidades dos inocentes e os sofrimentos de todos os cristãos”, invariavelmente devem esperar por “desgraça e adversidades suficiente, sem contar o que a natureza má, o mundo, o diabo e o pecado lhe impõem diariamente”.⁶¹⁵ Ou seja,

⁶¹⁴ NAGEL, N., *Luther on the Lord's Supper*, p.41. Sobre esta relação entre a teologia da cruz e especificamente a perspectiva do sofrimento na vida missionária procedente do Sacramento do Altar, recomenda-se: WENGERT, T. “Peace, peace... Cross, Cross”: Reflections on How Martin Luther relates the Theology of the Cross to Suffering. *Theology Today*, v.59, n.2, 2002, p.190-205; KELLY, Robert A. The Suffering Church: A Study of Luther's *Theologia Crucis*. *Concordia Theological Quarterly*, v.50, n.1, jan.1996, p.3-17; DUTTENHAVER, Krista. Sofrimento e amor: Martin Lutero, Simone Weil e o Deus oculto. In: HELMER, Christine (ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p.113-129. Além da perspectiva do sofrimento, que se relaciona com a teologia da cruz, no próprio texto, Lutero abordará outro aspecto relacionado, a saber, o da abscondicidade da presença e das manifestações de Deus e da fé: “[...] É com ele [sacramento] que Deus nos conduz e leva (se a ele nos atemos firmemente pela fé), através da morte e por entre todos os perigos, para si mesmo, para Cristo e todos os santos. Por isso também é útil e necessário que o amor e a comunhão de Cristo e de todos os santos aconteçam ocultamente, de modo invisível e espiritual, e que nos seja dado apenas um sinal corporal, visível e exterior dos mesmos. É que se esse amor, comunhão e apoio fossem evidentes como a comunhão temporal das pessoas humanas, não seríamos exercitados em confiar apenas nos bens invisíveis e eternos ou de desejá-los; antes, seríamos exercitados em confiar apenas nos bens temporais e visíveis, ficando tão habituados a eles que não abriríamos mão deles de bom grado e seguiríamos a Deus somente na medida em que nos precedessem coisas visíveis e palpáveis”. LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.438-439. Para uma perspectiva mais ampla da teologia da cruz de Lutero, ver: LOEWENICH, W. von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988; McGRATH, Alister E. *Lutero e a Teologia da Cruz*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019; WESTHELLE, Vitor. *Luther's Theologia crucis*. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.). *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. New York: Oxford, 2014, p.156-167; WATSON, Philip. *Let God Be God*. London: Epworth Press, 1960; PRENTER, Regin. *Luther's Theology of the Cross*. Philadelphia: Fortress, 1971; FORDE, G. *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*. Grand Rapids, 1997; WEGENROTH, Karl. The Theology of the Cross. *Concordia Theological Quarterly*, v.46, n.4, Oct.1982, p.267-275; DREHER, Martin. A redescoberta da Teologia da Cruz de Lutero no debate com a Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, v.34, n.2, 1994, p.124-139; KADAI, Heino. Luther's Theology of the Cross. In: *Accents in Luther's Theology*. Saint Louis: Concordia, 1967, p.230-265.

⁶¹⁵ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.432. A. Baeske, refletindo sobre a Ceia como comunhão escatológica, no *Simpósio Internacional de Lutero*, combinando uma exegese de Marcos 14.25 e 1 Coríntios 11.26, fez a seguinte relação entre o sacramento e a cruz: “Cada ministração e distribuição de *kyriakon deipnon* é *eo ipso* proclamação da morte (não da ressurreição!) e indica para *parousia tou kyriou*. Segundo Paulo, igualmente a Ceia do Senhor é determinada pela realidade da cruz. Aquela impossibilita que a comunidade comungante se desvencilhe desta. A comunidade não se encontra, sob hipótese nenhuma, em berço esplêndido. Ser salvo e salva em absoluto significa ter corpo fechado. A vida em comunhão, bem

para além da quota diária de aflições que a vida sob a cruz de Cristo prescreve preliminarmente pela simples associação batismal, o indivíduo que peregrina na caminhada cristã sensível ao compromisso missionário eucarístico deve também esperar outra soma de desgraças peculiares do envolvimento com as adversidades de Cristo e dos irmãos. Fazendo uso do símbolo das ervas amargas na origem do Sacramento,⁶¹⁶ Lutero vai além e enxerga nesta dinâmica de sofrimento a ação de Deus em despertar em nós a fome pelo corpo e sangue de Cristo: “Também é desígnio e vontade de Deus nos perseguir e acoessar com tantos cães e nos preparar ervas amargas por toda parte, para que ansiemos por esse fortalecimento e nos alegremos com o santo sacramento, a fim de que estejamos [...] desejosos dele.”⁶¹⁷

Apesar de ser propositiva sua tese que relaciona Eucaristia e missão, enaltecendo uma comunhão dos santos abnegada, sacrificial e enraizada neste mundo e seus acontecimentos, Lutero também é crítico à prática vigente da comunhão cristã no *Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento*. Escreve sobre a falta de uso e de ensino correto concernente ao sacramento, que apaga do consciente espiritual da igreja o exemplo de Cristo e a importância da comunhão, e sobre as práticas suplentes ao sacramento que foram supostamente implementadas por decisões humanas, que falham em produzir verdadeira pastoralidade e missionariedade. É neste contexto que Lutero se lembrará do paradigma do Novo Testamento e dos primeiros cristãos que entenderam “essa comunhão tão bem, que chegavam a reunir também os alimentos e bens materiais na

como a existência dos membros da comunidade individualmente correm constantes riscos, os quais urge detectar, reconhecer e enfrentar. *Kyrios Jesus* não é sobrenatural ou extraterrestre, sem história palpável e ligação concreta com o mundo que aí está, nenhum herói mitológico eterno a quem se presta culto, tampouco sua cruz é superada e obsoleta. A cruz de Jesus Cristo não é, de modo algum, aquele ‘ponto no passado, que marca a travessia do Jesus histórico para o Salvador cósmico’ (47). A crucificação de Jesus jamais é ‘um dado vencido do passado; pelo contrário, indica para o ser de Cristo pró-mundo, o qual determina o presente, (indica) para a sua comunicação atual para com o mundo – fato que o participação perfeito do passivo *estauroomenos* (1 Coríntios 1.23; 2.2; Gálatas 3.1) comprova’”. BAESKE, A., *A Comunhão Escatológica*, p.131-132.

⁶¹⁶ “Por isso, para que os discípulos se tornassem dignos e aptos para este sacramento, ele os entristeceu primeiro, confrontando-os com sua despedida e morte, o que lhes causou dor e pesar. Além disso, assustou-os profundamente ao dizer que um dentre eles haveria de traí-lo. Quando ficaram cheios de tristeza e medo, aflitos com a dor e o pecado da traição, então estavam dignos, e ele lhes deu seu santo corpo e os fortaleceu novamente. Com isso, ele nos ensina que este sacramento é força e consolo para as pessoas entristecidas e amedrontadas pelo pecado e pelo mal. É o que também diz Santo Agostinho: ‘Este alimento procura somente uma alma aflita e de nada foge tanto quanto de uma alma saciada e repleta, que não precisa dele.’ Assim, os judeus tiveram que comer o cordeiro da Páscoa com ervas amargas, às pressas e de pé, o que também dá a entender que esse sacramento busca almas sequiosas, carentes e pesarosas”. LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.432

⁶¹⁷ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p. 433.

igreja para distribuí-los aos carentes, como escreve Paulo em 1 Co 11.21”.⁶¹⁸ Advém dessa época o termo *collecta*, que permanecera ainda na missa, mas não no sentido original, qual seja, o de “uma coleta comum, como quando se junta um fundo comum para dar aos pobres”. Segundo Lutero, naquele período “havia menos missas, mas muita força ou fruto proveniente delas” porque “um cristão se preocupava com o outro, um ajudava o outro, um tinha compaixão do outro, um carregava o fardo e a desgraça do outro”. Já não era mais o caso a época, em sua análise. A questão não era tanto a escassez de missas ou o desempenho eucarístico litúrgico-performático *intramuros*, mas sua *res* pública, missionária e comunal, que não estava sendo tão bem compreendida e praticada.⁶¹⁹ A crítica é dirigida à igreja e aos seus líderes, mas também a cada comungante:

Não é difícil encontrar pessoas que gostam de desfrutar, mas não querem contribuir. Isto é: gostam de ouvir que neste sacramento lhes é prometido e dado auxílio, comunhão e assistência de todos os santos. Elas, entretanto, não querem retribuir a comunhão, não querem ajudar o pobre, tolerar os pecadores, cuidar dos miseráveis, solidarizar-se com os que sofrem, interceder pelos outros. Também não querem apoiar a verdade, buscar o melhoramento da Igreja e de todos os cristãos empenhando seu corpo, seus bens e sua honra. Elas não o fazem porque temem o mundo, porque não querem ter que sofrer desfavor, prejuízo ou morte, embora Deus queira que, por causa da verdade e do próximo, elas sejam deste modo impelidas a desejar tão grande graça e força desse sacramento. Estas são pessoas que buscam seu próprio proveito, às quais este sacramento de nada serve, assim como é insuportável o cidadão que quisesse ser apoiado, protegido e favorecido pela comunidade, mas que, em contrapartida, não servisse à comunidade e nada fizesse por ela. Nós, pelo contrário, precisamos deixar que os males dos outros também sejam nossos, se queremos que Cristo e seus santos assumam os nossos males; assim a comunhão se torna plena e se faz justiça ao sacramento. Pois onde o amor não cresce e transforma a pessoa de tal forma que ela participe da existência de todos, aí o fruto e o significado estão ausentes.⁶²⁰

Onde o amor não cresce e não transforma existencialmente o ente, o fruto e o significado estão ausentes. Tanto o quê como o para quê ficam comprometidos. É uma análise ácida de Lutero. Para além dela, também é de proveito no parágrafo as atitudes que são mencionadas como depreensíveis para a adequada prática missionária eucarística, ampliando o que dissera anteriormente: ajudar o pobre, tolerar os pecadores, cuidar dos miseráveis, solidarizar-se com os que sofrem, interceder pelos outros, apoiar a verdade, buscar o melhoramento da Igreja e de todos os cristãos empenhando corpo, bens e honra. Nota-se, novamente, a multidimensionalidade da vocação missionária que

⁶¹⁸ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.433.

⁶¹⁹ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.433.

⁶²⁰ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.433-434.

emana do sacramento. Lutero não parece preocupado em sistematizar logicamente a miríade de oportunidades suscitadas na comunhão do altar de Cristo. Lutero até faz uso do raciocínio coerente para a estruturação de seu argumento no espectro geral de seu tema, mas não se preocupa com algum ordenamento particular dos frutos da Ceia do Senhor. Essa lacuna organizacional pode indicar uma intencionalidade em compor listas não exaustivas e não hierárquicas, deixando em aberto o panorama das tarefas missionárias e valorizando por igual a especificidade, relevância e a beleza de cada uma delas. Por outro lado, Althaus descobre em outros textos de Lutero uma proposta de gradação, que merece ser conhecida.⁶²¹ Mais adiante, também proporemos aqui uma sistematização, não tanto baseada em níveis de importância, mas em categorias teológicas e pastorais, baseada no apanhado dos textos da teologia luterana. Por ora, é suficiente que reconheçamos a diversidade apresentada pelo reformador. Exploreemos um pouco mais sobre ela.

A partir da leitura das atividades citadas por Lutero no parágrafo supracitado de seu *Sermão*, notamos, em primeiro lugar, que o ministério diaconal se faz presente, tanto na alusão à “ajuda aos pobres”, como no “cuidado aos miseráveis”.⁶²² Tal

⁶²¹ Apesar de não estar explicitada nenhuma estruturação das ações missionárias no *Sermão* de 1519, Paul Althaus demonstra que se pode observar na teologia missionária comunional-eucarística de Lutero, a partir de outros escritos, uma gradação destas atividades sugeridas: “Lutero enfatizou repetidas vezes o significado da lei do amor em relação aos bens materiais da vida (E.g. WA 24,409). Isso, no entanto, é de menor importância para ele em comparação com o carregar as fraquezas e pecados do irmão. (WA 10/2,97. Agora me parece ser uma grande obra de amor quando deixamos nossas posses virem a ser servos de outros. Mas o maior de todos é quando eu abro mão de minha própria justiça para com ela servir o pecado do próximo [WA 10/3,217]. Você ouviu que devemos confiar em Deus e amar as pessoas com nossos bens materiais; isso é o mínimo que podemos fazer. Além disso, podemos deixar nossa justiça para servir ao pecador, e isso é a maior coisa; que o maior não se retraia do pecado, mas que pareça igualmente pobre, como o maior pecador” [WA 10/3,238]). Ele distinguia três degraus na comunidade [WA 15,499]: primeiro, o sacrifício de ‘bens materiais’ e o serviço físico às pessoas; segundo, o servir pela doutrina e a intercessão; o maior, no entanto, é o carregar as fraquezas dos irmãos, o compartilhar daqueles aos quais Deus foi gracioso e protegeu com os pecadores, os ‘sãos’ com as pessoas ‘doentes’. Aqui batia para ele o íntimo do coração do amor de Cristo e, com isso, também o amor cristão. Repetidas vezes ele descreveu o exemplo de Cristo, especialmente à base de Fp 2.5 [WA 2,603; LW 27,389. Cf. WA 7,65; LW 31,366. WA 10/3,217,219]; Rm 15. 1s [WA 2,603; LW 27,389. Cf. WA 10/1,2,349s. WA 15,671s.], o lavar os pés [WA 15,507], e a descrição da natureza de tal amor substitutivo na interpretação das parábolas de Lucas 15 [WA 10/3,217s.] e a história do fariseu e do publicano [WA 10/1,2,349s. WA 15,571s.] Os lugares nos quais Lutero toca nesses assuntos são os pontos altos de suas pregações”. ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 325-326.

⁶²² “No povo de Deus não deve haver pobreza nem mendicância; pobreza e mendicância nem mesmo devem chegar a existir” (WA, v.14, p.675, 22-24). Essa referência a Deuterônimo 15.4 seguidamente emerge na parênese ético-social contextual de Lutero como um fio condutor. [...] Quer escreva na tradição do ‘espelho dos príncipes’, como no *Escrito à nobreza*, quer redija prefácios para memoriais e panfletos de outros, ele se dirige aos atores sociais não eclesiais responsáveis pela organização da convivência no horizonte normativo da ‘utilidade pública’. Desse modo ele contribui, ao mesmo tempo, para libertá-los da tutela das autoridades eclesásticas. Lutero enfoca sempre a crítica ao mendigar, não aos pobres, a crítica a condições em que pobres são forçados a mendigar por se encontrarem em estado de penúria extrema – em consequência de ‘esmolas’ insuficientes. Sua crítica ao ‘fracasso do amor ao próximo’ visa

componente é constante nos escritos de Lutero,⁶²³ e já havia sido referido no presente escrito. Poder-se-ia citar também o “solidarizar-se com os que sofrem”, considerando que este sofrimento não foi qualificado por Lutero, podendo abarcar para além do espectro físico, também os sofrimentos de dimensão emocional e espiritual. Nesse caso, o ministério do aconselhamento e do cuidado pastoral, chamado por Lutero nos Artigos

às estruturas e ordens institucionais falhas – tanto as da igreja quanto as das autoridades – de coleta e distribuição de esmolas, mais do que à disposição do indivíduo para dar. [...] A insuficiência da assistência eclesial aos pobres e as anomalias do sistema de indulgências integram o contexto maior de um ‘fracasso da igreja’ em vista do qual se formam os movimentos sociais que tornam a Reforma necessária e possível. Com seu ensino, seu discurso e sua pregação, Lutero logra convencer os cristãos de que, de acordo com o testemunho da Bíblia, a graça já lhes foi presenteada. A partir dessa convicção, como consequência do acolhimento da graça pela fé, eles podem dedicar-se ao serviço do próximo visando ‘ao benefício e proveito’ deste e à honra de Deus. As boas obras em sua totalidade – justamente o ato de partilhar com alegria o ato de dar esmolar – não se tornam irrelevantes, mas certamente seu significado se modifica fundamentalmente. As boas obras de fato continuam a ser imperiosas; motivadas pela graça de Deus e realizadas no horizonte do amor ao próximo, elas se tornam mais significativas do que nunca (*Von den guten Werken*, WA, v.6, p.202-276 [*Sermão das boas obras*, OSeI, v.2, p.100-170]). [...] O amor ao próximo abrangente continua a ser ordenado, e agora de modo renovado, à comunidade cristã – na forma dupla de paróquia e comuna; ela tem de lhe corresponder em todas as formas de sua vida. No prefácio que Lutero escreveu para um dos primeiros regulamentos desse tipo, escritos na Reforma, a saber, para o *Estatuto da caixa comunitária de Leisnig*, em 1523, (WA, v.12, p.11-30 [OSeI, v.7, p.44-64]), fica claro que, em sua compreensão, uma reforma do sistema de esmolas só pode acontecer no marco de uma reforma profunda do sistema eclesial como um todo. A ‘revolução luterana’ implica que a relação instrumental entre boas obras e salvação, a saber, seu ‘para quê’, seja substituído pelo ‘porquê’: a dinâmica do dar graças a Deus como ‘Primeiro Doador’ assume a forma do dar-adiante aos outros na prática do amor ao próximo. As boas obras não são deslegitimadas de modo algum, mas privadas de sua potência religiosa, são dessacralizadas e, desse modo, passam a fazer parte do ‘culto racional’ (Romanos 12.1) a Deus na vida cotidiana de todos os cristãos”. VOLZ, F.-R., *Pobreza*, p.856-860.

⁶²³ “A indiferença diante do próximo pobre [...] pode até ser encontrada em alguma ramificação oriunda do Movimento da Reforma. Ela, porém, não tem amparo nos ensinamentos de Lutero. Isto se confirma em sua *crístologia*. O benefício celebrado na ceia do Senhor custou a vida de Jesus na cruz. Todavia, na Eucaristia não se louva um Deus morto, mas o Deus que venceu a morte e vive. Por conseguinte, este Deus se faz presente toda vez que pessoas se reúnem em seu meio. O Cristo vivo está presente na Eucaristia. Ali, sofre com quem sofre. Alegra-se com quem está alegre. [...]. Para Lutero, há uma identidade entre o Cristo físico, morto na cruz (‘localiter’), e o Cristo presente (‘diffinitive’) na Eucaristia. De forma renovada, Deus faz um movimento em direção aos que, em seu nome, se reúnem na comunhão eucarística. Deus deixa encontrar-se no pão e no vinho, seu corpo e sangue, bem assim como se fez presente em Cristo. ‘Eu e o Pai somos um’ (Jo 10.30). O Jesus que saciou multidões, curou doentes, perdoou pecados é o Cristo que está e se doa na Eucaristia. Para quem participa da ceia do Senhor, a *crístologia* de Lutero aponta o compromisso com o próximo pobre”. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p. 279-280. Alguns dos principais textos críticos e propositivos em que encontramos a teologia de Lutero referente ao alívio dos pobres e cuidado dos miseráveis são: *Sermão das boas obras*. Obras Seleccionadas, v.2, p.100-170; *A nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*. Obras Seleccionadas, v.2, p.277-340; *Do comércio e da usura*. Obras Seleccionadas, v.5, p.376-428; *Estatuto da caixa comunitária de Leisnig*. Obras Seleccionadas, v.7, p.44-64. Para comentários e interpretações desta teologia, reportamos os seguintes trabalhos: TORVEND, Samuel. *Luther and the Hungry Poor*. Wipf & Stock, 2018; LINDBERG, Carter. *Beyond Charity*. Reformation Initiatives for the Poor. Minneapolis, 1993; BENNE, Robert. “We Need Help: A Review of Christians in Society: Luther, the Bible, and Social Ethics”. *Journal of Lutheran Ethics*, v.2, n.3, 2002; LINDBERG, Carter. “There Should Be No Beggars Among Christians”: Karlstadt, Luther, and the Origins of Protestant Poor Relief. *Church History*, Volume 46, Issue 3, September 1977, p.313-334; GRIMM, Harold J. Luther’s contributions to sixteenth-century organization of poor relief *Archiv für Reformationsgeschichte*, v. 61, Issue 2, 1970, p.222-234; RAUNIO, Antti. A Teologia Social de Lutero no mundo contemporâneo: Em busca do bem do próximo. In: HELMER, Christine (ed). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p.235-253.

de Esmalcalde em 1537 de “diálogo mútuo e consolação fraternal” (*mutuum colloquium et consolationem fratrum*),⁶²⁴ que não se restringe a figuras clericais nem compete com a cura d’alma ofertada no santo ofício do Ministério Pastoral, também poderia ser incluído.⁶²⁵ Certo é que a dimensão eucológica está contemplada no “interceder pelos outros”. A relação entre eucaristia e oração não se esgota ou circunscreve na celebração litúrgica, mas pressupõe que se perpetue na vida diária. Das múltiplas e diversas preces proferidas no culto cristão, e em especial na liturgia sacramental, flui o chamado, a inspiração e o conteúdo para a mediação intercessora em favor do próximo.⁶²⁶

⁶²⁴ “Voltemos, agora ao evangelho. Dá ele conselho e ajuda contra o pecado não só de uma maneira, pois Deus é exuberantemente rico em sua graça. Primeiro, mediante a palavra falada, em que é pregada remissão dos pecados em todo o mundo. Esse é o ofício próprio do evangelho. Em segundo lugar, pelo batismo; em terceiro, pelo santo sacramento do altar; em quarto, mediante o poder das chaves e, também, *per mutuum colloquium et consolationem fratrum* [‘Através de mútuo colóquio e consolação dos irmãos’], Mt 18: *Ubi duo fuerint congregati*, etc.”. ARTIGOS DE ESMALCALDE, Artigo IV *Do Evangelho*, Livro de Concórdia, p.332.

⁶²⁵ Citando Lutero, Oswald Bayer nos ajuda com a compreensão do que seria o “diálogo mútuo e consolo entre os irmãos”. Situando este serviço específico dentro dos “demais ministérios” que, ao lado do Ministério Pastoral, estão “fundamentados naquela instituição fundamental, no ministério da Palavra”, e foram dados a todos os batizados, de acordo ao “carisma” de cada um, constituindo também um dos sinais da igreja (*nota ecclesiae*), Bayer escreve: “Tudo o que haveria para desdobrar a partir disso pode ser concentrado paradigmaticamente no *mutuum colloquium et consolatio (...) fratrum*: no diálogo mútuo e no consolo que os irmãos e as irmãs propiciam uns aos outros. Para isso, Lutero reporta-se a Mt 18.19s. (‘onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estarei no meio deles’). Sobre essa passagem central da teologia da comunidade ele diz em outro lugar numa prédica que não é apenas no culto público da comunidade que os cristãos ‘devem encontrar perdão dos pecados, mas também em sua casa, na roça, na horta. E onde quer que um busque o outro, que ele encontre consolo e salvação’; devo ‘lamentar-me com aquele que está mais próximo de mim e pedir-lhe consolo. E o que esse de pronto me der e prometer em termos de consolo deverá então também contar com o sim de Deus no céu. Inversamente, também devo consolar o outro e dizer: Caro amigo, caro irmão, por que não deixas de lado a tua aflição? Pois não é da vontade de Deus que lhe suceda nem um sofrimento sequer. Deus permitiu que seu Filho morresse por ti, para que tu não precisas lamentar, mas possas estar alegre. Por isso anima-te e consola-te; desse modo, prestarás um serviço a Deus e lhe agradarás. E ajoelhando juntos, orem um Pai-Nosso; isso com toda a certeza será ouvido no céu, pois Cristo diz: Estou ali no meio deles [Mt 18.20]. Ele não diz: Estou vendo. Estou ouvindo ou: Irei até eles, mas: Já estou ali’ [WA 47, 298, 2-19 (Mt 10-24 *Interpretado em prédicas*; 1537-1540)]”. BAYER, O., *A Teologia de Martin Lutero*, p.200. Ver ainda: VRIES, Reijer J. de. Models of Mutual Pastoral Care in the Footsteps of Martin Luther. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, Volume 72, Issue 1, Apr 2018, p. 41 – 56.

⁶²⁶ “Para Lutero, a oração é uma atitude de vida e a comunicação fundamental da fé. Ela é, ‘de manhã cedo, [...] a primeira atividade, e de noite, a última’ (WA, v.38, p.359,4s [OSel, v.5, p.134]). [...] Com base na atitude de vida adquirida a partir de Lucas 18.1, Romanos 12.12 e 1 Tessalonicenses 5.17, os escritos de Lutero sobre a oração servem como orientação para a oração e acompanhamento poimênico. Especialmente suas explicações sobre o Pai-Nosso de 1519, redigidas para o uso simples, o *Betbüchlein* [*Livrinho de oração*] (1522), *Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund* [*Uma singela forma de orar, para um bom amigo*] (1535) e os catecismos (1529) oferecem tais orientações, associadas com concretizações do ato de orar, que se conjugam com a explicação dos mandamentos contida no escrito *Von den guten Werken* [*Das boas obras*] (1520). [...] Lutero assim resume brevemente a maneira como devemos orar: ‘poucas palavras e muito sentido, isso é cristão’ (WA, v.2, p.81,15). O conteúdo da oração se orienta pelo Pai-Nosso, ‘que será, sem dúvida, a suprema, mais nobre e melhor oração’ (WA, v.2, p.82), mas também os Salmos, os Dez Mandamentos, o Credo Apostólico, ditos de Cristo e palavras de Paulo são subsídios linguísticos úteis. As manifestações de Lutero sobre a oração também abrangem a reflexão teológica sobre comunicação fundamental da fé. A *oratio*, a oração, faz parte, ao lado da *meditatio*, da interiorização meditativa da palavra, e da *tentatio*, da tentação, dos pilares da prática da teologia (cf. WA, v.50, p.659). [...] No acontecimento linguístico da oração tornam-se concretas as dimensões soteriológica,

Outras três atitudes são mencionadas por Lutero. Repetindo o que escrevera previamente, Lutero cita o “apoio a verdade”, e já vimos que este é um bem direcionado diretamente a Cristo, que é o principal prejudicado quando sua Palavra é atacada. A dimensão missionária é preservada porque são as pessoas, cristãs e não cristãs, que especialmente se beneficiam quando o Evangelho tem livre curso na sociedade.⁶²⁷ Pode-se inferir que Lutero tem em mente pelo menos dois tipos distintos, mas interligados, de suporte à verdade: um de natureza testemunhal, outro de natureza apologética. O testemunhal envolveria o anúncio da mensagem cristã, seja para convidar pessoas à fé, seja para educá-las neste discipulado. O apologético envolveria o combate ao erro e a defesa da doutrina. Essa perspectiva pode estar relacionada ao âmbito micro do diálogo espiritual entre indivíduos, mas certamente também envolve o debate eclesial em âmbito macro, do qual Lutero foi um ativo partícipe. Outro ponto citado por Lutero está ligado com a experiência comunitária entre os cristãos, levando em consideração a realidade do pecado ainda presente na vida de cada um: a tolerância para com os pecadores.⁶²⁸ Ciente da doutrina do Ofício das Chaves, que segundo a

eclesiológica e escatológica da relação Deus-ser humano”. HILLER, D., *Oração*, p.790-791.

⁶²⁷ Quando Lutero menciona o “apoio à verdade” como fruto eucarístico, abre uma porta significativa que receberá a devida atenção em nossa tese, como entendemos que é dada pelo próprio Lutero ao tema. A missionariedade da Ceia não deve ser relacionada apenas com as dimensões comunitária (*koinonia*) e diaconal (*diakonia*) da fé, mas também com seu sentido testemunhal (*martyria*). A preservação e subsequente comunicação do evangelho, para fins de fomento da fé cristã, é uma realidade que perpassa a teologia luterana e também aparece ligada à participação no sacramento do altar. Na medida em que esta postura continuará se fazendo presente neste e em todos os outros textos em que Lutero aborda a missionariedade eucarística, providenciaremos esta tese com estudos de teólogos que analisam e comentam a missiologia de Lutero voltada ao “apoio à verdade” referido no texto supracitado. Um primeiro autor que apresentamos é Volker Stolle que, a partir de uma coleção de trechos chave extraídos de sermões, tratados, hinos e escritos devocionais de Lutero, propõe uma sistematização do pensamento do reformador relacionado à missionariedade estrita do anúncio do quérigma evangélico. Segundo Stolle: 1) Lutero compreendia a Palavra de Deus como o fundamento da realidade e o instrumento do poder do Criador; 2) Lutero acreditava que o Batismo traz consigo o chamado para que cada filho de Deus seja o agente que entrega o Evangelho doador de vida através do perdão dos pecados aos outros; 3) Lutero acreditava que os cristãos dão testemunho para os “de fora” da fé, mesmo que a maioria de seus seguidores no século XVI na Europa central, oriental e setentrional tivessem pouca ou nenhuma ocasião para encontrar indivíduos não batizados; 4) Lutero levou sua convicção relacionada ao testemunho de Cristo por parte do cristão à prática na medida do possível em seu contexto cultural “cristão”; 5) Como um dedicado tradutor, Lutero reconheceu a importância da fidelidade ao texto da Escritura e sensibilidade ao contexto “sempre-cambiante” em que Deus posicionou suas criaturas como seres históricos; 6) A Confissão de Augsburgo representa a apresentação de Philip Melanchthon a respeito da convicção dos teólogos de Wittenberg de que tinham recebido a Palavra de Deus para ser compartilhada com seu próprio rebanho na família da fé e com o mundo. STOLLE, Volker. *The church comes from all nations: Luther Texts on Mission*. Translated by Klaus Detlev Schulz. St Louis: Concordia, 2003. Citado por KOLB, R., *Luther's Teaching and Practice Regarding Believers' Confessing of the Faith and Witness of Christ*, p.218-224.

⁶²⁸ Esta é, segundo Althaus, uma das ênfases da teologia de Lutero. Em sua *Teologia de Martinho Lutero*, busca recordar como tal assunto o incomodava, bem como qual era entendimento de Lutero sobre esta preocupação amorosa para com o irmão pecador. Sobre a veemência de Lutero no assunto, resgata Althaus: “Ele [Lutero] condena especialmente cristãos egoístas. ‘Eles só cuidam de si mesmos, orgulham-

perspectiva luterana não isenta os pecadores de suas responsabilidades de confissão e conversão, podemos concluir que quando Lutero cita “tolerar os pecadores” ele não está se referindo a uma interação na igreja onde as falhas e incoerências devam ser relativizadas e contemporizadas pela comunidade. Tolerância com pecadores significa o uso do amparo evangélico e do acompanhamento fraternal, no espírito da misericórdia e da paciência cristãs, para acolher o irmão caído ou enfraquecido, no intuito de ajudá-lo no complexo e acidentado processo de arrependimento e restauração.⁶²⁹ Esta atitude

se e nunca chegam ao ponto de serem graciosos aos pecadores. Não sabem que eles devem ser servos e de que com sua piedade devem servir a outros’ [WA 10/3,218]. O fariseu - e Lutero sabia que ele ainda está vivo no meio da cristandade - não pecou somente contra Deus, mas também contra seu irmão [WA 15,673]. Ele não injuriou somente a fé, mas também o amor. Quando ele disse: ‘Ó Deus, graças te dou porque não sou como os demais’ (Lc 18.11), ele condenou a si mesmo como mentiroso. Ele achou que não roubara, mas fazia precisamente isso ao agir como se fosse o Único justo; roubando ao próximo sua honra diante de Deus. Ele era devedor ao próximo pelo qual ele deveria orar, ao qual deveria admoestar, ajudar a sair de seus pecados. Deus deixa algumas pessoas na comunidade cair para que outros tenham oportunidade para demonstrar seu espírito evangélico e de irmãos a eles [WA 20,715]. Em vez disso, o fariseu alimenta-se no pecado de seus irmãos, alegra-se quando sua alma cai na morte eterna. Ele usou a fraqueza e os erros dos irmãos para alimentar sua autoconfiança [WA 2,598; LW 27,383, 603s,607]. Lutero julgou que não há maior pecado do que esse [WA 10/3, 221. Cf. WA 15,673]. Pois ódio maior não se encontra nem entre os gentios. ‘Quando me encontro enredado em pecado, ele deveria chorar lágrimas de sangue e vir em minha ajuda; em vez disso, ele se alegra e diz ‘eu sou justo diante de Deus’ [WA 15,673. WA 32,321; LW 21,28]. Lutero raras vezes pregou com tal aterrorizante severidade como o fez nesse ponto. Sente-se que ele está preocupado com o que é, para ele, o ponto decisivo, o verdadeiro coração do evangelho. A boa nova da glória de Deus testemunha contra toda a justificação por obras e protege também a honra das pessoas contra a impiedade que rouba e assassina o ‘justo’. Lutero via a conexão básica: o orgulho moralista desonra tanto a Deus como ao próximo. Ele não trata a Deus como Deus, nem a pessoa como pessoa [WA 15,673]. Em lugar de colocar-se a si mesmo como pobre pecador na comunidade, ele a destrói”. Sobre o significado do carregar as faltas do irmão, tendo comunhão com ele, registra Althaus: “Lutero colocou primeiramente o que era decisivo para Jesus quando lidava com pecadores. Cristo cobriu nossos pecados e intercedeu por nós com sua justiça. Esse é o exemplo que devemos seguir. Importa colocar nossa própria justiça a serviço do pecador para ajudá-lo [WA 10/3,220. ‘Isto é o que você deve fazer: uma virgem deve colocar sua coroa (símbolo de sua virgindade) numa prostituta, uma mulher virtuosa deve dar o seu véu a uma adúltera, e devemos deixar tudo o que nos pertence vir a ser um manta que cobre pecadores. Porque cada homem terá a sua ovelha, e cada mulher terá sua própria moeda (Lc 15.3-10). Todos os nossos dons devem ser propriedade de cada um’. (WA 10/3,238. Cf. WA 7,37; RW 1,377; cf LW 31,368-371). Por isso queremos falar aqui das grandes obras do amor nas quais uma pessoa piedosa investe sua justiça em favor de um pecador, e uma mulher piedosa usa sua honra em favor da maior meretriz]. ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 327-328.

⁶²⁹ Novamente, é de grande valia o apanhado que faz Althaus para compreendermos o espírito sacrificial missionário que propõe Lutero: “Pois não se trata de outra coisa do que ‘eu estou sob a graça não só para mim mesmo, antes em cada momento tomo meu irmão comigo para dentro da graça. Estou com ele e não quero ser outra coisa do que ele, como não sou outra coisa diante de Deus’. ‘Cada pecado que um outro faz, eu estou sujeito a fazê-lo também; hoje estou de pé, amanhã posso cair, porque a carne não pode fazer nada de bom. O que conta é colocar nossa própria justiça a serviço do pecador para ajudá-lo’ [O mesmo pensamento aparece em Thomas à Kempis, *De imitatione Christi*, Livro 1, no fim do capítulo 2]. O fato de não ter caído como meu próximo não é mérito meu, mas graça de Deus [WA 15,674]. Os filhos de Deus não desejam ir ao céu sozinhos, antes desejam trazer consigo os maiores pecadores se eles estiverem aptos (se o desejarem, aceitando a fé) [WA 1,697]. Diante de Deus, eles estão em nenhum outro lugar do que ao lado de seus irmãos, ou, mais corretamente, em lugar deles. Verdadeiro amor sacrificial em favor do irmão é capaz de desistir da salvação que Deus lhe deu e, como Moisés e Paulo, orar a Deus: ‘Rejeita-me e abençoa o meu irmão em meu lugar’ [Em sua exposição à carta aos Romanos, em Rm 9.3 (WA 56,389ss.; LCC 15,260-265), a ênfase está em primeiro lugar num doar-se em servir (*Aufgabe*), do que num sacrifício pelos irmãos. Essa última característica do pensamento de Paulo retrocede. No entanto, em seu importante sermão no terceiro domingo da Trindade 1522, são mencionadas as

pode e deve ser externada tanto ao irmão em pecado, como à igreja como um todo.⁶³⁰ E um último dado, nesta categorização que propomos, está o comprometimento profuso na atividade da igreja acoplado ao exercício de mordomia das dádivas disponibilizadas por Deus na frase “buscar o melhoramento da Igreja e de todos os cristãos empenhando corpo, bens e honra”. A expressão “melhoramento da Igreja” possui uma amplitude que permite abordarmos a família cristã em seu contexto local, regional e global, bem como em suas manifestações naturais e paraeclesiais, como também o reconhecimento de suas necessidades espirituais, sociais e econômicas. Em tudo isso, é possível pensarmos o serviço do cristão, e a chave, recomenda Lutero, está na gerência fiel dos recursos confiados por Deus aos comungantes. Três em especial, são mencionados: a mordomia do corpo, a mordomia dos bens, e o arriscar da própria reputação para o bem do próximo e da família cristã.

Para persuadir os leitores a tal predisposição, Lutero buscará sensibilizá-los no texto com uma potente imagem relacionada com a Ceia do Senhor, já mencionada nesta pesquisa: a ilustração dos grãos e das uvas, sinais do sacramento eucarístico. Seu objetivo é despertar uma postura muito peculiar que se tornará uma marca da

intercessões de Moisés (Ex 32,32) e de Paulo (Rm 9.3) como exemplos de intercessão pelos pecados. ‘Vejam, Moisés foi um homem que sabia que Deus o ama e escreveu seu nome no livro da vida. Mesmo assim, ele disse: Risca-me, peço-te do livro que escreveste, pois prefiro ser condenado do que ver o povo condenado. Assim também o apóstolo Paulo, que tão duramente condenou os judeus, chamando-os de *cachorros* e outros nomes semelhantes, mas agora cai de joelhos e diz: Eu mesmo desejaria ser anátema, separado de Cristo, por amor de meus irmãos, meus compatriotas, segundo a carne. Tal afirmação a razão não pode entender; ela está além de nossa compreensão’ (WA 10/ 3,219)]. Essa substituição (esse espírito para tal sacrifício substitutivo) não é uma simples tolerância do pecado. Não é o pecado que deve ser tolerado, mas a pessoa deve ser tolerada e carregada. O pecado deve ser condenado de tal forma que permaneçamos em amor e solidariedade com o irmão. Lutero refere-se aqui a Mateus 18. Entramos na sujeira e vergonha do irmão, para ajudá-lo a sair do seu pecado pelo poder que temos, porque Deus nos protegeu. Corremos atrás dele para buscá-lo. Dele nos tornamos companheiros de prisão, para que seja libertado, e companheiros em sua queda, para que ele possa ser reerguido e ajudado [Eu preciso ser amigo do pecador e amá-lo, e preciso ser um inimigo do seu vício e condená-lo duramente e, ao mesmo tempo, amá-lo de todo o coração, para cobrir seu pecado com minha justiça. Preciso ser-lhe também oposto e não tolerá-lo e amá-lo tanto que corro atrás dele como o bom pastor atrás da ovelha perdida, ou a mulher que procurou sua moeda perdida (Lc 15.3-10; WA 10/3,217). Deus agora entra na situação e transpassa seu julgamento, dizendo que tal povo deve humilhar-se a si mesmo e tomar os pecados sobre seus ombros e carregá-los, pensar a respeito de si mesmo como auxiliares de outros a saírem de seus pecados ... Essas são as genuínas obras cristãs: cair dentro, envolver-se profundamente no lamaçal no qual o pecador se encontra e tomar seu pecado sobre si e esforçar-se com ele para sair - agindo como se fosse nosso próprio. Devemos admoestá-lo e agir com ele mui seriamente, mas não devemos desprezá-lo, antes amá-lo de coração ... Essas são as genuínas e grandes obras que devemos praticar”. (WA 10/3,218. Cf. WA 10/1,2,68ss). ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 328-329.

⁶³⁰ “A regra de compartilhar (*communio*) com os pecadores, no entanto, determina nosso relacionamento não somente como indivíduos, mas também para com a igreja toda [WA 2,605; LW 27,391s.; OS 1.55]. Também ela pode pecar [‘A aparência da Igreja é a aparência de um pecador’. (WA 45/ 2,560; LW 12,263)]. Então é também necessário cumprir a ‘lei de Cristo’ e tomar a carga da igreja sobre si. Se a igreja degenera e os papas e sacerdotes falham, o amor e a comunhão devem comprovar-se. ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p. 329-330.

missionariedade eucarística luterana, a caridade ardente:

Para denotar essa comunhão, Deus também instituiu sinais deste sacramento que em toda parte se prestam a esse fim e, com suas formas, nos estimulam e impelem para essa comunhão. Pois de muitos grãos moídos juntos é feito o pão, e os corpos de muitos grãos se tornam o corpo de um só pão, no qual cada grãozinho perde seu corpo e sua forma, assumindo o corpo comum do pão; da mesma forma, também as uvas perdem a sua forma e se tornam o corpo de um vinho e bebida comum. É assim que devemos ser e é assim que também somos se usamos corretamente este sacramento: Cristo, juntamente com todos os santos, assume a nossa forma através do seu amor, luta ao nosso lado contra o pecado, a morte e todo mal. Em consequência, inflamados de amor, nós assumimos a sua forma, confiamos em sua justiça, vida e bem-aventurança. Assim, por intermédio da comunhão dos seus bens e do nosso infortúnio, somos um só bolo, um só pão, um só corpo, uma só bebida, e tudo é comum. Oh, este é um grande sacramento, diz S. Paulo, que Cristo e a igreja sejam uma só carne e um só corpo. Por outro lado, devemos também transformar-nos através do seu amor, permitindo que sejam as nossas as imperfeições de todos os cristãos, assumindo sua forma e necessidade e permitindo que seja deles tudo o que de bom estiver ao nosso alcance, para que possamos desfrutar disto. É nisso que consistem a comunhão autêntica e o verdadeiro significado desse sacramento. Assim somos transformados um no outro e nos tornamos comuns uns aos outros através do amor, sem o qual não pode haver transformação.⁶³¹

Sobre a imagem dos grãos e das uvas, cabe dizer que ela não é uma tese original de Lutero. Ele está fazendo uso de uma figura de linguagem que “aparece com frequência nos Pais da Igreja”, como Paul Althaus nos lembra. Cipriano e Agostinho já haviam discutido a realidade do vínculo do amor a partir do simbolismo nos elementos eucarísticos. “O ponto constante de comparação” entre eles é o fato de que “muitos vêm a ser um”. A novidade do argumento em Lutero, segundo o próprio Althaus, é o acréscimo de um grau na escala, por assim dizer, desse exercício de convergência, abrindo diálogo com o enfoque quenótico⁶³² da Cristologia.⁶³³ Em Lutero, os grãos ou

⁶³¹ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.434.

⁶³² Isto é, a visão de que em ordem para o Filho de Deus se tornar encarnado e viver genuinamente uma vida humana, ele esvaziou a si mesmo de seus atributos e prerrogativas divinos.

⁶³³ Sobre a cristologia quenótica em Martinho Lutero, recomenda-se o artigo de David R. Law, *Luther's Legacy and the Origins of Kenotic Christology* (In: Bulletin of the John Rylands Library, v.93, issue 2, Sept.2017, p.41–68). Law rastreia em sua pesquisa como a cristologia quenótica pode ter se originado, em última instância, na “energia teológica desencadeada” por Lutero a partir de 1517, muito especialmente na controvérsia Eucarística entre Lutero e Zwínglio, antes de receber seu primeiro tratamento mais extenso no debate entre os teólogos Luteranos de Tübingen e Giessen, nos primórdios do século XVII. Para enriquecimento deste debate: LUGIOYO, Brian. Martin Luther's Eucharistic Christology. In: MURPHY, Francesca (ed). *Oxford Handbook of Christology*. New York: Oxford, 2015, p. 267–283; CHEMNITZ, Martin. *The Two Natures of Christ*. Trans. J. Preus. St. Louis: Concordia, 2008; CONGAR, Y. Regards et réflexions sur la christologie de Luther. In: GRILLMEIER, A. (ed.). *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Würzburg: Echter, vol. 3, 1962, p. 457–486; NAGEL, Norman. The Incarnation and the Lord's Supper in Luther. *Concordia Theological Monthly*, v. 24, 1953, p. 625–652; SIGGINS, J. *Martin Luther's Doctrine of Christ*. New Haven: Yale, 1970; STEIGER, J. The *communicatio idiomatum* as the Axle and Motor of Luther's Theology. *Lutheran Quarterly*, v.14, 2000, p.125–158; HENDEL, Kurt K. Finitum capax infiniti: Luther's Radical Incarnational Perspective. *Currents in Theology and Mission*, v. 35, 2008, p.420–433. Um interessante contraponto é oferecido em: HOLMES, Stephen R. Asymmetrical assumption: Why Lutheran christology does not lead

bagos não apenas se unem para formar *um* pão ou *um* vinho, mas eles chegam a *perder sua forma* original nessa junção.⁶³⁴ O detalhe não é desprezível. Por si só, apropriar-se dos sinais sacramentais para uma metáfora da amálgama cristã ocasionada na Santa Ceia já seria consideravelmente eloquente e útil para o pensamento missionário eucarístico. O bolo partilhado, a unidade estabelecida pela aliança dos muitos semelhantes-distintos. Entretanto, ademais da perspectiva da mutualidade e da unicidade na diversidade, a inovação trazida por Lutero da perda da forma individual original para o tornar-se uma forma comum com o outro, eleva o gesto à categoria de rebaixamento para que o próximo seja exaltado. Há um eclipse intencional da individualidade própria para que se manifeste e abrilhante o outro, e assim, o coletivo. O comungante se invisibiliza para tornar o corpo visível. Esta nuance percebida e acentuada torna não apenas a metáfora mais rica, como o caminho da missionariedade eucarística mais extraordinário.

Importante ressaltar neste íterim como Lutero não pensa numa postura quenótica abstrata nem deixa seus ouvintes desprovidos de úteis tipificações. A imagem dos grãos e bagos oportuniza ocupar-se de questões práticas e prementes para a fé cristã e a vida em comunidade, tais como a empatia e a generosidade, já abordadas anteriormente no seu texto, mas também a inclusão e a concórdia, de alguma forma, por primeira vez explicitadas: “Trata então de te dedicar a manter comunhão com todas as pessoas e de jamais excluir alguém por ódio ou ira, pois este sacramento da comunhão, do amor e da união não tolera discórdia e desunião,” prega Lutero sobre a não acepção de pessoas e o esforço pela paz e pela manutenção e vicejo dos vínculos.⁶³⁵ “Deves deixar-te tocar

to kenoticism or divine possibility. *Scottish Journal of Theology*, v.72, Issue 4, Nov. 2019, p. 357 – 374.

⁶³⁴ ALTHAUS. P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.336, nota 112.

⁶³⁵ Novamente precisamos ter em mente que Lutero pensa para além do âmbito interpessoal dos relacionamentos, ou seja, nas relações com a comunidade e com a própria igreja em seu quadro mais macro. Assim como a missionariedade eucarística conclama a um espírito pacificador nos encontros e experiências individuais, o trabalho pela paz também precisa ser exercitado na coparticipação com a igreja institucional. Essa perspectiva luterana será criticada como incoerente por muitos teólogos à época e ao longo da história, embora cada vez menos, como vimos no início deste capítulo. Se Lutero falhou nesta área, não foi por ignorância, como demonstra sua teologia, mas por alguma interpretação do que exatamente significa esse esforço concordiano na igreja. “Tal tempo não nos chama a separações e divisões - Lutero condenou, com todo o rigor, a separação dos Husitas da Igreja Católica, a fim de estabelecerem a comunidade de um povo santo, como um ato indesculpável, impiedoso e contra a lei de Cristo [WA 2,605; LW 27.392s.] - mas, ao contrário, tal situação requer de nós íntima comunhão e participação. Esse não é um tempo de fugir, mas, ao contrário, de correr a igreja e trabalhar com a igreja por sua renovação [Pois se os bispos e sacerdotes ou qualquer pessoa de qualquer forma são maus, e se tu está cheio de real amor, tu não fugirás. Não, mesmo se tu estiveres no final do oceano, voltarás correndo a eles e chorarás, admostrarás, reprovarás e farás todo o possível. E se tu segues esse ensino do apóstolo (GI 6.2), saberás que isso não são os benefícios, mas as cargas que deves carregar (WA 2,605; LW 27,392. Cf. WA 2,456; LW 27,169)]. Por isso, Lutero descreveu o caminho que ele próprio queria andar no relacionamento com a Igreja Católica. Não tinha ele motivos suficientes para romper a comunhão [...]?”

pelas deficiências e necessidades dos outros como se fossem tuas próprias, e oferecer teus bens como se fossem deles, assim como Cristo age para contigo no sacramento”, continua ele, afirmando novamente o identificar-se com o próximo e o doar-se de si mesmo, bem como sinalizando o exemplo para esse singular desprendimento no servir eucarístico de Cristo. “É isto o que significa ser transformado um no outro pelo amor, tornar-se de muitas partes um só pão e uma só bebida, abandonar a forma própria e assumir a forma comum.”⁶³⁶

Sobre a “inflamação do amor”,⁶³⁷ já mencionamos anteriormente como Lutero trabalhará com essa ideia relacionando-a com a participação na Ceia do Senhor no altar e com a participação na missão de Deus no mundo.⁶³⁸ Citamos especificamente como Lutero, na proposta litúrgica que oferece às igrejas aderentes ao movimento de Reforma, incluiu uma oração de ação de graças após a partilha da Comunhão que continha a seguinte frase: “que este comer e beber do corpo e sangue de Cristo nos fortaleça a fé e nos dê *ardente caridade* para com o nosso próximo”. É possível que esta fraseologia encontre neste sermão sua inspiração. Ambas as expressões parecem não apenas serem análogas, mas invólucros da mesma teologia. É somente através do abrasar da caridade (ou da inflamação do amor) que a missionariedade eucarística terá uma chance de ser realizada de fato. Ela passa impreterivelmente por este fruto do Espírito, que possui conotações afetivas e performáticas. A espiritualidade cristã não é assunto exclusivo pertencente à esfera do assentimento racional de verdades reveladas

Em 1510, sua resposta apaixonada foi: ‘Longe de mim tal coisa!’ Ele quer acusar, reprovar, ameaçar, lutar, mas a unidade da igreja não deve ser rompida por essas razões. Sobre tudo o amor. Por causa do amor, queremos aceitar não só a perda de bens materiais dessa vida, mas também toda a abominação pecaminosa. O amor que só aceita vantagens dos outros e não quer carregar suas cargas e um amor imaginário [Nós que carregamos o fardo e as verdadeiras e intoleráveis abominações da cúria romana - fugiremos ou nos retiraremos dessa causa? Fora, fora com essa ideia. Tenha certeza, nós censuramos, denunciemos, pleiteamos, admoestamos, mas nesse assunto não rompemos a unidade de espírito, nem nos inflamamos contra eles, visto que sabemos que o amor está acima de todas as coisas, não somente das injúrias que sofremos em coisas corporais, mas também acima de todos os pecados abomináveis. Um amor que não é capaz de carregar e só espera benefícios é fictício (WA 2,605; LW 27,392s)]. Assim, para Lutero, comunhão incluía o dever de preservar a unidade da igreja apesar dos pecados e da degeneração em seu meio. Por ele próprio jamais se separaria de Roma se Roma não o tivesse excluído impiedosamente. Mas, mesmo após a separação, a comunhão não deve cessar. Lutero sentia-se constantemente responsável pela inteira e única igreja. Este era o sentido de seus escritos polêmicos contra Roma, até o fim de sua vida”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.330.

⁶³⁶ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.436.

⁶³⁷ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.434.

⁶³⁸ Vimos este detalhe quando abordamos a teologia eucarística de Lutero contida no seu protótipo litúrgico denominado de *Missa Alemã*. Ali, a coleta após a comunhão, que fora escrita pelo próprio Lutero, diz: “Suplicamos que concedas por tua graça que o mesmo nos fortaleça a fé em ti e nos dê ardente caridade para com o nosso próximo”. LUTERO, M., *Missa Alemã e Ordem de Culto*, p.200.

ou mesmo da repetição de ritos significativos pré-estabelecidos, mas destina-se ao movimentar de sentimentos e convicções no interior do ser.⁶³⁹ Lutero prevê uma mística vivenciada a partir de corações acesos e vibrantemente engajados na concretude de ações santas, virtuosas, bem-aventuradas e harmônicas com o querigma crido e confessado, que podem ser sinteticamente expressadas na prática do amor.

Como, na prática, se incendeia este amor, é uma próxima pergunta a se colocar. Averiguando o texto, encontramos Lutero apontando duas fontes de “combustível” para gerar tal inflamação: primeiramente, Lutero fala que o “amor é aceso por amor”⁶⁴⁰ apontando para a capacidade multiplicadora e contagiante que existe nas próprias ações realizadas pela caridade cristã. Lutero não explica ou amplia sua frase, o que nos limita na tentativa de extrair maiores considerações. Por estar inserida no contexto de sua argumentação com respeito à comunhão dos santos, nos atrevemos a inferir que Lutero estaria se referindo às múltiplas experiências fraternais entre os membros do corpo místico de Cristo onde gestos de misericórdia, cuidado e doação são partilhados de uns para com os outros.⁶⁴¹ Seriam os encontros e vivências proporcionados pela vida no seio da comunidade cristã, o primeiro meio que estimula o amor em cada cristão. Na medida em que este conhece, recebe, desfruta e testemunha do amor dos outros, o amor que existe em si é provocado e desenvolvido.

O segundo motor desencadeador da chama caridosa no cristão viria do fortalecimento e ativação da fé⁶⁴² que é a virtude primeira e causal deste amor e que,

⁶³⁹ Esta perspectiva interior que relaciona fé e Eucaristia fica mais clara e realçada em sua importância no escrito de Lutero *O sacramento do corpo e sangue de Cristo contra os fanáticos* (1526): “Neste sacramento, há duas coisas que devem ser conhecidas e proclamadas. Primeiro, aquilo que alguém deve crer. Em Latim, isto é chamado de *objectum fidei*, ou seja, a obra ou coisa em que alguém crê, ou no que ele deve aderir. Segundo, a fé em si, ou o uso que alguém deve apropriadamente fazer daquilo em que ele crê. A primeira está fora do coração e é apresentada aos nossos olhos externamente, a saber, o sacramento mesmo, segundo o qual nós cremos que o corpo e o sangue de Cristo estão verdadeiramente presente no pão e no vinho. A segunda é interna, dentro do coração, e não pode ser externalizada. Ela consiste na atitude que o coração deve ter para com o sacramento externo. Até agora eu não tenho pregado muito sobre a primeira parte, mas tratado somente a segunda, que é também a melhor parte.” LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.335.

⁶⁴⁰ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.429.

⁶⁴¹ No *Sermão sobre a Ceia* de 1520, próximo texto a ser apresentado nesta seção da pesquisa, no contexto de valorizar a reunião física do povo de Deus, Lutero explicitamente falará da utilidade que o exemplo que pode ser percebido e imitado entre os irmãos possui para o fomento da missionariedade eucarística.

⁶⁴² Sobre a fé como o poderoso agente instigador e habilitador do amor, em poucos lugares Lutero é tão categórico e eloquente como em seu *Prefácio à Epístola de S. Paulo aos Romanos* (1546), do qual extraímos o seguinte trecho: “Fé, entretanto, é uma obra divina em nós que nos modifica e nos faz renascer de Deus, Jo 1 [13], mata o velho Adão, transforma-nos em pessoas bem diferentes de coração, sentimento, mentalidade e todas as forças, e traz consigo o Espírito Santo. Ah, há algo muito vivo, atuante, efetivo e poderoso na fé, a ponto de não ser possível que ela cesse de praticar o bem. Ela também

por sua vez, é fortalecida mediante o encontro precípua com a Palavra e o Sacramento. Neste caso, o amor interno do indivíduo não se acenderia pelo tato com o amor externo dos irmãos, mas pelo estímulo e prática da fé que já existe no interior de si. Não seria absolutamente imprescindível a experiência de ser amado na comunidade cristã para que o amor nasça e seja praticado por alguém. A fé que confia nas promessas de amor de Deus, reveladas e distribuídas nos dois meios da graça clássicos já seriam suficientes para promovê-lo. A prática do amor é o exercício da fé em ação, escreve Lutero.⁶⁴³ Há uma íntima e necessária relação entre eles. Daí compreende-se a importância da fé ser valorizada no processo da participação sacramental. No próprio texto, Lutero reivindica esse lugar de destaque a ela. Para ele, a fé é imprescindível, não apenas para a devida apropriação dos benefícios dados no sacramento para o comungante, como para que este possa colher os frutos dela na missão para o próximo. Ele chega ao ponto de afirmar que a fé no corpo espiritual de Cristo, isto é, no corpo místico, na comunhão dos santos, é até mesmo mais importante que a fé no corpo natural de Cristo, isto é, na presença real de Cristo no sacramento.⁶⁴⁴ A fé reconhece e abraça a graça vertical que favorece o

não pergunta se há boas obras a fazer, e sim, antes que surja a pergunta, ela já as realizou e sempre está a realizar. Quem, porém, não realiza tais obras, é pessoa sem fé que anda às apalpadelas à procura de fé e boas obras nem sabe o que é fé nem boas obras e, ainda fica falando muito e conversando fiado sobre as mesmas”. LUTERO, M., *Prefácio à Epístola de S. Paulo aos Romanos*, p.133. A expressão “ativação da fé” nos foi inspirada pela obra *Fé Ativa no Amor*, de George Forell, que justamente discorre sobre o compromisso ético, social, amoroso e missionário da fé na teologia de Lutero tendo por *leitmotiv* esta expressão.

⁶⁴³ “Pois o sacramento não foi instituído em função de si mesmo, de modo a agradar a Deus, mas por nossa causa, para o usarmos corretamente, nele exercitarmos nossa fé e, por ele nos tornarmos agradáveis a Deus”. LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.437.

⁶⁴⁴ “É por isso que difamadores, juízes arbitrários e violentos e os que desprezam as outras pessoas têm que receber a morte no sacramento, conforme escreve S. Paulo em 1 Co 11.29. Pois não procedem com seu próximo em conformidade com aquilo que buscam junto a Cristo e com o que mostra o sacramento; nada de bom desejam ao próximo, não se solidarizam com ele, não lhe dão a mesma assistência que pretendem receber de Cristo. Caem então na cegueira de nada mais saber fazer neste sacramento do que temer e honrar ao Cristo presente com suas rezas e devoções. Uma vez feito isto, pensam estar tudo cumprido a contento, quando na verdade Cristo deu o seu corpo para que fosse praticado o significado do sacramento, a comunhão e a conduta no amor. Ademais, Cristo dá menos valor a seu próprio corpo natural do que a seu corpo espiritual, isto é, à comunhão de seus santos. O que lhe importa mais, particularmente neste sacramento, é que a fé em sua comunhão e na comunhão dos santos seja bem praticada e se torne forte em nós, e que, em conformidade com ela, também pratiquemos adequadamente a nossa comunhão. Eles não percebem essa intenção de Cristo; não obstante, vão lá diariamente, celebram e ouvem a missa em sua devoção. Entretanto, permanecem um dia como o outro; sim, chegam até a ficar piores a cada dia que passa, mas nem mesmo se dão conta disso. Por isso nota bem: é preciso que cuídes mais do corpo espiritual do que do corpo natural de Cristo, e é mais necessária a fé no corpo espiritual do no corpo natural. Pois o natural sem o espiritual nada adianta neste sacramento; é preciso que ocorra uma transformação e que ela seja exercitada através do amor”. LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.436-437. Esta talvez seja a mais polêmica afirmação do reformador neste *Sermão*. Seria um exagero fomentado pela linguagem devocional do escrito? Seria uma típica saliência da teologia eucarística primaveril de Lutero? Ou, talvez, um pouco de cada coisa? O texto, em si, não revela. Se optássemos por uma alternativa,

indivíduo primordialmente, mas também promove a dádiva horizontal que benfeitoriza a igreja e o mundo. É nesse sentido, afirmando o papel da fé pessoal e atenta às promessas e chamados atrelados à Ceia, em contraponto ao comportamento apático iludido por uma suposta eficiência mágica, que Lutero se manifesta neste sermão. Claramente apregoa como é insensato focar nas questões de “como” e “onde” ficam contidos o corpo e sangue de Cristo, quando melhor seria se preocupar em exercitar e fortalecer a fé, para obter a certeza do que Cristo dá no sacramento. Como um círculo virtuoso, essa concentração trará alegria e mais desejo de participar, redundando em mais fé ao dispor e, por conseguinte, mais amor para dar.

Concluindo: o fruto deste sacramento é comunhão e amor, pelos quais somos fortalecidos contra a morte e todo o mal, de modo que a comunhão seja em dois sentidos: por um lado, desfrutamos de Cristo e de todos os santos; por outro, deixamos que todos os cristãos também desfrutem de nós, no que eles e nós pudermos. Assim, o amor de si mesmo que busca seu próprio proveito, tendo sido extirpado por este sacramento, permite a entrada do amor que busca o proveito da comunidade e está voltado para todas as pessoas. Desta forma, constitui-se, através da transformação do amor, um único pão, uma única bebida, um só corpo, uma comunidade. É esta a autêntica unidade cristã e fraterna.⁶⁴⁵

4.1.2

Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa [1520]

O segundo texto de Lutero que destacamos nesta busca específica pela missionariedade eucarística em Lutero é seu *Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, escrito um ano depois do texto anterior, em 1520. Já o analisamos sob o prisma amplo da teologia eucarística em Lutero, por tratar-se de um de seus mais importantes documentos sacramentais, justamente pertencente à época em que fez a transição das fases 1 e 2 no debate com a teologia católica. Agora, no entanto, nosso interesse está em pinçarmos as partes em que estritamente possam ser observados

provavelmente nos inclinaríamos para a tese de que essa perspectiva seria característica de uma fase primitiva da teologia eucarística de Lutero. Sua valorização da fé no “corpo natural” de Cristo no sacramento se robusteceu sobremaneira nos anos seguintes. No entanto, seu reconhecimento da fé no corpo espiritual não decresceu, como ficará evidente nos próximos escritos. Faz-se um desserviço à teologia eucarística luterana aquele que presta pouca atenção a esse componente tão patentemente sublinhado pelo reformador.

⁶⁴⁵ LUTERO, M., *Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades*, p.440.

elementos que tocam na dimensão horizontal, ética, relacional e evangelística da Ceia. Eles existem em profusão, embora não sejam a tônica do escrito, como poderíamos dizer do que acontece no *Sermão* de 1519, inigualável em peso dentro deste tema. Conceitos teológicos como a “Cristologia Quenótica” depreendida da potente imagem dos grãos e bagos ou ainda a Teologia da Cruz não são revisitados e a própria doutrina da Comunhão dos Santos, chave no documento anterior, aparece neste bem mais sutilmente.⁶⁴⁶ Ainda assim, novos e fecundos *loci* aparecerão, mais ou menos valorizados, ampliando a gama de possibilidades de diálogos teológicos no mosaico que vai sendo manifesto. Também a listagem dos projetos pastorais relacionados aos frutos horizontais do sacramento não são tão presentes neste escrito, mas se ganha tanto em amplitude como em profundidade na alusão feita a alguns destes que são mencionados. Além disso, alguns detalhes evidenciados são sumamente importantes para a composição final de uma missionariedade eucarística em Lutero. Seguindo a metodologia analítica adotada até aqui, passearemos pelo escrito identificando estes pontos e discorrendo sobre eles, com o auxílio de teólogos que interpretam a teologia do reformador alemão.

Lutero inicia seu *Sermão* escrevendo que Cristo instituiu a “santa missa” para “preparar um povo agradável, querido, que estivesse unanimemente interligado pelo amor”⁶⁴⁷ e com esta afirmação introdutória vemos o quanto a perspectiva comunitária da Ceia do Senhor bem como a mística do amor permanecem acompanhando a teologia eucarística do reformador. Lutero continua vendo a Ceia destinada como recurso ao povo,⁶⁴⁸ primordialmente, antes de ser dádiva para o indivíduo. A dimensão pessoal está

⁶⁴⁶ O teólogo católico Manuel Gesteira traz a tese de que a suposta omissão da perspectiva eclesiológica da *comunhão dos santos* vai crescendo na teologia de Lutero em razão de seu “enfrentamento decidido com a Igreja oficial”, e sua queda a “um individualismo radical que será uma das piores marcas de toda a sua concepção teológica”. GESTEIRA, M., *Eucaristia: mistério de comunión*, p.367.

⁶⁴⁷ LUTERO, M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.256.

⁶⁴⁸ A ideia do povo de Deus ser preparado por Ele através do culto, onde Palavra e Sacramento lhe são fornecidos não apenas para o consolo e nutriente autossustentável, mas para o exercício do chamado missionário não é estranha na teologia luterana. Pode ter sido esquecida, distorcida ou subvalorizada em determinados contextos, mas ela se sustenta e é possível de ser evocada em nossa leitura deste texto de Lutero, uma vez que o reformador escreveu clara e abundantemente sobre o tema. Ver, por exemplo, os seguintes escritos: *Das Boas Obras*, Obras Seleccionadas, v.2, p.100-170; *À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*, Obras Seleccionadas, v.2, p.279-340; *Resumo da vida cristã*, Obras Seleccionadas, v.5, p.87-109; *Comentário à Epístola aos Gálatas*, Obras Seleccionadas, v.10, p.22-432; e os Catecismos *Maior* (Obras Seleccionadas, v.7,446.) e *Menor* (Obras Seleccionadas, v.7, p. 447-70). Também suas prédicas são um testemunho cabal de sua convicção com respeito ao preparo do povo para a vida cristã em sua multiforme dimensão missionária. Destacamos, a título de sugestão, os sermões sobre as Epístolas, que podem ser encontrados no compilado editado por John Nicholas Lenker, *Sermons of Martin Luther*, v.8. A ênfase que distingue a perspectiva luterana do preparo do povo, entretanto, é o direcionamento para que esta missão ocorra principalmente nas vocações (*Dienstes*) de cada cristão na vida diária. Nesse sentido, não será um “equipar dos santos” para um tipo de ativismo

salvaguardada no escrito pois, claramente, a título de exemplo, o dom do perdão dos pecados e a necessidade da fé e do preparo adequado para a participação do sacramento serão explicitados. Mas se quisermos detectar nesta minúcia um sinal de priorização, podemos reconhecer que o documento começa ligando a ceia ao povo e defender que Lutero tenha sido intencional em abri-lo desta maneira. É interessante também que a Ceia seja dada não apenas para a preservação deste povo, mas para o seu preparo. Ao que parece, não é a perspectiva da mera autoconservação dos crentes que inquieta inicialmente Lutero, quando começa a esclarecer sua visão da Santa Ceia, mas a formação e o desenvolvimento deles enquanto família cristã.⁶⁴⁹ A palavra *preparo* é significativa para a compreensão deste matiz. Ela carrega a ideia da qualificação para uma finalidade específica. Lutero parece pensar na Ceia não apenas como o alimento que irá nutrir o indivíduo em suas necessidades espirituais básicas, mas também, ou melhor, em primeiro lugar, como o meio de habilitar e instruir à comunidade para o cumprimento de sua vocação. A assembleia comungante é convidada a receber ambos os proventos: alimento e consolo, por um lado, mas também a necessária instrumentalização para a missão que está diante de si. Além de berço missionário, a Eucaristia ganha esta dimensão de meio modelador para a missão.

Tal missão do povo é brevemente antecipada da seguinte forma: “tornar-se agradável, querido e unanimemente interligado pelo amor”. A dimensão missionária da Santa Ceia se faz exibida nestas qualificações. A expressão “unanimemente interligado

eclesiástico, ou para uma *performance* missionária ocasional, ou ainda para um tipo de instituição laical especial que rivalize com o Ofício do Ministério Pastoral, mas uma formação contínua que visa a vivência da fé e o testemunho do Evangelho nos espaços e conjunturas onde os indivíduos já estão inseridos. Escreve o teólogo luterano Jack Fortin: “Congregações vitais serão aquelas que colocam uma alta prioridade na capacitação de seus membros para o movimento que vai do domingo para a segunda-feira e na emancipação deles para interagir com as pessoas no mundo. A dialética da Reforma entre as duas doutrinas (justificação e vocação) é realizada na prática nas congregações quando nos reunimos como comunidades de fé e então somos enviados ao mundo para viver nossos chamados. Erroneamente temos concentrado no chamado do indivíduo para a congregação ao invés de inspirar as pessoas a enxergar que Deus os chamou para ministrar nas várias comunidades nas quais ele vive; temos enfatizado a presença de Deus apenas no culto ao invés de, também, despertar e habilitar o povo para perceber Deus trabalhando nos seus cotidianos. Quando enfocamos no trabalho interno da congregação ao invés de nas pessoas, nós competimos pelo tempo, energia e dinheiro dos membros. Mas se a igreja equipa seu povo para a obra de Deus, de levar a sua ética para o mundo, e para investir suas vidas de fé naqueles lugares, o poder do povo de Deus é liberado. Pobreza, por exemplo, nunca será derrotada dentro de nossas congregações, mas pode ser nas salas de reuniões de nossa comunidade, na medida em que o povo vive sua fé no mundo. Uma vida centrada em Jesus Cristo fornece a identidade e o lugar para se posicionar e agir num mundo caótico e compartimentado. FORTIN, J., *The Centered Life Initiative: Equipping the Saints*, p. 367. Para outros aprofundamentos e contrapontos: BIERMANN, Joel. A Theological Foundation for Stewardship. *Concordia Journal*, v.46, n.2, Spring 2020, p.21-36; PETER, David. The Pastor as the chief steward: Stewardship in the Congregation. *Concordia Journal*, v.46, n.2, Spring 2020, p.37-52..

⁶⁴⁹ Lutero já havia manifestado no Sermão de 1519 sua preocupação com a estagnação da fé e do amor na vida cristã dos comungantes.

pelo amor” é densa e não deixa dúvidas deste fato. O povo não deve existir no modo fragmentado ou na apatia da caridade, mas permanecer simbioticamente vinculado uns com os outros através do dom mais perfeito entre as virtudes cristãs. Isso só será possível na medida em que exercícios e posturas concretos e específicos característicos do múnus decorrente da Eucaristia sejam colocados em ação. Não se alcança aliança nem se ama sem estar em missão. Outrossim, também os adjetivos “agradável” e “querido” aos olhos de Deus pressupõem um movimento missionário, um compromisso sacrificial para com o bem do próximo. É verdade, e Lutero sabe bem disso, inclusive tocando neste íterim no texto, que não se conquista o afeto ou o deleite de Deus por méritos próprios, mas que tais posições *coram Deo* são exclusivamente dons de sua graça.⁶⁵⁰ Não se deve imaginar que quaisquer agradabilidade e benquerença possam ser obtidos sem o ajuste da identidade recebido no novo nascimento através da dádiva batismal, apenas por meio de algum tipo de ativismo ético-missionário. Mas a dádiva batismal que converte o ser o envia imediatamente para ser um embaixador do evangelho que o resgatou *coram hominibus*.⁶⁵¹ Nesse sentido, poderíamos afirmar que não se chega a ser agradável a Deus através do envolvimento na sua missão. Porém, uma vez tornado agradável e querido, não se continua neste estado de graça

⁶⁵⁰ “Para que o ser humano lide com Deus e dele receba algo, é necessário que não seja o ser humano quem principie e deite a primeira pedra; antes, Deus somente, sem qualquer solicitação e desejo do ser humano, tem que antecipar-se e fazer-lhe uma promessa. Esta palavra de Deus é o primeiro, o fundamento, a rocha, sobre a qual são edificadas, posteriormente, todas as obras, palavras e pensamento do ser humano. [...] Desse modo, não é possível que um ser humano, por sua razão ou capacidade, possa subir ao céu com obras e antecipar-se a Deus, movendo-o a ser misericordioso. Deus é quem tem que se antecipar em palavras, as quais o ser humano então agarra e mantém com uma fé reta e firme”. LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.257,

⁶⁵¹ A utilização dos conceitos *coram Deo* e *coram hominibus* se faz muito útil para compreender a teologia de Lutero neste ponto. Elucida-nos o teólogo Robert Kolb: “Com esses conceitos Lutero diferencia a relação do ser humano com outros seres humanos (*coram hominibus*) da relação com Deus (*coram Deo*). A diferenciação desempenhou certo papel tanto na compreensão que Lutero tinha do ser humano (em conexão com a doutrina das ‘duas espécies de justiça’) quanto na determinação dos dois âmbitos em que vive o ser humano (dois reinos ou então dois regimentos). Na relação com Deus, os seres humanos são ‘passivamente’ justos da perspectiva de Deus (*coram Deo*), isto é, são justos em razão de uma justiça que vem de fora, baseada exclusiva e incondicionalmente no amor de Deus por eles (*iustitia aliena* [justiça alheia] / *iustitia passiva* [justiça passiva]). Nesse sentido, Deus age presenteando o ser humano com uma nova vida como criatura renascida, e isso por meio da palavra do perdão que, *coram Deo*, confere uma nova identidade. Essa justiça se comprova na fé ou então na confiança dos seres humanos e em sua dependência de Deus. [...] Na relação com outros seres humanos e com a criação de Deus, o que torna o ser humano justo é o amor, isto é, o cumprimento dos deveres humanos que sirvam ao próximo (*iustitia própria* [justiça própria] / *iustitia activa* [justiça ativa]). Essa justiça se comprova em atos que cumprem o plano de Deus com os seres humanos. Também a definição de Lutero para os dois regimentos que, segundo o projeto de Deus, constituem a moldura da vida humana (na qual o reino de Deus e o reino de Satanás combatem), faz a distinção entre a vida *coram Deo* e a vida *coram hominibus*. *Coram Deo*, o ser humano recebe a justiça como dádiva (*iustitia passiva*) e age confiando em Deus, louvando-o e orando a ele. *Coram hominibus*, a justiça passiva concedida pelo Espírito Santo move o crente a servir o próximo ativamente por meio de obras de amor”. KOLB, R., *Coram hominibus / coram Deo*, p.252-253.

propositadamente negligenciando o chamado proclamatório.⁶⁵²

Ainda nesta citação inicial, poderíamos trabalhar com a ideia de que Cristo instituiu a Ceia como a única “lei ou maneira” para todo o seu povo. É sabido que a ênfase luterana sobre a Ceia não está em sua personalidade normativa, mas na sua personalidade evangélica. Neste mesmo *Sermão*, Lutero vai defender que a Ceia é essencialmente *testamentum* e *beneficium*.⁶⁵³ No entanto, chama a atenção como ele aborda as duas dimensões concomitantemente. A Ceia é Lei e Evangelho, dom e tarefa, alimento e preparo. Antes de deflagrar sua natureza dadivosa, Lutero escreve que a Santa Missa é “lei” para os cristãos, destinada a ser “exercitada”.⁶⁵⁴ Onde isso ocorrer, ali há verdadeiro culto divino. Lutero trabalha com esse pensamento para contrapor o modo como a Eucaristia vinha sendo compreendida e praticada à época, desassociada do significado e da forma dados por Cristo. Há um elemento de volta às fontes e abandono dos acréscimos posteriores que Lutero defenderá, igualmente, em sua introdução.⁶⁵⁵ Menos pompa e ostentação, mais simplicidade e ação de graças,⁶⁵⁶

⁶⁵² Lutero destacou que um cristão não somente tem o direito, mas o dever de ensinar a palavra de Deus; e se ele falha em fazê-lo, ele coloca em risco sua própria salvação: “Tendo eles [os cristãos] a palavra de Deus e por ele [Deus] são ungidos, têm o dever de confessar, ensinar e difundir-la, como diz Paulo: ‘Nós, entretanto, temos o mesmo espírito da fé, por isso também falamos’ (2 Coríntios 4,13), e o profeta no Salmo 116: ‘eu cri, por isso é que falo’ (v.10), e no Salmo 51 ele diz de todos os cristãos: ‘Ensinarei aos transgressores os teus caminhos, e os pecadores se converterão a ti.’ (v.13). Portanto certifica-se aqui mais uma vez que um cristão não só tem o direito e a autoridade para ensinar a palavra de Deus, mas que ele tem o dever de fazê-lo, sob pena de perder sua alma e cair na desgraça de Deus”. LUTERO, M., *Fundamento e motivação da Escritura para o direito e a autoridade de uma assembleia ou comunidade cristã vulgar sobre toda doutrina, chamar, nomear e demitir professores*, p.197-198.

⁶⁵³ “Onde caem ou ficam para trás a fé e a palavra ou promessa de Deus, aí surgem em seu lugar obras e falsa temeridade em relação a elas, pois onde não há promessa de Deus não há fé, onde não há fé cada um se atreve a melhorar com obras e a tornar Deus propício. [...] Penso, porém, que se compreendemos corretamente o precedente, [a saber] que a missa nada mais é que um testamento e sacramento, no qual Deus se compromete conosco e concede graça e misericórdia, não é cabível que a transformemos em obra ou mérito, pois um testamento não é *beneficium acceptum, sed datum*, não toma benefício de nós, mas traz-nos benefício. Quem já ouviu dizer que quem recebe um testamento faz uma boa obra? O que acontece é que ele recebe um benefício. Assim também na missa nós nada damos a Cristo, apenas recebemos dele; [...] Assim como no Batismo, onde também há um testamento e sacramento divino, ninguém dá algo ou faz um benefício a Deus, mas recebe algo, assim também em todos os outros sacramentos, inclusive na pregação. Pois assim como um sacramento não pode ser uma boa obra meritória, da mesma forma também nenhum outro o pode ser, pois todos são da mesma espécie, e a natureza do sacramento ou testamento é tal que não é uma obra, mas somente um exercício da fé”. LUTERO, M., *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.263-264.

⁶⁵⁴ LUTERO, M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.256.

⁶⁵⁵ “Quanto mais próximas, pois, nossas missas estiverem da primeira missa de Cristo, tanto melhores sem dúvida serão, e quanto mais distantes dela, tanto mais perigosas. Por isso mesmo não podemos nos gloriar contra os russos ou gregos, dizendo que somos os únicos a celebrar a missa corretamente, tão pouco quanto um sacerdote que veste casula vermelha pode se gloriar contra aquele que veste casula branca ou preta. Todo acréscimo e diferença exterior pode, certamente, criar seitas e desunião em virtude de tal dessemelhança; as missas, no entanto, jamais melhorará. Conquanto eu não queira nem possa eliminar ou condenar tais acréscimos todos, ainda assim, considerando que tais práticas pomposas são perigosas, é necessário que não nos deixemos desviar da singela instituição de Cristo e do uso correto da missa. Certamente a maior e mais útil arte é saber o que pertence original e realmente à missa e o que é

escreve ele.

A seguir, de relance, Lutero toca em uma novidade que está intimamente conectada com a missionariedade eucarística: a participação do Espírito Santo no processo. Apesar da pneumatologia ser abreviada neste documento, há que se perceber que ela, ao menos, aparece. No primeiro texto, o *Sermão* de 1519, não se encontram vestígios do Espírito Santo. Provavelmente foi relegado à categoria de um elemento subentendido.⁶⁵⁷ Ainda assim, poder-se-ia argumentar que houve uma lacuna indesculpável para a elaboração de uma teologia integral da missão eucarística. A cristocentricidade pode trazer consigo esse perigo, a saber, o do obscurecimento da teologia trinitária ou pneumatológica, dando à luz a uma compreensão trôpega e reducionista, que falhará em fecundar todo o potencial sacramental. Especialmente, quiçá, seja a dimensão missionária e vivencial a que mais sofre com uma pneumatologia escassa ou latente. Não existe possibilidade de frutificar horizontalmente a partir da comunhão com o corpo e o sangue de Cristo sem a atuação do Espírito Santo. O comungante missionário vive na dependência dEle. Neste *Sermão*, essa afirmação não chega a ser feita. Com algum esforço e conhecimento do pensamento de Lutero acerca do Espírito Santo,⁶⁵⁸ ela pode, no máximo, ser inferida. Primeiramente, no início do

acréscimo e alheio. Onde não se sabe distinguir inteligentemente, os olhos e o coração podem ser facilmente desencaminhados por tais resplandecências a uma falsa interpretação e ilusão, de modo que se pense ser missa aquilo que foi inventado por seres humanos e jamais se fique sabendo o que é uma missa, bem se falando de receber o fruto dela". LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.256.

⁶⁵⁶ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.256.

⁶⁵⁷ Argumentaríamos nesse sentido porque, a título de exemplo, toda a compreensão da doutrina da Comunhão dos Santos, chave para entender a missionariedade eucarística no *Sermão* de 1519, está relacionada diretamente, para Lutero à pessoa e obra do Espírito Santo.

⁶⁵⁸ "A concepção de Lutero a respeito da essência e atuação do Espírito Santo é comumente reconstituída – e com razão – com base em sua confissão de 1528 (WA, v.26, p.499-509 [OSeI, v.4, p.367-375]), cuja estrutura básica está em consonância com sua interpretação do Credo Apostólico nos catecismos (BSLK, p.646-662, especialmente p.660 [LC, p.447-457, especialmente p.456]). Aí a unidade econômico salvífica da tríplice autodoação de Deus é exposta em sua diferencialidade interna de tal modo que a autodoação de Deus como Criador (no conjunto da criação, isto é, no conjunto da 'natureza' do real determinado realizado pela e na vontade e atuação criativa de Deus) e sua autodoação como Redentor (em Cristo, o Logos encarnado do Criador) são expressas como pressupostos de sua autodoação como Consumador (no dom do Espírito Santo), e, com isso, esta última é expressa justamente como o atingimento consumado do objetivo da totalidade da autodoação de Deus (Prenter, Ebling, Herms). [...] A essência unitária do Espírito Santo, que se reflete de modo distinto em todas as etapas da economia da salvação, é de que ele é o Espírito criador, o *Spiritus creator*, em duplo sentido: como Espírito próprio do próprio Criador, que como tal também se manifesta de modo específico na atuação e obra do Criador. A preleção sobre Gênesis oferece as afirmações básicas decisivas: o Espírito Santo é o momento na essência trinitária da onipotência criadora por força do qual esta última: a) está presente para si mesma em sua expressão criadora (em sua palavra e obra criativa); b) se compraz de maneira original e eterna na bondade de sua expressão e obra criadora e, por conseguinte, c) em e por força desse prazer original e eterno em sua palavra e obra, faz com esta última seja continuada, tenha duração, seja levada e conservada rumo à sua consumação. [...] O Espírito Santo é o prazer-se de Deus em suas obras, pelo qual se dá, se mantém e se consuma a essas sua própria duração criada, isto é, sua própria vida. O que é criado é conservado e

texto, Lutero escreve a respeito do Espírito Santo que “é dado ao ser humano”.⁶⁵⁹ Além desta perspectiva de “dádiva”, nada mais de específico e explícito é dito no contexto sobre sua Pessoa e obra, nem com respeito a fé num espectro geral, nem com respeito a Ceia, num espectro particular. Situação semelhante ocorre mais ao final de seu texto, quando o Espírito Santo é citado superficialmente ao dizer que a Ceia e a reunião física do povo de Deus onde ocorre o estímulo mútuo, o exemplo, a oração e o louvor é uma grande vantagem tendo em vista que o povo de Deus ainda viva na carne e não seja ainda perfeito, plenamente capacitado para ser governado exclusivamente no Espírito.⁶⁶⁰ Novamente não aparecem sinais de uma pneumatologia categórica que possa ser convincentemente aplicada à missionariedade eucarística.

Na sequência, Lutero passa a examinar as palavras da instituição que, como ficou demonstrado no capítulo anterior, tornou-se a base de sua compreensão do sacramento. A linha de raciocínio segue o conceito da Ceia como um *testamento*, que “não é qualquer voto, mas a última e irrevogável vontade daquele que vai morrer, para que deixe seus bens destinados e dispostos a quem ele quer distribuir”.⁶⁶¹ O tesouro que será deixado por Cristo para os seus é o perdão dos pecados e a vida eterna, diz Lutero. Boa parte do arrazoado de Lutero tratará desta ideia soteriológica central. No entanto, a missionariedade eucarística também será contemplada nas *verba testamenti*, e isso é extremamente significativo para uma defesa da missionariedade eucarística na teologia de Lutero, uma vez que para ele “tudo depende das palavras desse sacramento, proferidas por Cristo”.⁶⁶² Lutero percebe a perspectiva missionária especificamente no conceito do *memorial*. A ordem de realizarmos a Eucaristia como comemoração da obra de Cristo é interpretada em viés missionário. Lutero entende o “memorial” como uma ação sacramental que beneficia o comungante, tanto em sua relação vertical com Deus

consumado ‘no’ Espírito de Deus e ‘por meio’ dele, ou seja, precisamente ‘no’ comprazer-se de Deus e ‘por meio’ dele. Isso significa que ‘tudo’ que é criado existe, é mantido e é consumado no Espírito Santo e por meio dele. Para o ‘ser humano’, porém, isso significa, ainda, que, como criatura criada como imagem de Deus, ele não só existe e não é só conservado pelo Espírito Santo, mas deve, ele mesmo, ter parte no Espírito Santo. Deve, em primeiro lugar – como Deus –, estar presente para si mesmo em sua expressão e atuação (WA, v.39/I, p.175, 9-22; 176, 14-15 [OSel, v.3, p.194-195]; WA, v.42, p.41,36-51, 12; especialmente 50, 7-9 [OSel, v.12, p.96-108, especialmente 107]) e – este é o ápice da intenção de Deus, por força da qual ela é intenção ‘salvífica’ – deve, em segundo lugar, ter parte, ele mesmo, no comprazer-se divino na obra de Deus, deve ter parte no desfrute ‘divino’ do que é criado, no comprazer-se ‘divino’ no que é criado (portanto também em sua própria condição de criatura e ‘não’ divindade); deve ver a criação na bondade em que Deus a vê (WA, v.14, p.101,27-29;v.24, p.39,21-33, 59,16-21 [OSel, v.9, p.484 e 512-513]), deve vê-la ‘em Deus’ (WA, v.18, p.605, 8-14). HERMS, E., *Espírito Santo*, p.423-424.

⁶⁵⁹ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.257.

⁶⁶⁰ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.271.

⁶⁶¹ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.258.

⁶⁶² LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.261.

(*coram Deo*), como também em suas relações horizontais (*coram hominibus*).⁶⁶³ Não é Cristo quem precisa, somos nós os que precisamos e temos necessidade, quando o rememoramos.⁶⁶⁴ Através do memorial somos “fortalecidos na fé, fortificados na esperança e aquecidos no amor”. Salta aos olhos a mística da ardente caridade que referimos no texto anterior. É notável que Lutero siga fazendo uso da expressão, apesar de não aproveitá-la tanto como no *Sermão* de 1519. Além do amor aquecido, Lutero também trabalha com o aprimoramento das outras duas clássicas virtudes cristãs dentro da categoria do memorial: ocorre o fortalecimento da fé e a fortificação da esperança. Sobre o fortalecimento da fé, já vimos como Lutero a relaciona diretamente com a prática do amor, que é, em essência, a missionariedade eucarística. A novidade seria conjugar esta missionariedade com a virtude da esperança,⁶⁶⁵ que também é abastecida

⁶⁶³ Já havíamos antecipado, na seção que analisamos o primeiro escrito de Lutero no debate com os sacramentários (*Contra os Profetas Celestiais sobre as Imagens e os Sacramentos* [1524-1525]), quando se envolveu especialmente com a teologia de Andreas Karlstadt, como Lutero faria uso deste raciocínio que percebe no memorial uma forte perspectiva missionária. Conforme citado anteriormente: “Ademais, este espírito insensato é tão ignorante em quanto a Escritura que entende a palavra ‘memória’, na passagem onde Cristo diz: ‘fazei isto em memória de mim’, somente como recordação de alguém, no sentido como os sofistas se referem aos pensamentos interiores do coração. Pois este espírito tem que introduzir-se e converter em algo espiritualmente interno o que Deus quer que seja externo. Não tem jeito. Mais ainda é pior e mais insensato que atribua a tal recordação o poder de justificar, como a fé. [...] Entretanto, tu deves saber e sustentar que esta recordação de Cristo é uma recordação externa como quando se fala de recordar a alguém. Assim se fala dela a Escritura. [...] Portanto, Cristo, ao pronunciar as palavras: ‘fazei isto em memória de mim’ quer dizer o mesmo que Paulo com o ‘anunciais a morte do Senhor’. Cristo deseja que preguemos dele quando desfrutamos do sacramento, e que proclamemos o evangelho para fortalecer a fé. Não devemos estar sentados julgando com os pensamentos em nossos corações, convertendo tão recordação em boa obra, como imagina o doutor Karlstadt”. LUTERO, M., *Contra los profetas celestiales acerca de las imágenes y los sacramentos*, p.352.

⁶⁶⁴ LUTERO, M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.261

⁶⁶⁵ “A escatologia de Lutero, a doutrina das coisas últimas, enquanto dimensão de toda a sua teologia, caracteriza-se por ser marcada pelo ser trinitário de Deus, na forma de vida, movimento, amor e comunicação (evento da palavra); ela é o escático, aquilo que determina em última instância. Nos diversos estágios da teologia de Lutero, o ser de Deus pode ser definido como um movimento entre Pai e o Filho, como a palavra (WA, v.1, p.26,39s: *Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre* [Que Deus Pai produz em si sua Palavra para si]); WA, v.1, p.27,23: *motus est ipsa essentia Dei* [o movimento é a essência do próprio Deus] ou como o eterno evento de comunicação (cf. WA, v.46, p.60-4-6). [...] Esse evento escático de comunicação determina todos os âmbitos da teologia de Lutero”. MÜHLING, M., *Escatologia*, p.400. Especificamente sobre a dimensão da esperança como categoria escatológica, tal qual fora citada no *Sermão*, escreve Mühling: “O ser humano justificado sob a contestabilidade é *simul iustus (in spe) et peccator (in re)* [ao mesmo tempo justo (na esperança) e pecador (de fato)] (cf. WA, v.56, p.269,30 [OSel, v.8, p.274]). Essa contraposição não deve ser entendida erroneamente no sentido de uma doutrina da justificação ‘puramente’ imputadora nem no sentido de uma realidade ôntica do ser-pecador em confronto com uma realidade do ser-santificado pura e simplesmente especulativa e futura. Pelo contrário, a partir do ser escático do ser humano fica evidente que justamente o ser *in spe* [na esperança] do ser humano é ser propriamente dito. A esperança cristã não significa uma expectativa de vida melhor futura aqui ou no além, seja para a pessoa individual criada, seja para o curso da história, mas refere-se à comunicação direta. É por isso que Lutero consegue ver o dia do juízo final como objeto de esperança. Dada que essa esperança é condicionada pela proclamação verbal e sacramental da palavra (*verbum externum*), assim como pela apreensão de Cristo na fé no sentido de *fidúcia* (confiança), a qual é o efeito do agir comunicativo-escático do Espírito de Deus, segue-se que: a) como fé no sentido de *fidúcia* implica amor, ela também implica esperança. Desse modo, o próprio ato da esperança é tão real quanto seu objeto

na participação da Ceia. No texto, Lutero não amplia sua escatologia, mas a menção permite que se abra esta aba fecunda de diálogo.⁶⁶⁶

Uma ampliação da missionariedade eucarística identificada no conceito memorial das palavras da instituição da Ceia será providenciada por Lutero mais adiante, neste *Sermão sobre o Novo Testamento*. Trata-se de uma seção importante para nossa pesquisa, pois coloca a dimensão missionária da Ceia como parte inclusa de uma proposta sistemática do sacramento, a primeira delineada por Lutero. “Vejam, agora, quantas partes há nesse testamento ou missa”,⁶⁶⁷ ele escreve, para então citar testador, testamento, herdeiros, selo e bens, que são as cinco primeiras partes identificadas por Lutero e apresentadas programaticamente. O último item é o que toca na missionariedade eucarística:

Em sexto lugar, o compromisso, a memória ou celebração que devemos a Cristo, isto é, que anunciemos, ouçamos e contemplemos este seu amor e misericórdia, com o que nos estimulamos e preservamos para o amor e esperança nele, como São Paulo explica em 1 Co 11.26: “Todas as vezes que comerem esse pão e beberem esse cálice, vocês devem anunciar a morte de Cristo.” Assim também faz um testador secular, que lega algo a seus herdeiros, para deixar atrás de si um bom nome, estima e memória, para não ser esquecido.⁶⁶⁸

peçoal; b) em razão do objeto da esperança e da fé ser idêntico, a saber, Cristo, a esperança sempre inclui sua cruz e é *spe in contrario* [esperança em seu contrário]. Em consequência, a vida da pessoa justificada sempre é vida ‘contestada’”. (p.402-403). E ainda sobre a esperança em Lutero: BUSSIE, Jacqueline A. A Esperança de Lutero para o Mundo: Discurso cristão responsável hoje. In: HELMER, Christine (ed.) *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p.131-148.

⁶⁶⁶ Dois teólogos que nos ajudam a pensar a escatologia de Lutero munindo sua missionariedade eucarística são Romeu Martini e W. Hüffmeier. “Ao acolher as pessoas na Eucaristia, não se deve menosprezar a força da dimensão escatológica desse acontecimento. [...] Toda vez que celebra a ceia do Senhor, a comunidade anuncia a morte do Senhor ‘até que Ele venha’ (1 Co.11.26). Isto é a ‘experiência proléptica’ (= antecipadora) do reino de Deus. E essa *experiência antecipadora* permite que o reino de Deus seja experimentado *já agora*, embora sua plenitude permaneça sendo realidade futura.[...] O reino de Deus irrompeu. Portanto, *já agora* existem sinais bem claros dele. E isto pode ser vivenciado na Eucaristia. Mesmo não sendo a ceia plena dos redimidos por Deus, a Eucaristia torna-se seu antegosto como dádiva para o tempo da Igreja que se situa entre a ressurreição e a parúsia”. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.306-307. Sobre as consequências que a “experiência proléptica” traz para a Ceia do Senhor: “Nesta festa da memória do passado de Cristo e da antecipação de sua parúsia (1 Co 11.26), realiza-se o presente como lugar, onde se pode viver sem pressão do passado e sem medo diante do futuro. [...] Neste sentido, a ceia também deixa atrás a morte (cf. Jo 6.51 e Inácio de Antioquia Ef.20.1). O presente perde seu caráter de ser somente momento de passagem do passado para o futuro e torna-se espaço de vida. Pois o homem na ceia do Senhor, olha para trás agradecido e está cheio de expectativa para frente”. HÜFFMEIER, W., *Agradecer como tomar. Considerações sobre a Santa Ceia como Eucaristia*, p.147. “Mesm que a comunidade eucarística deva ter consciência de ser comunidade ‘viatorum’, que está à caminho, que ainda não está na perfeição, ela não só antevê, mas também experimenta, vivencia sinais do Reino. Na ceia do Senhor, a comunidade convive, mesmo que provisoriamente, com a alegria, a comunhão, o sentimento de pertença, a proximidade e a ajuda de Deus. [...] E essa convivência mexe, transforma, sensibiliza, impulsiona”. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.307. Trabalhamos com essa frutífera relação entre escatologia e missionariedade em nossa dissertação de mestrado, orientada pelo prof. Dr. Cesar Kuzma, em 2018, na PUC-Rio: *(A tensão escatológica ‘já e ainda não’ em Oscar Cullmann: Possibilidades e Implicações para a Missão da Igreja)*.

⁶⁶⁷ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.260.

⁶⁶⁸ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.260.

Conforme antecipado, em termos de sua base escriturística – as palavras da instituição –, é particularmente no interior da ordem do Senhor “fazei isto em memória de mim” que Lutero vislumbra a tarefa missionária que emana da participação no Sacramento do Altar. Cita a Paulo, em 1 Coríntios, como sua inspiração. A celebração ou memorial traz consigo um chamado ao anúncio pascal de Cristo: “Isso é indicado pelo fato de o Senhor ter dito ao instituir a missa: ‘Vocês devem fazer isso para memorar-me’, como se quisesse dizer: ‘toda vez que celebrarem este sacramento e testamento, devem pregar a meu respeito’”.⁶⁶⁹ Do contemplar e ouvir do amor e da misericórdia, flui o envio ao compromisso de comunicação deste mesmo amor e misericórdia. Desta forma se completa a participação sacramental, que percorre o itinerário do receber ao distribuir, do ouvir ao transmitir. O testador, que é Cristo, quer que seu nome e sua memória – ambos intimamente ligados à sua obra – não sejam esquecidos, antes, pelo contrário, amplamente divulgados. Não lhe interessa quaisquer atividades memoriais que fiquem confinadas exclusivamente a acenos internos ou externos de lembrança do evento, por mais significativa que possa ser essa reminiscência para a espiritualidade individual e, mesmo, coletiva. Nem mesmo a importante *atualização* ou *presentificação*⁶⁷⁰ do sucedido no acontecimento fundante

⁶⁶⁹ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.271-272. Quando argumenta relacionando o memorial com a proclamação do Evangelho, Lutero chega ao ponto de identificar no evento comunicativo da Palavra, a razão de ser da própria celebração eucarística: “Contudo, o maior motivo para se celebrar fisicamente a missa é o amor à palavra de Deus, da qual ninguém pode prescindir e que deve ser diariamente exercitada e inculcada, não só pelo fato de que diariamente novos cristãos nascem, são batizados e educados, mas porque vivemos em meio ao mundo, carne e diabo, os quais não descansam de nos tentar e de nos impelir ao pecado. Contra eles a santa palavra é a defesa mais forte, razão pela qual também a designa de ‘espada espiritual’, poderosa contra todo pecado. Isso é indicado pelo fato de o Senhor ter dito ao instituir a missa: ‘Vocês devem fazer isso para memorar-me’, como se quisesse dizer: ‘toda vez que celebrarem este sacramento e testamento, devem pregar a meu respeito’. Como também S. Paulo em 1 Co.11.26: ‘Todas as vezes que comerem esse pão e beberem esse cálice, devem pregar e anunciar a morte do Senhor, até que ele venha’; e Sl 101 [102], 21s.: ‘Eles anunciarão em Sião a honra de Deus, e o seu louvor em Jerusalém, toda vez que se reunirem os reis (isto é, os bispos e governantes) e o povo para o culto a Deus’; Sl 110 [111].4s.: ‘Ele instituiu uma memória de suas maravilhas com o fato de haver dado alimento a todos os que o temem’. Nessas passagens vê-se que a missa foi instituída para pregar e louvar a Cristo, para engrandecer seu sofrimento e toda a sua graça e benefício, a fim de que sejamos movidos a amá-lo, esperar e crer nele, e também recebamos, com base nessas mesmas palavras ou pregação, um sinal físico, isto é, o sacramento, a fim de que, com isso, nossa fé, suprida e fortalecida com palavras e sinais divinos, torne-se forte contra pecado, sofrimento, morte e inferno e tudo o que é contra nós. E caso não houvesse havido necessidade de pregação, ele jamais teria instituído a missa. Para ele a palavra é mais importante que o sinal, pois a pregação nada mais deve ser que explicação das palavras de Cristo, quando diz e institui a missa: ‘Isto é o meu corpo, isto é o meu sangue’, etc. Que mais é todo o Evangelho do que uma explicação desse testamento? Cristo concentrou todo o Evangelho em um breve resumo com as palavras desse testamento ou sacramento. Pois o Evangelho nada mais é que um anúncio da graça divina e perdão de todos os pecados, dados a nós através do sofrimento de Cristo, como São Paulo comprova em Rm 10 e Cristo em Lc 24,46s.’”.

⁶⁷⁰ Para uma crítica teológica e filosófica sobre a presentificação litúrgica e eucarística na teologia

parece satisfazer Lutero para abarcar o significado pleno do gesto memorial. Ele pode passar pela recordação e atualização, mas deve chegar à disseminação. A renovação do envio missionário outorgado desde o batismo é realizada a cada eucaristia. Desta forma o amor e a esperança advindos de Cristo são preservados e estimulados. Em outro texto, de 1530, que será conhecido a seguir, Lutero expandirá esta relação entre a missionariedade eucarística e a teologia memorial sacramental de forma mais clara.

Ademais da novidade pneumatológica e anamnética relacionada com a missionariedade eucarística, outro tema inédito que pode ser ligado a ela é o conceito sacrificial do sacramento. Já discorreremos suficientemente sobre a compreensão de Lutero desta questão, que foi uma das mais polêmicas em seus debates, especialmente quando da intercorrência com a teologia católica. Sabemos da desconfiança e da crítica luterana ao que o reformador entendeu como um excesso do que seria a teologia e práxis adequada. Nesta oportunidade, é de valia apenas analisarmos a possível conexão do sacrifício com a missionariedade eucarística segundo sua teologia. Lutero escreve no *Sermão a respeito do Novo Testamento* que reconhece que a palavra “sacrifício” surgiu na missa em tempos muito antigos, alicerçado em costumes veterotestamentários, tendo permanecido até os seus dias na prática vigente da igreja. Ele a relacionou com Atos 4,35, citando o exemplo da primeira igreja quando “os cristãos juntavam comida, dinheiro e o necessário para viver, o que era distribuído ao lado da missa aos necessitados”.⁶⁷¹ Tais práticas de ofertas sacrificiais, ou seja, “o costume de coletar alimentos e dinheiros na missa”, foram perdidas com o tempo, “não restando mais do que um sinal do mesmo; ofertar um centavo no dia de Natal e especialmente na Páscoa, quando ainda se levam bolos, carne, ovos, etc. à igreja, pedindo que sejam bentos”.⁶⁷² No lugar de tais gestos ofertórios horizontais, Lutero cita criticamente a opção de terceirização adotada pela igreja de sua época, relegando a tarefa que deveria ser de todos os comungantes para alguns voluntários e instituições, que nem sempre realizavam o que se propunham.⁶⁷³ A ideia da criação de igrejas, fundações, conventos e

luterana: BUTAKOV, Pavel. The Eucharistic Conquest of Time. In: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, Vol. 34, n.3, July 2017, p.247–271.

⁶⁷¹ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.264-265.

⁶⁷² LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.266.

⁶⁷³ “Em lugar de tais ofertas e coletas foram erigidas fundações, igrejas, conventos e hospitais, alegando ser mantidas com a única finalidade de nelas e junto a elas ser dado aos necessitados de cada cidade tudo o de que necessitam, de modo que não restassem mais mendigos nem indigentes entre os cristãos, tendo todos da missa o suficiente para o corpo e para a alma. No entanto, tudo foi subvertido: assim como a missa não é apresentada às almas corretamente, sendo compreendida como um sacrifício, isto é, os bens

hospitais não seria um erro em si mesmo. A crítica de Lutero seria a alteração do propósito, tanto do ponto de vista teológico, quando o conceito sacrificial é reconfigurado, não significando mais a oportunidade dada a cada cristão de render graças a Deus servindo e abençoando o próximo, quanto do ponto de vista ético-prático, quando as instituições não repassam aos necessitados os bens que lhes são confiados.

Diante da “perda dos sacrifícios corporais”, que teriam sido realocados para as organizações eclesiais, de que forma a missionariedade eucarística poderia se manifestar em “sacrifício”, para Lutero? “Que haveremos de ofertar?”, pergunta o monge alemão, ao que ele mesmo responde:

A nós mesmos e tudo o que temos com oração aplicada, como quando dizemos: “seja feita a tua vontade assim na terra como no céu.” [Mt 6.10] Com isto nos devemos oferecer à vontade divina, a fim de que ele faça de nós o que quer segundo sua boa vontade divina, oferecendo-lhe ainda louvor e gratidão de todo o coração por sua inenarrável doce graça e misericórdia, que nos prometeu e concedeu nesse sacramento. E conquanto tal sacrifício também suceda e deve suceder fora da missa, pois não é parte necessária e integrante da missa, como dissemos, é mais precioso, conveniente, forte e também agradável quando se dá com o grupo e na assembleia, onde um estimula o outro para que chegue com vigor até Deus e se obtenha, sem qualquer dúvida, o que quer. Pois como Cristo prometeu que onde dois ou três estiverem reunidos em seu nome, aí estará no meio deles, e onde dois concordarem sobre a terra para pedirem algo, tudo o que pedirem acontecerá, quanto mais haveriam de obter o que pedem se toda uma cidade se reúne para louvar e pedir unanimemente! [...] Infelizmente, porém, não é assim que sucede, pois tudo está pervertido: o que é obra peculiar à missa, atribuímos a nós e queremos fazer mesmo; o que nós deveríamos fazer, julgamos ser de competência da missa.⁶⁷⁴

Primeiramente, Lutero parece pensar num tipo de sacrifício que conjuga a ação com a oração, no ensejo do lema beneditino *ora et labora*, em que se oferta a própria vida com todos os recursos que dela fazem parte em postura de prece, uma autodoação orante. O detalhe da unidade destes dois ofertórios, por assim dizer — o entregar-se impregnado na reza ou, dito inversamente, a oração que se traduz em obras de misericórdia —, é relevante quando pensamos em missionariedade eucarística, pois no paradoxo da associação dos dois ofícios, o comungante é tanto convidado a exercitar a perspectiva fiducial da fé quanto chamado a responsabilizar-se com o próximo a partir do amor. Um reducionismo proporcionado pela apropriação de apenas uma destas ações

das igrejas e conventos, jamais são sacrifícios, não sendo entregues aos necessitados, aos quais pertencem, com gratidão e louvor a Deus. É por isso também que Deus se encoleriza e permite que os bens da igreja e dos conventos levem a guerras, suntuosidade mundana e a tal abuso que nenhum outro bem é tão vil e perversamente usado e arruinado, o que também é justo e razoável, pois não serve à finalidade para a qual foram destinados, aos pobres, não sendo dignos de servir a não ser ao pecado e à desonra”. LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.266.

⁶⁷⁴ LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.267.

acaba promovendo uma oposição entre linhas de espiritualidades que poderiam conviver satisfatoriamente bem em justaposição, tornando a missionariedade limitada e simplista. Lutero não prevê isso neste *Sermão*. Escolhe não ter que optar por uma mística ativista ou quietista, mas entende que ambas podem e devem se movimentar sincronizada e integralmente. Para que isso ocorra, percebemos duas âncoras dando o sustentáculo à autoadoção orante na proposta de Lutero. Uma reside no próprio sacramento do Altar, que ao ser recebido e reconhecido em “sua inenarrável doce graça e misericórdia”, conforme nos foi prometido e concedido, natural e poderosamente gera “louvor e gratidão de todo o coração” no crente comungante. A participação consciente na Eucaristia é o acontecimento úbere no qual o Espírito atua para transformar perdão em gratidão, dádiva acolhida em oblação partilhada. A outra âncora se origina na petição “seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu”, da prece ensinada por Jesus, que possui conotações missionárias muito claras, conforme o próprio Lutero interpretou.⁶⁷⁵ Dois outros detalhes são significativos neste trecho do *Sermão a respeito da Santa Missa*, a saber, primeiro, como Lutero intencionalmente amplia o contexto desta ação sacrificial para “fora da missa”, novamente fazendo referência ao louvor e culto que ocorre na vida diária da assembleia participante da Ceia, após o envio, e, em segundo lugar, ao potencial comunitário do “ofertar aplicado em oração”: “é mais precioso, conveniente, forte e também agradável quando se dá com o grupo e na assembleia, onde um estimula o outro para que chegue com vigor até Deus e se obtenha, sem qualquer dúvida, o que quer”.⁶⁷⁶ Novamente, a perspectiva de comunidade recebe o protagonismo

⁶⁷⁵ Conhecemos a interpretação missionária de Lutero da petição “Seja feita a tua vontade” no seu *Catecismo Maior*: “[...] Portanto, se queremos ser cristãos, devemos estar bem preparados e cientes de que temos por inimigos o diabo, juntamente com todos os seus anjos, e o mundo, que nos infligem todo tipo de desgraças e pesares. Porque ali onde a palavra de Deus é pregada, aceita ou crida e produz fruto, aí também não há de faltar a amada e santa cruz. E ninguém pense que terá paz. Pelo contrário, deverá sacrificar o que ele tiver na terra: bens, honra, casa e lar, mulher e filhos, corpo e vida. Agora, isso dói à nossa carne e à velha natureza, pois a palavra de ordem é perseverar e sofrer com paciência seja qual for a agressão, e abandonar o que nos está sendo subtraído. Por isso, esta petição é tão necessária quanto as demais, e temos motivos para pedir sem cessar: ‘Querido Pai, seja feita a tua vontade, não a vontade do diabo e de nossos inimigos, nem de nada daquilo que quer perseguir e suprimir a tua santa palavra ou quer impedir o teu reino. E concede que suportemos com paciência e vençamos tudo o que tivermos de sofrer em razão disso, para que nossa pobre carne não venha a ceder nem apostatar, por debilidade ou indolência’”. LUTERO, M., *Catecismo Maior*, p.483.

⁶⁷⁶ LUTERO, M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.267. Além do aproveitamento das promessas feitas por Jesus no Evangelho de Mateus, segundo as quais “onde dois ou três estivessem reunidos em seu nome, aí estaria Ele no meio deles” e “onde dois concordassem sobre a terra para pedirem algo, isso lhes seria concedido”, Lutero também vê na reunião física dos cristãos, a vantagem do estímulo pelo exemplo: “Além disso, há a vantagem: visto ainda vivermos na carne e não sermos todos tão perfeitos para nos governarmos no Espírito, temos necessidade de nos reunirmos fisicamente, de nos incentivarmos mutuamente com exemplo, oração, louvor e gratidão em relação tal fé, como afirmei acima, e de, através da visão física ou do recebimento do sacramento e

na teologia de Lutero.

Um último pensamento que merece ser extraído do *Sermão sobre o Novo Testamento*, novidade do escrito e de vital pertinência para a teologia da missionariedade eucarística de Lutero é a conexão que ele faz com a doutrina do sacerdócio geral dos cristãos. Ainda no contexto do raciocínio sobre o sacrifício, escreve:

Dessa maneira, no entanto, só poucos entendem a missa, pois são de opinião que somente o sacerdote sacrifica a missa diante de Deus, quando na realidade qualquer que recebe o sacramento pratica ou deveria praticar esse uso e compreensão, sim, todos aqueles que estão presentes na missa, mesmo que não recebam o sacramento fisicamente. Mais ainda, tal compreensão de sacrifício pode ser praticada por qualquer cristão, onde estiver, e a qualquer hora, como diz Paulo: ‘oferecemos por seu intermédio, sempre, o sacrifício de louvor’ [Hb 13,15] e Sl 109 [110].4. ‘Tu é sacerdote para sempre’. Se é sacerdote para sempre, é sacerdote em todas as horas e oferece sacrifício diante de Deus sem cessar. Nós, porém, não podemos ser sempre os mesmos, por isso foi instituída a missa, para que nós nos reunamos nela, fazendo conjuntamente tal sacrifício. [...] Esse ministério é denotado pelo sacerdote por meio dos gestos exteriores da missa. Todos somos, pois, igualmente sacerdotes espirituais diante de Deus. [...] Pois todos aqueles que têm a fé de que Cristo é um sacerdote em favor deles diante de Deus, no céu, deitando sobre ele, apresentando por intermédio dele sua oração, louvor, necessidade e a si mesmos, não duvidando que ele o faça e que se ofereça a si mesmo como sacrifício por eles, recebendo então corporal ou espiritualmente o sacramento e testamento, como um sinal de tudo isso, e não duvidando que aí todo o pecado está perdoado, que Deus se tornou pai misericordioso e preparou a vida eterna – vê, todos estes, onde quer que estejam, são verdadeiros sacerdotes e celebram em verdade corretamente a missa, obtendo com ela também o que buscam. Pois a fé tudo deve fazer. Somente ela é o ministério sacerdotal verdadeiro e não permite que ninguém mais o seja. Por isso todos os homens cristãos são sacerdotes e todas as mulheres são sacerdotisas, sejam jovens ou velhos, senhor ou servo, senhora ou serva, douto ou leigo.⁶⁷⁷

Até onde nos foi possível apurar, é apenas a segunda vez⁶⁷⁸ que Lutero se manifesta sobre este que se tornou um nevrálgico tópico em seu programa de reforma, o sacerdócio geral de todos os cristãos,⁶⁷⁹ doutrina que suscitou imensa repercussão⁶⁸⁰ e

testamento, sermos movidos a melhorar mais e mais esta mesma fé”. LUTERO. M., *Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.271.

⁶⁷⁷ LUTERO. M., *Um sermão sobre a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.268-269.

⁶⁷⁸ Segundo Timothy Wengert, o *Sermão* data de julho de 1520 e foi tão somente alguns dias antes (23 de junho de 1520) que Lutero expôs, por primeira vez, o assunto, no *Tratado à nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*. Wengert também fala de que o interesse de Lutero pode ser rastreado a partir de dezembro de 1519, numa carta deste a Espalatino. WENGERT, Timothy. *The Priesthood of All Believers and Other Pious Myths*.

⁶⁷⁹ “De acordo com o direito eclesiástico medieval, os sacerdotes, como parte do clero, eram diferenciados fundamentalmente dos leigos: os dois representavam dois *genera* diferentes (*Decretum Gratiani* [Decreto de Graciano], C.12 q. 1 c.7). A consagração fundava um novo estado indelével que capacitava para a administração dos sacramentos e também fundamentava o pertencimento dos clérigos a um sistema jurídico próprio. Na Idade Média tardia, todavia, essa ênfase na sacramentalidade exterior se confrontava com tendências de interiorização que também permitiam conceber o sacerdócio como pelo menos metaforicamente dissociado da consagração. Assim, João Tauler disse sobre pessoas misticamente motivadas: ‘Essa pessoa voltada para Deus é uma pessoa interior e deve ser sacerdote’ (*Die Predigten*

debate desde o seu [re]surgimento com a teologia da Reforma.⁶⁸¹ O tema foi melhor delineado e sistematizado no texto *À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*. Aqui, no entanto, em dois breves parágrafos, ele aparece em direta relação com a eucaristia, interessando-nos, por isso, especificamente nesta pesquisa. Diferenciando a vocação sacerdotal comum outorgada no batismo da vocação sacerdotal clerical, em termos de função, e não de posição hierárquica na espiritualidade cristã, Lutero confere ao mesmo tempo significativa honra e responsabilidade a cada comungante. Ele recebeu no batismo e tem renovado em cada eucaristia um comissionamento de embaixador da Trindade no mundo. Ele é partícipe protagonista da missão que Deus realiza na história, perfeitamente enviado, posicionado e autorizado, nas suas circunstâncias e múltiplas vocações para agir conectando Deus ao seu próximo e o seu próximo com Deus.⁶⁸² As ações sacerdotais estão aqui retratadas no louvor, na

Taulers aus der Engelberg und der Freuburger Handschrift sowie aus Schmidt Abschriften der ehemaligen Strasburger Handschriften [As prédicas de Tauler extraídas do manuscrito de Engelberg e de Friburgo, bem como das cópias feitas por Schmidt dos antigos manuscritos de Estrasburgo], ed. por F. Vetter, Berlin, 1910, p.164,34-165,1). Martin Lutero pôde partir desses desenvolvimentos quando explicou em seu *Escrito à nobreza*: ‘Pois quem saiu do Batismo pode gloriar-se de já estar ordenado sacerdote, bispo e papa [...]. Daí se segue que leigos, sacerdotes, bispos e, como dizem, espirituais e seculares no fundo verdadeiramente não têm qualquer diferença senão em função do cargo ou da ocupação, e não pelo seu estamento’ (WA, v.6, p.408,11-12,26-28 [OSel, v.2, p.283]). Por mais que Lutero podia, com isso, basear-se em convicções místicas, essa afirmação era para ele também consequência direta da doutrina da justificação. Ele evidenciou isso especialmente no *Escrito sobre a liberdade* (WA, v.7, p.28,6-30 [OSel, v.2, p.445]). LEPPIN, V., *Sacerdócio geral*, p.1010.

⁶⁸⁰ Timothy George a chamou de “a maior contribuição luterana para a eclesiologia”. GEORGE, Timothy *Theology of the Reformers*. Nashville: Broadman & Holman, 1988, p.95.

⁶⁸¹ Norman Nagel começa um artigo sobre este assunto com a seguinte pergunta: “Havia algum ‘sacerdócio de todos os crentes’ antes que houve Lutero? Foi ele quem o inventou ou o nomeou? Usou ele, de fato, a expressão?” (NAGEL, N., *Luther and the Priesthood of All Believers*, p.277-298). Sobre esse debate e suas implicações missionárias, verificar também: WENGERT, Timothy. *Priesthood, Pastors, Bishops: Public Ministry for the Reformation and Today*. Minneapolis: Fortress Press, 2008; WENGERT, Timothy. *The Priesthood of All Believers and Other Pious Myths. Institute of Liturgical Studies Occasional Papers*, paper 2, 2005. Disponível em: http://scholar.valpo.edu/ils_papers/2/; PREUS, Herman A. Luther on the Universal Priesthood and the Office of the Ministry. *Concordia Journal*, March 1979, p.55-62; LEHEMBAUER, Joel. The Priesthood of All Saints. *Missio Apostolica*, 9:1, (May 2001). p.4-17; BAUDLER, Kristian, *Martin Luther's Priesthood of All Believers In an Age of Modern Myth*, New York: Oxen Press, 2016; FISHER, Dom. Martin Luther's Theology of Universal Priesthood: A Historical, Contextual and Contemporary Analysis. Master Thesis. University of Cardiff, 2019; EASTWOOD, Cyril, *The Priesthood of All Believers: An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day*, London: Epworth Press, 1960.

⁶⁸² “Sacerdócio significa: ir à presença de Deus, orar pelos outros, interceder com e sacrificar-se a si mesmo a Deus e proclamar a palavra um ao outro. Lutero nunca compreendeu o sacerdócio de todos os crentes meramente no sentido ‘protestante’ da liberdade cristã, num relacionamento direto com Deus sem um intermediário humano. Antes ele enfatizou constantemente a autoridade evangélica dos cristãos de ir a Deus em favor dos irmãos e também do mundo [WA 10/3,309 indica que cristãos devem exercer sua função não somente um ao outro, mas também em relação ao ‘mundo’]. O sacerdócio universal não expressa individualismo religioso, mas exatamente o oposto, a realidade de uma congregação como comunhão. O indivíduo está diretamente diante de Deus, ele recebeu a autoridade de substituto. Sacerdócio significa ‘congregação’; e o sacerdócio é a forma interior da comunhão dos santos [Cf: GA 1,320 e especialmente a fraseologia na Tábua dos Deveres, p.VII, ‘O sacerdócio universal como condição para o estabelecimento de uma genuína comunidade na Igreja’]. Essa característica distingue os cristãos

oração, na necessidade e na doação de si mesmos. Sabemos, por outros textos, que Lutero admitia uma lista mais extensa.⁶⁸³ Importante na descrição luterana é perceber o

do resto da humanidade. Eles são uma geração de sacerdotes, um sacerdócio real [WA 2,606; LW 27,394]”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.332.

⁶⁸³ “Em seu livro *De instituendis ministris ecclesiae* (1523), Lutero enumera os sete direitos do sacerdócio universal: pregar a palavra de Deus, batizar, celebrar o sacramento do altar, administrar o ofício das chaves, orar pelos outros, sacrificar, julgar doutrina e distinguir os espíritos (WA 12,180ss; LW 40,21,232)”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.331-332, nota n.87. Althaus entende que duas destas tarefas merecem uma atenção especial, e aproveitamos sua ênfase para o enriquecimento da missionariedade eucarística: “Duas manifestações do sacerdócio precisam ser tratadas em particular: 1) a pregação da palavra de Deus; 2) a administração da absolvição e da disciplina. O sacerdócio universal de todos os crentes significa que eles têm o direito e o dever de confessar, ensinar e espalhar a palavra de Deus. Este é o mais alto sacerdócio [WA 12,318]. Lutero evidentemente limitou a pregação pública da palavra de Deus na igreja aqueles que foram chamados pela comunidade e permitia ao indivíduo, que não era chamado, pregar publicamente somente em território genuinamente missionário ou em tempos de turbulência, quando os professores chamados caíam em erro [WA 6,408; PE 2,68. WA 11,412; PE 4,80s.]. Fora dessas limitações, todos são chamados a proclamar a palavra de Deus um ao outro. A comunidade, como um todo, possui o poder e a ilimitada autoridade e dever para tal pregação. Quem crê, nem pode de forma diferente. ‘Cri, por isso falei’ [WA 10/3,234, 311. Cf.: WA 12,318. WA 45,540; LW 24,87]. Lutero não reconhece nenhuma comunidade que não deva ser uma comunidade proclamadora e nenhuma comunidade na qual todos não sejam chamados para ser testemunhas. Cada qual para ser o cura d’almas de seu irmão, com a consolação da palavra que ele necessita na sua tribulação [WA 40/3,342. WA 40/3,543; LW 13,111. Cf.: WA 49,139]. Uma forma especial de pregar a palavra de Deus para ensinar outros é anunciar-lhes o perdão dos pecados. Qual é a diferença entre dizer a alguém ‘Teus pecados estão perdoados e pregar o Evangelho’? Para Lutero, o maior bem que uma comunidade possui é que nela se encontra o perdão dos pecados. Em sua *Fórmula Breve* de 1520, ele segue a ordem do Terceiro Artigo do Credo Apostólico e passa imediatamente para a descrição do compartilhar os bens na comunidade, o perdão dos pecados. ‘Eu creio que o perdão dos pecados encontra-se na comunidade e não fora dela’ [WA 7,219; PE 2,373]. A comunidade inteira e cada um de seus membros têm recebido autoridade para proclamar e levar isso para casa aos irmãos do próprio Cristo (conforme Mt 16,19; 18.18) [Qualquer cristão pode dizer a ti: ‘Deus te perdoa os teus pecados, em nome, etc.’, e se tu aceitas essa palavra com fé, como dita por Deus a ti, então na mesma fé estás verdadeiramente absolvido. Essa autoridade, no entanto, para perdoar pecados, não é outra coisa do que aquilo que um sacerdote, sim, se necessário, cada cristão, diz a seu irmão, quando o vê aflito e angustiado por seus pecados. Ele pode dizer alegremente a ele: ‘Tem bom ânimo, filho, perdoados estão os teus pecados’ (Mt 9.2). E quem aceita isso e o crê como palavra de Deus, seus pecados estão verdadeiramente perdoados. WA 2,716,722; LW 35,12,21 (do ano de 1519). WA 10/3,215s.,394ss. Quem crê e é um cristão, este também tem Cristo, e tudo o que pertence a Cristo é seu; assim ele também tem o poder de perdoar pecados... isso significa que eu possuo a autoridade de Cristo... pois quem tem fé, também tem tudo o que pertence a Cristo; e se um cristão tem o poder de perdoar pecados, ele também tem o poder para fazer tudo que um sacerdote pode fazer (WA 10/3,394s). Esse ofício das chaves pertence a todos nós que somos cristãos (WA 12,183s.; LW 40,26s)]. ‘A igreja toda esta cheia de perdão dos pecados’ [WA 2,722; LW 35,21]. ‘Essa é a glória da comunidade’. Nós experimentamos isso na confissão e na absolvição privada ‘nas quais um confessa ao outro e falam ao coração o que o aflige e passam a ouvir dele palavras de conforto’ [Lutero não citou Tg 5.16 como poderíamos esperar dele. Ele interpretou essa passagem como o fez Erasmo — como referindo-se ao pedido de perdão por uma injustiça cometida contra o irmão]. Lutero rejeitou a lei eclesiástica que requeria a confissão. Isso não pode ser uma lei. Ela é dispensável para o Evangelho. Ela é, por isso, não requerida, antes ela é uma dádiva indispensável [Nunca permitirei que me tirem a confissão privada, e não quero abrir mão dela por nenhum tesouro desse mundo, pois eu sei que conforto e força ela me deu. Ninguém sabe o que ela pode fazer a não ser aquele que lutou muito e muitas vezes com o diabo. O diabo teria-me sufocado há muito se a confissão não me tivesse sustentado.] Ouvir confissão é um trabalho sacerdotal que eu posso pedir a cada cristão [Isso significa que posso ir a um bom amigo e dizer a ele: ‘Meu amigo, este é o meu problema e dificuldade que tenho com o pecado’. E ele deve ser livre para me dizer: ‘Teus pecados estão perdoados, vai na paz de Deus’. E tu deves crer com firmeza que teus pecados estão perdoados, como se o próprio Cristo fosse teu confessor - contanto que o faça em nome de Deus (WA 10/3,395). E assim, quando tua consciência te acusa, vai a uma boa pessoa, conta-lhe o teu problema, se ela te perdoa, aceita-o, ela não necessita a autorização do papa para tal (WA 10/3,398,35)]. Também quando me dirijo a um servo da palavra (pastor) — e Lutero via de regra pensa

papel de Cristo e da fé neste processo. O sacerdócio geral ou universal dos cristãos e os atos sacrificiais oferecidos a partir desta identidade batismal estão fundamentados no sacerdócio e sacrifício crísticos. Citando a Paulo, Lutero lembra que a missionariedade sacerdotal é levada a cabo “por intermédio” do Logos encarnado.⁶⁸⁴ Diretamente alinhado a esta validação divina, o papel da fé, que se agarra no sacrifício sacerdotal realizado por Cristo, é sublinhado: “a fé tudo deve fazer. Somente ela é o ministério sacerdotal verdadeiro e não permite que ninguém mais o seja”.⁶⁸⁵ Este componente é essencial, pois se trata de um sacrifício de louvor, de gestos imbuídos de reconhecimento e gratidão pelo fato de que “todo o pecado está perdoado, que Deus se tornou pai misericordioso e preparou a vida eterna”, realidades concretizadas no

em si —, peço essa caridade ao irmão. Lutero vê o sacerdote como irmão que, quando ouve a confissão, também compartilha o carregar o fardo do pecado [‘por outro, eu admoesto que ninguém faça confissão particular a um sacerdote por ser sacerdote, mas somente por ele ser um irmão em Cristo’ (WA 8,184). ‘Se peço a meu irmão por conselho e o diabo me engana nesse caminho ou nisso, não obstante, o amor fraterno começou, e isso me ajuda’ (WA 15,487). Nesse sermão, Lutero trata da confissão a um sacerdote. No entanto, ele fala simplesmente na ‘confissão a um irmão’ (WA 15,488). J. Kostlin destaca que Lutero ‘muito e deliberadas vezes fala do sacerdote como nosso próximo ou irmão’ (*Theology of Luther*, tr. Charles E. Hay, Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897, II, 529). ‘Lutero rejeitou a compreensão hierárquica do ofício sacerdotal como contrário ao Evangelho’.] Isso está sob a promessa dada em Mt 18.18 [Referindo-se à promessa de Jesus, Lutero disse: ‘Portanto, queremos, de forma livre e sempre de novo com boa consciência, proceder à base desta clara palavra e confessar, pedir conselho e suplicar um ao outro por ajuda e aconselhar-nos em qualquer coisa, o que nos preocupa em particular, seja pecado ou angústia e não duvidar dessa clara promessa de Deus’ (WA 8,184). Nestas e em outras passagens a confissão e a absolvição não são mencionadas simplesmente como atos isolados, mas como pertencentes juntas com o consolar e ajudar.]. ALTHAUS, P. *A Teologia de Martinho Lutero*, p.332-334.

⁶⁸⁴ “A igreja está fundada sobre o sacerdócio de Cristo. Sua estrutura interna e o sacerdócio dos cristãos de uns para com os outros (*füreinander*). O sacerdócio cristão flui do sacerdócio de Cristo. Como irmãos de Cristo, os cristãos recebem e repartem no ofício sacerdotal, a saber, pelo batismo, a regeneração e a unção do Espírito Santo [‘Pelo batismo, fomos ordenados sacerdotes’ (WA 6.407; PE 2,66). Nós somos todos sacerdotes enquanto somos cristãos (WA 6.564; LW 36,113). Aqui (Jo 16.26ss) ele coroou, ordenou e ungiu todos nós com o Espírito Santo, que todos nós somos sacerdotes de Cristo, exercemos o ofício de sacerdotes, comparecemos diante de Deus e intercedemos uns pelos outros. Assim todos nós podemos dizer: ‘Cristo veio a ser o sumo sacerdote e ele orou por mim e ganhou para mim fé e o Espírito; por essa razão, também sou um sacerdote e devo continuar a orar pelo povo do mundo, para que Deus também lhes dê fé’ (WA 10/2,309. Cf. WA 11.411; PE4,79s). ‘Visto ser ele um sacerdote e nós seus irmãos, todos os cristãos têm o poder e devem cumprir a ordem de pregar e ir a Deus com as intercessões uns pelos outros e sacrificar-nos a Deus’ (WA 12,308). Lutero falou do ‘sacerdócio espiritual’ como uma ‘propriedade comum a todos os cristãos... que são ungiados internamente em seus corações com o Espírito Santo’ (WA 17/2,6). ‘Cristo é o sacerdote junto com todos os cristãos... Esse sacerdócio não pode ser feito ou dado pela ordenação. Aqui ninguém é feito sacerdote; precisa ser nascido sacerdote e trazer isso consigo como uma herança com a qual nasceu. O nascimento do qual falo é o nascimento da água e do Espírito, através do qual todos os cristãos são sacerdotes do grande sumo sacerdote, filhos de Cristo e co-herdeiros com ele (WA 17/ u.6. WA 12,178s; LW 40,19). Lutero cita como prova bíblica Jo 6.45; SI 45.7; 1 Pe 2.9; Ap 5.10. Cf WA 6.407 e WA 11,411; PE 4,79s.]. [...] “Para Lutero, o sacerdócio de Cristo e o sacerdócio dos cristãos pertencem juntos, a fé na reconciliação de Cristo e a comunhão dos santos, juntas, constituem a natureza da igreja. Na análise final, o sacrifício sacerdotal dos cristãos não é outra coisa senão o próprio sacrifício de Cristo. A vida dos cristãos é a vida de Cristo. Todo o sacrifício pelo qual a comunidade existe é um ofertar-se a si com e em Cristo, no mesmo e próprio sacrifício, que teve lugar uma vez, que está agora totalmente presente, que não pode ser repetido, mas que vive na realidade da comunidade [WA 17/2,6]”. ALTHAUS, P., *A Teologia de Martinho Lutero*, p.331-332.

⁶⁸⁵ LUTERO, M., *Um sermão sobre a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, p.269.

sacrifício pascal de Cristo e recebidas corporalmente ou espiritualmente através de sinal na Ceia do Senhor.

4.1.3 Sermão no Sábado antes de Reminiscere [1522]

O terceiro material que propomos focalizar nesta busca pela gema da missionariedade eucarística em Lutero é seu breve *Sermão no Sábado antes de Reminiscere*, o qual faz parte de uma série de oito prédicas proferidas por Lutero na igreja da cidade de Wittenberg do dia 09 de março de 1522, o domingo *Invocavit*, até o domingo seguinte, no dia 16 de março de 1522. Os oito sermões foram pregados numa circunstância histórica dramática, do ponto de vista estratégico, e especialmente pastoral, suscitados por uma grave crise teológica e eclesial no epicentro do movimento: as iniciativas radicais litúrgicas e administrativas de André Karlstadt, que havia, de certa forma, se apropriado de um papel de liderança da Reforma na região da Saxônia, enquanto Lutero vivia escondido das autoridades no Castelo de Wartburgo. Num retorno “secreto”,⁶⁸⁶ à convite do conselho da cidade, mas ainda assim arriscado,⁶⁸⁷ e após um colóquio com alguns de seus próprios correligionários,⁶⁸⁸ com a finalidade de pôr fim na perturbação quase generalizada, de organizar os procedimentos e “encaminhar evolução dos acontecimentos em Wittenberg por um caminho mais moderado, em conformidade com as autoridades”, Lutero criticou os tumultos e admoestou à prudência em questões de renovações da igreja e do culto.⁶⁸⁹ Liderar a congregação de um espírito de “entusiasmo fanático” para um espírito mais evangélico e responder às agitações do povo com o Evangelho não era tarefa fácil, mas o resultado daquela série de sermões foi quase que instantâneo.⁶⁹⁰ No ano seguinte a coletânea foi disseminada a partir de Estrasburgo.⁶⁹¹

A presença de um sermão paroquial nesta tese também é representativa. Ela exemplifica o viés metodológico de proclamação da Palavra no processo reformatório.

⁶⁸⁶ DOBERSTEIN, J. W., *Eight Sermons at Wittenberg (1522)*, p.69.

⁶⁸⁷ REHFELDT, M. L., *Introdução ao Sermão no Domingo de Invocavit*, p.153. “O Eleitor Frederico, informado por Lutero de sua intenção de retornar, respondeu que não lhe pedia garantir proteção. Lutero responde: ‘Eu vos protegerei mais do que vós a mim’.

⁶⁸⁸ DOBERSTEIN, J. W., *Eight Sermons at Wittenberg (1522)*, p.69.

⁶⁸⁹ SPEHR, C., *As Prédicas de Invocavit*, p.870-871.

⁶⁹⁰ DOBERSTEIN, J. W., *Eight Sermons at Wittenberg (1522)*, p.70.

⁶⁹¹ SPEHR, C., *As Prédicas de Invocavit*, p.871.

Mário Rehfeldt chama à atenção para essa peculiaridade em Lutero em sua introdução ao primeiro dos oito sermões, o único do supracitado acervo traduzido para o português até a presente data. Rehfeldt ressalta a “onda” que agitava a Saxônia e se propagava por toda a Alemanha e escreve que “estivesse Lutero disposto a liderar uma revolução popular, este seria o momento. A uma palavra sua a revolta estouraria e ele poderia, quem sabe, tornar-se o líder político de uma nova Alemanha”.⁶⁹² No entanto, não foi este o caminho escolhido pelo reformador. Conversão no interior do ser humano, libertação de consciências e mudanças não precipitadas, segundo o *modus operandi* de Lutero, só poderiam ser provocadas através da pregação do Evangelho. Ali residia o poder suficiente para reformar corações.⁶⁹³ Era uma convicção que Lutero pôs em prática em sua vida, produzindo, ao lado de suas aulas-palestras e vasta atividade literária, mais de duas mil homilias (contando apenas aquelas encontradas nas edições Weimar⁶⁹⁴).⁶⁹⁵

⁶⁹² REHFELDT, M. L., *Introdução ao Sermão no Domingo de Invocavit*, p.153.

⁶⁹³ REHFELDT, M. L., *Introdução ao Sermão no Domingo de Invocavit*, p.153.

⁶⁹⁴ Fred Meuser, em sua pesquisa sobre a atividade homilética de Lutero, na sua obra *Luther, the Preacher* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998), chamou tal produção de prodigiosa, quase milagrosa. No meio de palestras, protestos, traduções, tratados e escritos teológicos, ajustando-se à vida matrimonial e familiar, servindo como conselheiro pastoral e cura d'almas para alunos, amigos e inúmeros cristãos, respondendo a volumosa correspondência e atendendo a incontáveis reuniões e conferências, em 1528 Lutero pregou perto de duzentas vezes, apesar de severas dores de cabeça e outros mal-estares. Na maioria dos anos de seu ministério, ele subiu ao púlpito mais de cem vezes. Dentre os anos que ele menos proferiu sermões, como em 1522 e 1540, ele alcançou a marca de 46 e 43 sermões respectivamente. Ainda segundo Meuser, dos 4.000 sermões que Lutero pregou em sua vida, aproximadamente 2.300 foram preservados de alguma forma.

⁶⁹⁵ DOBERSTEIN, J. W., *Introduction to Volume 51*, p.XI. Em sua introdução ao volume 51 das obras de Lutero no idioma inglês (*Luther's Works*), um dos volumes que traduz as prédicas do reformador em dita língua, John W. Doberstein chama à atenção para algumas informações elucidativas: a) o fato de que, até 1959, nenhum autor ter empreendido a hercúlea tarefa de examinar em escala completa a coletânea de sermões de Lutero, apesar de excelentes trabalhos serem citados (por exemplo: Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, München, 1942; Walter von Loewenich, *Luther ala Ausleger der Synoptiker*, München, 1954; Georg Buchwald, *Predigten D. Martin Luthers auf Grund von Nachschriften Georg Röers trod Anton Lauterbachs*, 2 vols.; Gütersloh, 1925–1926; A estes, poderíamos acrescentar como estudos mais recentes: MEUSER, Fred W. *Luther The Preacher*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998; PELIKAN, Jaroslav. *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings. Luther's Works, Companion Volume*, St. Louis: Concordia, 1959; SASSE, Hermann. 'Luther and the Word of God'. In: KADAI, Heino O. [ed.] *Accents in Luther's Theology*. St. Louis: Concordia, 1967; NGIEN, Dennis. *Theology of Preaching in Martin Luther. Themelios*, v. 28, Issue 2, 28.2, Spring 2003, p.28-48); b) o começo desta atividade homilética de Lutero, em 1512, nos momentos devocionais no mosteiro agostiniano onde vivia; c) o fato de que, de certa forma, tudo o que Lutero produziu possa ser categorizado como “sermão”, devido ao entendimento do próprio reformador sobre o conceito de pregação. Assim, muitos de seus tratados não apenas foram nomeados “sermões” por Lutero, mas trazem em seu conteúdo uma forma e um conteúdo que poderiam ser classificados como “homiléticos”; d) a cautela que deve se ter ao avaliar os textos que estão disponibilizados como sermões de Lutero, tanto devido ao fato de que o que foi eventualmente impresso pode ter sido apenas uma parte do que foi entregue no momento cúllico, uma vez que Lutero elaborava seus textos fazendo uso de esboços, como ao fato de que alguns copistas mais fanáticos possam ter adulterado o sentido; e) a mudança de estruturação dos textos que Lutero adotou a partir de 1521, quando deixou a sistemática escolástica de composição textual, concentrada numa estrutura temática, para uma

Nosso objetivo é sublinhar a sétima prédica, que aborda especificamente a Ceia do Senhor. Nas outras, Lutero toma posição sobre os temas do celibato, dos votos monásticos, da veneração das imagens, do jejum e da penitência. Em todas, o argumento fundamental é o mesmo, previamente estabelecido nas duas primeiras homilias. Nelas, Lutero enfatiza o que “todo mundo precisa conhecer, face à seriedade da morte”, a saber, “os pontos principais que mais importam para um cristão”.⁶⁹⁶ Destes pontos, fazem parte o reconhecimento da pecaminosidade e necessidade da graça de Deus, a fé em Cristo e o amor ao próximo.⁶⁹⁷ Especialmente das coordenadas da fé e do amor, flui o raciocínio de Lutero na questão maior, a forma como as reformas estavam sendo implementadas,⁶⁹⁸ e também as orientações sobre cada um das questões prementes específicas supracitadas. Interessa-nos, em especial, suas ideias com respeito

pregação de cunho mais expositivo, que objetivava a explicação do texto aos ouvintes com o acompanhamento de uma substancial aplicação poimênica para a vida da congregação; f) o fato das pregações luteranas serem essencialmente escatológicas, eventos onde ocorre uma batalha entre Cristo e seus adversários. Seu objetivo era dar aos seus ouvintes os recursos da Palavra de Deus para a luta espiritual que enfrentavam como parte da vida cristã. Nesse sentido, pregava essencialmente sobre a pessoa e a obra de Cristo, não meramente como princípio hermenêutico ou método homilético de ênfase do quérigma, mas como uma necessidade interior da própria mensagem.

⁶⁹⁶ LUTERO, M., *Sermão no Domingo de Invocavit*, p.154. “Mas o que faz Lutero: Ele sobe ao púlpito oito dias seguidos, a começar pelo domingo de *Invocavit*, 9 de março de 1522. Apaga as chamas da rebelião embrionária. Critica acerbamente a insensibilidade e a violência demonstradas pelos inovadores. Restaura a paz em Wittenberg e em outras localidades. Por que recusou o poder que lhe era oferecido? Ele o fez porque odiava o emprego da força em nome da religião, porque tinham transformado o evangelho em nova lei, a liberdade em imposição, tinham substituído um ritual antigo por outro, sem qualquer transformação interna. [...] Com essa série de sermões ele manteve sua Reforma no plano estritamente religioso, em que a tônica é o amor ao próximo (mesmo quando não concorda conosco) e recusa envolvê-la no campo político onde predomina o ódio”. (p.153-154).

⁶⁹⁷ Sobre o entendimento de amor ao próximo, em Lutero: “Para Lutero, o amor que é fé ativa em prol do próximo era uma dádiva de Deus. Ele considerava o homem como mero tubo ou canal através do qual mana o amor de Deus. Enquanto que o próprio Agostinho falava em ‘usar o próximo para desfrutar de Deus’, Lutero falava de fé e amor como ‘colocando o homem entre Deus e o seu próximo’, como um meio que recebe de cima e libera para baixo, e que se assemelha ‘a um recipiente ou um tubo através do qual a corrente de bênçãos divinas precisa fluir sem intermissão em direção às outras pessoas’. [...] Isso mostra claramente o que Lutero pretendia dizer com ‘fé ativa no amor’: em fé que o homem recebe o amor de Deus e o passa adiante ao seu próximo. O cristão como filho de Deus é usado por Deus para mediar o amor divino aos outros homens. É para o próximo necessitado que Deus quer que o homem mostre o seu amor: ‘É lá que Deus é encontrado e amado, ali é que ele pode ser servido e ministrado por quem quer que queira ministrá-lo e servi-lo; desta maneira, o mandamento do amor a Deus é reduzido integralmente ao amor ao próximo... Foi por este motivo que ele abandonou a forma de Deus e assumiu a forma de um servo, para que Ele baixasse o nosso amor por Ele e o prendesse ao nosso próximo’ [WA17, II, 99, 18]” FORELL, G., *Fé Ativa no Amor*, p.95-97.

⁶⁹⁸ “Pelo fato de faltar amor e paciência por parte dos reformistas fanáticos, de a abolição da missa ter ocorrido sem levar em consideração os membros da comunidade ainda apegados à religiosidade tradicional e sem aprovação das autoridades, seria preciso parar com as reformas, em si positivas. Primeiro, teriam que acontecer uma instrução abrangente e uma formação da consciência da comunidade, às quais poderia se seguir uma reforma da igreja, a ser feita de acordo com a ordem. Lutero distingue entre o que é necessário para a salvação (fé) e o que é facultativo (p.ex., costumes referentes aos dias santos). Só a noção de sacrifício na missa deveria ser abolida em todo caso, mas todas as outras mudanças práticas deveriam se orientar na liberdade cristã e no amor ao próximo”. SPEHR, C., *As Prédicas de Invocavit*, p.871.

à prática deste amor, e, sobretudo, na relação com a Eucaristia. Sobre estas ideias, já no seu primeiro sermão da série, Lutero faz declarações contundentes que são relevantes nesta pesquisa, uma vez que em sua avaliação esta era a área onde a comunidade em Wittenberg tinha mais a aprender e amadurecer:

[...] também temos que ter o amor, e em amor agir um para com o outro, como Deus agiu conosco através da fé; sem esse amor, a fé nada é, como diz S. Paulo aos Coríntios [...] Este ponto, caros amigos, está praticamente ausente, sendo que em ninguém percebo qualquer amor e sinto muito bem que vocês foram ingratos para com Deus em relação a este dom e tesouro tão valioso que lhes enviou no espaço de poucos anos, e isso de forma inteiramente gratuita. Por isso vamos cuidar que Wittenberg não se torne uma Cafarnaum. Estou vendo e dou-me conta de que podem e sabem falar muito bem acerca da doutrina que lhes foi pregada a respeito da fé e também do amor. Isso não é nenhum milagre, por mais que falarem sobre esse assunto. Se até um burro quase consegue cantar uma lição, como não haveriam de aprender vocês a recitar a doutrina e as palavras? Entretanto, caros amigos, o reino de Deus não consiste de fala ou de palavras, mas de força e de ação. Pois Deus não quer ter apenas ouvintes e repetidores, mas seguidores e praticantes, que cumprem a Palavra, se exercitam na fé que tem sua força no amor.⁶⁹⁹

Ao recordar que o que se pede é uma ação reagente e modelada na ação de Deus da qual a comunidade já foi objeto, Lutero quer demonstrar que o amor em questão é de fonte divinal. Em si, a comunidade não terá que produzir algo *ex nihilo*, ou dar algo que já não o possui, mas aprofundar a fé na obra de Cristo e se deixar ser sensibilizada e envolvida por essa obra, respondendo a ela coerentemente. Este raciocínio basilar na teologia luterana, que toca diretamente não apenas a missionariedade eucarística mas todo seu pensamento, foi melhor elaborado por Lutero na categoria teológica denominada de “dois tipos de justiça” humana.⁷⁰⁰ Quando Lutero cita as palavras de

⁶⁹⁹ LUTERO, M., *Sermão no Domingo do Invocavit*, p.155-156.

⁷⁰⁰ Fazemos uso de uma explanação do teólogo Robert Kolb para a compreensão da teologia luterana dos *Dois tipos de justiça*, categoria esta que o próprio Kolb entende que poderia ser melhor aproveitada ou sublinhada por quem se dedica a estudar ou fazer teologia a partir de Lutero: “A visão luterana sobre o que significa ser humano tomou forma em sua distinção dos ‘dois tipos de justiça’, dois aspectos distintos que constituem o ser humano. Relacionado mas não idêntico à [distinção entre] lei e o evangelho, esta distinção providencia a fundação para sua explicação do relacionamento entre as criaturas humanas e Deus e para o relacionamento do ser humano com as outras criaturas de Deus, particularmente outros seres humanos. Lutero acreditava que Aristóteles tinha desencaminhado os cristãos levando-os a pensar que a justiça humana poderia ser definida como *performance* da lei eterna, obediência aderente aos seus mandamentos. Em 1518, ele testou esta convicção, distinguindo três aspectos de humanidade que eram corretos ou justos – da maneira que Deus havia desenhado para ser – nos seus papéis e contextos específicos. Seu *Tratado sobre os Três Tipos de Justiça* (WA 2.43-47) contrastou cada um com tipos de pecado. Pecado criminal, mal manifesto, punível pelas autoridades civis, é o oposto do que Lutero chamou de ‘justiça civil’, o comportamento que causa uma sociedade ordenada e recebe louvor dos outros. Um ano depois, este tipo de justiça foi assimilado dentro da realização de boas obras pelos cristãos, porque “por fora” elas se mostram de maneira muito similar, e também porque todos os leitores eram cristãos batizados. No coração da pecaminosidade humana, permanece um segundo tipo de pecado, ‘essencial, inato, pecado original’, herdado, corrompendo todos os nascidos em todos os seus pensamentos e ações. No coração da humanidade criada por Deus está a justiça que é ‘essencial, original, vinda de fora, a justiça de Cristo’ (*justitia aliena*, melhor traduzida não por ‘justiça alheia’ mas por ‘justiça dada desde fora’). O terceiro tipo de pecado, ‘pecado atual’, o produto do pecado original, emerge

Paulo aos Coríntios, evoca uma exegese paradigmática para a composição de sua parênese. Dentro de um contexto de paradoxo da igreja coríntia, que por um lado era portadora de uma riqueza na área de feitos e dons espirituais mas, por outro, era uma igreja extremamente problemática e doente em questões sociais, éticas e morais, o apóstolo havia argumentado enfaticamente sobre a prioridade da virtude do amor em detrimento de realizações sobrenaturais e credenciais eclesiais. Tal argumento é rememorado por Lutero, mostrando-nos que no entendimento dele, o drama coríntio não era prerrogativa apenas daquela congregação, mas uma tentação perene que acompanha o povo de Deus: fiar-se numa piedade, seja de caráter místico ou dogmático, que se

em pensamentos e ações que o ser humano comete. ‘A justiça produzida dentro de nós’ (*iustitia própria*, não tão bem traduzida por ‘justiça própria’) toma forma naquilo que os crentes fazem em obediência aos mandamentos de Deus com base na sua fé. Em 1519, Lutero escreveu em maior detalhe os *Dois Tipos de Justiça* (WA 2.145-152; LW 31.297-306), contrastando a justiça da fé (*iustitia aliena*) com a justiça da auto-mortificação e seu produto e necessário complemento, o amor ao próximo (*iustitia própria*). Ele finalmente cunhou os termos *passiva* e *ativa* para a justiça e classificou esta distinção de ‘nossa teologia’, em 1531: ‘Nós ensinamos uma distinção precisa entre dois tipos de justiça, a ativa e a passiva, de modo que moralidade e fé, obras e graça, sociedade secular e religião não sejam confundidas. Ambas são necessárias, mas ambas precisam ser mantidas dentro de seus limites’ (WA 40, 1.45,24-27; LW 26.7). ‘Justiça’, reconhece Lutero, ‘é de vários tipos’, política, cerimonial, moral. Em seus propósitos específicos e contextos, todas identificam os seres humanos como seres humanos. ‘Acima de tudo, há a justiça da fé’ (WA 40,1.40,16-27; LW 26.4), ‘esta mais excelente justiça, a justiça da fé, a qual Deus imputa em nós através de Cristo, sem nossas obras’, como uma ‘justiça meramente passiva’. Aqui nós não contribuimos em nada, não damos nada a Deus; nós apenas recebemos e permitimos que outro alguém trabalhe em nós, quem seja, Deus’ (WA 40.1.41-15-26; LW 26.4-5). Lutero usou a analogia da terra que necessita a dádiva da chuva para produzir seu fruto, como um exemplo de como a natureza desta justiça passiva encontra no dom de confiar na ação de re-criação de Deus em Cristo a base para a ação humana. [...] Assim, ‘a justiça da lei ... tem a ver com as coisas terrenais; através dela nós realizamos boas obras. Mas assim como a terra não produz fruto a menos que ela tenha sido regada e tornada frutífera desde cima ... assim também pela justiça da lei nós não fazemos nada mesmo quando nós fazemos muito; nós não cumprimos a lei nem quando a cumprimos. Sem qualquer mérito ou qualquer obra nossa, nós primeiro devemos ser tornados justos pela justiça de Cristo... Esta justiça é celestial e passiva... Não a realizamos; nós a aceitamos pela fé, através da qual nós ascendemos para além de todas as leis e obras... porque esta justiça significa fazer nada, compartilhar nada e saber nada de lei ou sobre obras para conhecer e crer somente nisso: que Cristo subiu ao Pai... que ele é nosso sumo sacerdote, intercedendo por nós e reinando sobre nós e em nós através da graça’ (WA 40,1-46,20-47,21; LW 26,8). Portanto, Lutero asseverou, ‘eu não busco a justiça ativa. Eu tenho que tê-la e praticá-la; mas eu declaro que mesmo que eu a tenha e a pratique, eu não posso confiar nela ou enfrentar o julgamento de Deus com base a ela. Desse modo, eu declino toda justiça ativa, toda justiça que é minha ou relacionada à lei divina, e abraço apenas a justiça passiva, que é a justiça da graça, da misericórdia e do perdão dos pecados’ (WA 40.1.42-26-43;15; LW 26.6). [...] Como um pressuposto antropológico, a distinção dos dois tipos de justiça reforçam a distinção de lei e evangelho através da ênfase de que somente o evangelho estabelece a identidade essencial ou a justiça dos crentes e os move a produzir os frutos da fé; a lei prescreve e avalia a reação humana a Deus. Esta reação toma forma na fé, no louvor a Deus, e no amor a outras criaturas”. KOLB, R., *Luther’s Hermeneutics of Distinctions: Law and Gospel, Two Kinds of Righteousness, Two Realms, Freedom and Bondage*, p.176-177. Outros recursos sobre a categoria teológica luterana dos *Dois tipos de Justiça*: KOLB, Robert. Luther on the Two Kinds of Righteousness: Reflections on His Two-Dimensional Definition of Humanity at the Heart of His Theology. *Lutheran Quarterly* 13, 1999, p.450-456; ARAND, Charles. Two Kinds of Righteousness as a Framework for Law and Gospel in the Apology. *Lutheran Quarterly* v.15, 2001, p.417-439; SALESKA, Timothy. The Two Kinds of Righteousness!: What’s a Preacher do Do? *Concordia Journal*, april 2007, p.136-145; ARAND, Charles P.; BIERMANN,Joel. Why the Two Kinds of Righteousness? *Concordia Journal*, april 2007, p.116-135; SCHULZ, Klaus Detlev. Two Kinds of Righteousness and Moral Philosophy: *Confessio Augustana XVIII*, Philippe Melancthon, and Martin Luther. *Concordia Theological Quarterly*, 73, 2009, p.17-40.

escondendo em mecanismos de segurança interior baseados em manifestações prodigiosas, no ativismo eclesial, na falsa moralidade ou no acúmulo de conhecimento, se exime do necessário investimento no fruto do sacramento. A avaliação de Lutero é direta e sua prescrição pastoral é específica: A comunidade em Wittenberg precisa de *metanoia*. Não está sendo agradecida pela dádiva de ter podido ouvir a pregação do “tesouro valioso” do Evangelho, está crescendo assimetricamente. A proporção da fé e da doutrina não é a mesma da proporção do amor, e esta dinâmica corresponde a uma falta grave, uma vez que o “reino de Deus não consiste de fala ou de palavras, mas de força e de ação, pois Deus não quer apenas ouvintes, mas praticante da Palavra”.⁷⁰¹

Dentre outros paralelos que poderiam ser feitos com o *Sermão no Domingo do Invocavit*, um ainda merece atenção: o uso que Lutero fará do capítulo 9 (em especial os versículos 19 a 23) de 1 Coríntios para justificar boa parte de sua proposta pastoral baseada numa fé que “deve ser firme e constante”, casada com um amor missionário que “precisa e pode ser orientado [para as fraquezas do outro] [...] que se adapte às necessidades do próximo” para o bem de levar mais pessoas mais o céu.⁷⁰² É interessante como Lutero relaciona a solidez vertical na fé com a elasticidade horizontal no amor como sugestão de uma saudável vivência cristã. No entanto não nos deteremos neste ponto, pois devemos chegar ao sermão mais importante da mini-série quaresmal para nossa pesquisa, um dos dois em que Lutero dedicou ao ensino sobre o Sacramento do Altar, que ocorreu no sábado antes de *Reminiscere*. Na sexta-feira, ele já havia

⁷⁰¹ LUTERO, M., *Sermão no Domingo do Invocavit*, p.156.

⁷⁰² LUTERO, M., *Sermão no Domingo do Invocavit*, p.157. “Essas palavras de Paulo [1 Coríntios 9,19-23] contêm, para nós, a prescrição de como nós, que recebemos a fé da parte de Deus, nos devemos portar frente a cada um: que nos orientemos na fraqueza, pois não somos todos igualmente fortes na fé, eu tenho fé mais forte do que vários dentre vocês; e diversos entre vocês têm uma fé mais forte do que, de modo que isso varia muito entre nós. Sim, quem hoje tem uma fé muito forte, amanhã pode tê-la fraca, e quem hoje a tem fraca, pode ter uma fé forte amanhã. Por isso não devemos ficar olhando somente para nós mesmos, para a nossa fé ou nossa fé ou nossa necessidade, mas devemos levar em consideração o nosso próximo, que nos orientemos por ele e não o ofendamos em nossa liberdade. [...] E vamos ter paciência para com o nosso próximo, mesmo que não venha seguir nosso exemplo tão depressa, mesmo que ocasionalmente fique cambaleando ou falhando. Ouça como Deus volta e meia faz os profeta clamarem que ele carrega seu povo como uma mãe carrega seu filho, ele os alimenta como uma ama alimenta a criança. Como é que a mãe trata ou alimenta seu filho? Primeiro ela lhe dá leite, depois mingau, depois ovos e comida leve, até que a criança se acostume com alimento mais pesado e possa comer queijo e pão. [...] Da mesma forma devemos também tratar nossos irmãos mais fracos. Devemos ter paciência com eles por um tempo e aguentar sua fé um tanto fraca, e também dar-lhes primeiro leite e comida leve, como se deu conosco, até que também fiquem fortes. Não ralhando violentamente com eles, mas tratando-os de maneira amável e orientando-os com mansidão, para que não pensem em ir sozinhos para o céu, mas procuremos levar junto o nosso irmão. Mesmo que agora sejam inimigos nossos e não tenham a fé de uma forma perfeita, eles ainda hão de se tornar nossos amigos e largar a descrença. Onde acha que estaríamos, caso todas as mães rejeitassem seus filhos? Meu caro irmão, se você já mamou que chega, não corte fora as mamas, mas sim deixe seu irmão mamar o mesmo tempo que você também mamou”. (p.156-157).

ensinado sobre o uso e a prática do sacramento. No sábado ele se dedica a falar sobre o seu fruto, isto é, o amor. Seguindo o seu princípio já antecipado nas primeiras prédicas, Lutero faz alusão ao amor que primordialmente o cristão recebe de Deus: “Tudo o que temos recebido de Deus é amor e favor [...] Cristo nos deu sua justiça e tudo o que ele possui [...] todos os seus tesouros [...] porque Deus é uma fornalha incandescente de amor”.⁷⁰³ Como resposta a esta condição tão bem-aventurada com a qual o comungante é agraciado, Lutero posiciona o amor que deve ser, então, distribuído horizontalmente. Novamente ele desafia uma postura cristã desarmônica entre o recebido e o compartilhado, entre fé e amor. O ineditismo que esta prédica nos brinda é a aplicação pastoral personalizada feita por Lutero:

O amor é o fruto do sacramento. Mas eu ainda não o percebi entre vocês aqui em Wittenberg, apesar de tanta pregação que vocês têm. Não há desculpa para que não o pratiquem. Vocês devem se ocupar com sua prática. O amor é a coisa principal, a única atividade do cristão. Mas ninguém quer levá-lo a sério, ainda que vocês queiram fazer todo o tipo de coisas desnecessárias, que não possuem valor algum. Se vocês não querem demonstrar seu cristianismo através do seu amor, então aproveitem e deixem as outras coisas por fazer também, pois São Paulo diz em I Co “se eu falo a língua dos homens e dos anjos, mas não tenho amor, eu sou um sino barulhento ou um címbalo que retine”. Esta foi uma fala terrível de Paulo. “E seu eu tenho poderes proféticos, e compreendo todos os mistérios e toda a ciência, e se eu tenho toda a fé, capaz de mover montanhas, mas não tenho amor, eu não sou nada. Se eu doo tudo o que eu tenho e se eu entrego meu corpo para ser queimado, mas não tenho amor, não ganho nada.” [I Cor. 13:2–3] Vocês ainda não cresceram neste amor, apesar de vocês terem recebido grandes e ricos dons de Deus, sendo o maior deles, o conhecimento das Escrituras. É verdade, vocês têm compreensão do puro Evangelho e da verdadeira Palavra de Deus, mas até agora ninguém entregou seus bens aos pobres, ninguém foi queimado. Não obstante, essas coisas nada são sem o amor. Vocês querem receber de Deus todos os seus bens no Sacramento [do Altar] e não querem distribuí-los novamente no amor. Ninguém quer dar uma mão ao outro, ninguém se empenha seriamente pelo outro. Cada qual se preocupa consigo mesmo, pelo que lhe é de proveito, e busca seus próprios interesses, e deixa as coisas tomarem seu curso. Quem se beneficia com isso, esse está bem, mas ninguém dá atenção aos pobres, a ver como vocês lhes poderiam ajudar. É de dar dó! Vocês ouvem um monte de sermões sobre isso, também meus livros estão abarrotados com esta mensagem e têm este propósito, de urgir em vocês fé e amor.⁷⁰⁴

Cisma e até perturba Lutero como é possível que tanta oportunidade de contato com a comunicação do Evangelho não esteja redundando, para além da suposta

⁷⁰³ LUTHER, M., *The Seventh Sermon, March 15, 1522, Saturday before Reminiscere*, p.95. “Lutero distinguiu o que é fundamental e o que é secundário na ceia do Senhor. Fundamental foi entender o *pro nobis* (‘por nós’), o sacrifício de Cristo na cruz. Este é a prova extrema do amor de Deus (Jo 3.16). E, na ceia do Senhor, a comunidade cristã reatualiza esse sacrifício do amor de Cristo. [...] Ao mesmo tempo, por meio da ceia do Senhor, ela deixa impulsionar-se para, em amor, construir a unidade comunitária e ajudar a carregar a desgraça do semelhante. Este sacrifício cabe à comunidade realizar”. MARTINI, R.R., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.277. “A força motivadora de toda ética cristã [para Lutero] é o amor de Deus. O homem recebe o amor de Deus na fé e o passa adiante ao próximo. A fé é ativa no amor em relação ao próximo. A fé nos leva a Cristo e O torna nosso com tudo aquilo que Ele possui; o amor nos dá ao nosso próximo com tudo aquilo que temos”. FORELL, G. W., *Fé Ativa no Amor*, p.187.

⁷⁰⁴ LUTHER, M., *The Seventh Sermon, March 15, 1522, Saturday before Reminiscere*, p.95-96.

sapiência doutrinária e potência da fé, em pujança e fecundidade no frutificar do amor, que é, em última instância e por excelência, a “única atividade do cristão”. Aparentemente, ele compreendia que seu labor de questionamento do *status quo* religioso e teológico estava sendo instrumentalizado por Deus para presentear aquela geração e muito especialmente os cristãos da região primordialmente afetada pelo movimento reformatório com uma benesse ímpar, a da oportunidade de ouvir, de novo, ou quiçá pela primeira vez, a pureza da revelação de Deus como disponível na Bíblia. Críticos podem ver aqui alguma presunção de Lutero, mas a questão é como o reformador, pesarosamente, enxerga a trágica possibilidade de que a abundância na disseminação da Palavra de Deus (mesmo que ela seja de boa qualidade) e na partilha do sacramento não impeça a esterilidade da missionariedade eucarística (fruto do sacramento) e sua denuncia de incoerência quando esta é a realidade da congregação. Nessa linha, percebe-se, inclusive, em Lutero, certa defesa de seus escritos, quando ele diz que a falta de prática do amor não pode encontrar respaldo na orientação teológica que ele tem provido nos seus livros, pois seus escritos não apenas enfatizam a fé (na medida em que destacam a obra de Cristo), mas sobejam em estímulos também ao amor.⁷⁰⁵

⁷⁰⁵ Talvez Lutero estivesse simplesmente declarando um fato, a saber, o de que seus livros continham instruções tanto para a fé quanto para o amor. Talvez, entretanto, Lutero já estivesse de certa forma, agindo na defensiva e antecipando uma defesa que considerou necessária em várias ocasiões, isto é, de que sua lavra (e teologia) não era limitada no que diz respeito ao ensino sobre as boas obras que derivam da fé – e que constituem, por assim dizer, as ações decorrentes do amor, fruto do sacramento, *dynamis* da missionariedade eucarística. Lutero foi, muito cedo, acusado por seus adversários do erro de enfatizar tanto o protagonismo da ação graciosa de Deus, ou a natureza receptiva da fé ou ainda a passividade do Evangelho que a dimensão correspondente à resposta do cristão, ou a justiça ativa da fé e a necessidade das boas obras teriam ficado obscurecidas. Este debate permanece vigente no luteranismo. Por exemplo: CARTER, Lindberg., *Do Lutherans Shout Justification but Whisper Sanctification? Lutheran Quarterly*, v.13, 1999, p.1-20). Apesar dos escritos e manifestações de Lutero e seus seguidores sobre o assunto, e mesmo com posicionamentos oficiais tendo sido adotados em documentos que representam a confissão de fé luterana, o debate acompanha a teologia luterana como, aparentemente, uma sempre vigente controvérsia. Sobre o debate nos tempos de Lutero, denominado de *antinomista*: “Os partidários de uma posição que diminuí a relevância da lei (*nómos*, em grego) na vida do cristão, denominados ‘antinomistas’ por Lutero, tinham João Agrícola como seu porta-voz. O antinomismo foi tratado em três controvérsias distintas. O que desencadeou a primeira fase das disputas antinomistas no ano de 1527, na qual Agrícola e Filipe Melanchthon se defrontaram, foi a ênfase dada por Melanchthon à função da pregação da lei divina para conduzir à penitência. [...] O debate foi encerrado ainda no final de 1527 com a participação de Lutero e João Bugenhagen, mas a convicção de que o Decálogo não tem mais lugar na igreja se tornou característica dos antinomistas. O conflito voltou a irromper nos anos de 1527 a 1539, só que então entre Agrícola e Lutero. [...] Lutero, por seu lado, acusou Agrícola, em suas *Thesen gegen die Antinomer* [Teses contra os antinomistas], de banir a lei para a prefeitura. Em contraposição a isso, ele enfatizou que a lei não pode ser pregada sem o evangelho nem o evangelho sem a lei. [...] Nos anos de 1556 a 1571, a problemática antinomista voltou a ser objeto de debate, quando, em conexão com a chamada ‘disputa majorista’ em torno da necessidade das boas obras, também se enfocou a questão da função lei como instrução normativa para a organização da vida cristã. Desse modo foi tematizado o *tertius usus legis* ou o *usus paedagogicus* da lei [...] explanado com mais clareza por Melanchthon do que por Lutero. [...] essa posição também foi adotada pelos artigos V e VI da *Fórmula de Concórdia*.

Outro detalhe da citação que merece um aprofundamento para a construção da missionariedade eucarística segundo a teologia luterana é como Lutero retoma 1 Coríntios 13 como ilustração para sua mensagem.⁷⁰⁶ Com perspicácia, percebe o peso e a ameaça contidos nas palavras do apóstolo. Diferentemente do uso romantizado que se faz hoje deste capítulo bíblico, que bastante associado ao ambiente de cerimônias matrimoniais ou à matéria prima para poesias, tem sido interpretada de forma descontextualizada e descompromissada, Lutero identifica a seriedade do alerta paulino: não foi um discurso inspirador do apóstolo, mas “uma fala terrível”, que deveria interpelar e atormentar a cada cristão, de certa forma. A partir dessa interpretação, podemos inferir como a Ceia do Senhor, o tema da pregação de Lutero no sábado antes de *Reminiscere*, além de preservar sua essência evangélica, também pode e deve colocar diante do comungante esta perspectiva de assombro e reverência, tanto pelo que lhe é oferecido ali para seu próprio bem-estar, como também pelo compromisso que o recebimento da dádiva o obriga assumir. Lutero vai além nesse tom intimidante, reforçando a ideia da seriedade do assunto, ameaçando a congregação com castigos temporais divinos, no caso de negligência na produção do fruto do sacramento. Devido ao grau de relevância histórica e teológica dessa informação, que ressoa com a antiga pregação profética veterotestamentária, concluímos a análise do *Sermão no Sábado de Reminiscere* com essa citação, na íntegra:

E se vocês não amarem um ao outro, Deus enviará uma grande praga sobre vocês; que isto fique de aviso para vocês, porque Deus não engolirá que sua Palavra seja revelada e pregada em vão. Vocês estão abusando de brincar com Deus, meus amigos; porque se no passado alguém tivesse pregado a Palavra aos nossos antepassados, talvez eles tivessem agido diferentemente. Ou se fosse pregado hoje em dia para as crianças pobres alojadas nos claustros, eles receberiam a mensagem com muito mais alegria do que vocês. Vocês não a estão levando a sério, mas preferem se distrair com patéticos que não levam a nada.⁷⁰⁷

4.1.4

O Sacramento – contra os fanáticos [1526]

Sete anos após sua primeira manifestação mais significativa em favor da

DINGEL, I., *Antinomistas*, p.95-96. Além do acompanhamento desta temática no desenrolar dos debates antinomistas, pode-se observar a posição luterana em favor da pregação do amor em grande parte de seus escritos, como por exemplo no escrito *Das Boas Obras*.

⁷⁰⁶ LUTHER, M., *The Seventh Sermon, March 15, 1522, Saturday before Reminiscere*, p.96.

⁷⁰⁷ LUTHER, M., *The Seventh Sermon, March 15, 1522, Saturday before Reminiscere*, p.96.

missionariedade eucarística, no *Sermão sobre o Venerável Corpo e Sangue de Cristo*, e quatro anos após os *Sermões* de 1522, emerge o escrito *O Sacramento – contra os fanáticos*, já na segunda etapa dos debates teológicos em torno da Santa Ceia. Este texto também já foi analisado em nossa tese, devido a sua significância para o conhecimento lato da teologia eucarística de Lutero. Agora, extrairemos e ampliaremos o elemento específico da perspectiva missionária, o qual também está contemplado de forma relevante no documento. Por um lado perceberemos como Lutero continuou afirmando a dimensão missionária contida no sacramento do Altar, agora escrevendo num cenário de debate com a teologia protestante-sacramentária, fato que demonstra como os aspectos missionários da Ceia não foram abandonados no percurso do fazer teológico de Lutero, mas permaneceram sendo articulados e desenvolvidos. Por outro lado, observaremos qual itinerário específico Lutero segue na composição de sua missionariedade eucarística nesta fase mais madura de sua teologia sacramental, ou seja, a partir de quais pontos de entrada ele aborda a questão, bem como com quais *loci* teológicos ele dialoga e que projeto pastoral emana de seus argumentos.

Boa parte do texto é dedicada, como já vimos, à defesa que Lutero faz do *objectum fidei*, ou seja, a obra ou coisa em que alguém crê, ou a que ele deve aderir, a saber, o sacramento mesmo, a crença de que o corpo e o sangue de Cristo estão verdadeiramente presente no pão e no vinho. A missionariedade desta comunhão sacramental é tratada numa segunda parte, quando Lutero altera a trajetória de seu raciocínio afirmando que tão necessário quanto saber o significado do sacramento é participar dele correta e frutuosamente.⁷⁰⁸ O porquê e o para quê são em tal intensidade importantes como o quê da Ceia do Senhor. Não basta possuir a presença real se ela se tornar inútil. É nesse ínterim da participação virtuosa e proveitosa que Lutero introduzirá sua reflexão sobre o chamado missionário procedente da Ceia do Senhor. E a primeira tarefa elencada por Lutero é a pregação do Evangelho:

Desta forma, Cristo ordenou que quando nós nos reunirmos cada um deve tomar o pão e o cálice e depois disso, devemos pregar sobre ele. Por quê? Porque nós devemos dar o sacramento apenas para quem é cristão e já ouviu Cristo pregado anteriormente. Mas a pregação é tencionada para todos em geral, até mesmo para aqueles que não são ainda cristãos. Somente os cristãos devem partilhar o sacramento, mas ao mesmo tempo eles

⁷⁰⁸ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.346-347. “Agora que preservamos o tesouro, e não permitimos que o grão fosse tirado da casca para que não ficássemos apenas com a palha ao invés do grão, nós precisamos pregar sobre a segunda parte, a saber, como uma pessoa deve fazer uso do sacramento e retirar benefício dele. Porque não é suficiente que nós saibamos o que o sacramento é, ou seja, que o corpo e sangue de Cristo estão verdadeiramente presentes, mas é também necessário saber porque eles estão presentes e para qual propósito eles foram dados para que os recebamos.

devem refletir que seu número venha a crescer.⁷⁰⁹

Já havíamos visto como Lutero abordara a perspectiva testemunhal da fé voltada ao anúncio do querigma cristão no *Sermão* de 1519, quando escreveu sobre o dever ao apoio da verdade, e no *Sermão* de 1520, quando inspirado no apóstolo Paulo em 1 Coríntios, se apercebeu da conexão entre fazer memória da eucaristia e pregar sobre Cristo. Nesse sentido, não há novidade nesta citação. O que poderia ser ressaltado, à título de ampliação de seu pensamento, é como Lutero escolhe começar seu contorno da vida que deve ser vivida pelo comungante saciado da presença real do corpo e sangue de Cristo justamente no exercício do partilhar da mensagem. Nos textos anteriores, a *martyria* havia sido referida depois da *diaconia* ou da *koinonia*. Neste escrito, a proclamação oral do evangelho tem a prioridade, pelo menos em termos de ordem estrutural. Tal possibilidade de alternância entre estas áreas de ação rende um interessante debate para a missionariedade eucarística, pois toca numa disputa que tem sido colocada em variados cenários teológicos e eclesiais da atualidade que discutem o lugar e a relação (às vezes dualista ou competidora) entre a pregação da Palavra e as obras de misericórdia⁷¹⁰ na vida de um indivíduo ou de uma comunidade cristã.⁷¹¹

Também é singular, neste argumento, como Lutero justapõe na mesma sentença a fronteira que demarca a quem se destina o sacramento com o envio missionário que flui do sacramento. Duas vezes, como manifesto sinal de relevo, o flagramos neste movimento, sendo que em ambas as orações, a parte que recebe a ênfase é a do envio missionário: [a] “porque devemos dar o sacramento apenas para quem já ouviu a pregação, *mas* (ênfase nossa) a pregação é tencionada para todos”; [b] “Somente cristãos devem partilhar o sacramento *mas* (ênfase nossa) ao mesmo tempo eles devem refletir que seu número venha a crescer”. É interessante como Lutero não apregoa uma

⁷⁰⁹ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.349.

⁷¹⁰ Termos alternativos são variados e incluem: ação social, responsabilidade social, alívio humano, boas obras, piedade, obras de amor.

⁷¹¹ Boas tentativas de abordar a questão poderiam ser encontradas, por exemplo, em contextos luteranos nos seguintes recursos: SCHULZ, Klaus D. *Mission from the Cross: The Lutheran Theology of Mission*. St Louis: Concordia, 2009 (especialmente os capítulos 11 [*Mission and the Word of God*] e 14 [*Mission as Ethics*]); SCHULZ, Klaus D. *Mission and Christian Mercy: Pondering Their Relationship*. *Lutheran Mission Matters*, v.29, no. 1, 2021, p.19-34; BEYERHAUS, Peter. *Missions: Which Way? Humanization or Redemption*. Grand Rapids: Zondervan, 1971; *Mission in Context: Transformation, Reconciliation and Empowerment. An Lutheran World Federation Contribution to the Understanding and Practice of Mission*. Published by The Lutheran World Federation Department for Mission and Development, Geneva: The Lutheran World Federation, 2004; Commission on Theology and Church Relations (CTCR), *Faith Active in Love: Human Care in the Church's Life*. St. Louis: The Lutheran Church—Missouri Synod, 1999; ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

hospitalidade eucarística macroecumênica. Está claro em seu pensamento que a Ceia foi instituída como um alimento para quem já aderiu à fé cristã.⁷¹² Ela não é, em seu estrito chamamento à participação, evangelística, por mais que a ideia ou aspectos da comensalidade possam ser atraentes para o ser humano em busca de Deus. “Coisas santas para os santos”, é o que permeia o entendimento luterano no que tange ao grau de acolhimento permitido ao redor do altar. Não obstante, com maior saliência, Lutero imediatamente liga a convocação ao anúncio do Evangelho para que mais pessoas possam chegar à conversão e assim serem convidados à Santa Ceia. O fato de haver assentos vagos ao redor da mesa eucarística, isto é, de que a família dos batizados esteja incompleta em seu encontro proléptico com seu Salvador, deveria ser motivo de intenso e doloroso incômodo entre os comungantes, de modo que o recebimento de Cristo no altar funcionasse como uma plataforma de lançamento para a partilha dele nos púlpitos móveis das vocações cotidianas. É a esse incômodo santo somado a um senso de urgência que Lutero está se referindo quando menciona a “reflexão” específica que deve ser feita no contexto do usufruto do sacramento. “Ao mesmo” tempo em que partilha do sacramento, o corpo místico deve lembrar-se dos que ainda estão faltando, ponderando sobre o que podem fazer para que “seu número venha a crescer”.⁷¹³ Certamente não se

⁷¹² O tópico sobre quem pode participar da Ceia tem sido um dos mais discutidos em círculos luteranos, tanto pela academia como pelas instâncias eclesiais. Para maior conhecimento do assunto: LUTHER, Martin Sermon on the Worthy Reception of the Sacrament (1521). *Luther's Works*, v.42, p. 171-177; Commission on Theology and Church Relations. *Admission to the Lord's Supper: Basics of Biblical and Confessional Teaching*. St. Louis: The Lutheran Church—Missouri Synod, 2000; HARRISON, Matthew C; PLESS, John T. (eds.) *Closed Communion? Admission to the Lord's Supper in Biblical Lutheran Perspective*. St. Louis: Concordia, 2017; NAGEL, Norman. Ecumenical Closed Communion: In the Way of the Gospel, In the Way of the Law. *Concordia Journal*, 17: 1, January 1991, p.20–29; BIERMANN, Joel D. Step Up to the Altar: Thinking about the Theology and Practice of the Lord's Supper. *Concordia Theological Quarterly*, n. 72, April 2008, p. 151-162; MALYSZ, Piotyr J. Closed Communion, Sin, and Salvation. *Logia*, Vol. 12, No. 4, Reformation 2003, p.33-36.

⁷¹³ Esta perspectiva evangelística de Lutero tem sido também ponto de debate em ambientes protestantes, que questionam até que ponto poder-se-ia encontrar suficientes elementos missionários na teologia e na prática do reformado alemão que possam contribuir na composição de uma missiologia relevante. Entre os críticos encontram-se historiadores da igreja e estudiosos da missão, como William R. Hogg, Stephen Neill, Herbert Kane, R. Goodwin, C.G. Olson e Gustav Warneck. Fala-se na missiologia como “grande omissão” do movimento de reforma, ou na “falta de espírito missionário em Lutero para alcançar os pagãos” ou ainda “notável indiferença para a tarefa missionária da igreja”, para citar algumas das críticas oferecidas. Outros teólogos têm buscado mostrar as vulnerabilidades desta tese, demonstrando não apenas o interesse mas os empreendimentos e, sobretudo, a teologia missionária presente no pensamento de Lutero. Dentre estes, citamos os trabalhos de: COATES, Thomas. “Were the Reformers Mission-Minded?” *Concordia Theological. Monthly*, 40, October 1969, p.600-11; STOLLE, V. *Church Comes from All Nations*. St. Louis: Concordia, 2003; ÖBERG, I. *Luther and World Mission: A Historical and Systematic Study with Special Reference to Luther's Bible Exposition*. St. Louis: Concordia, 2007; SCHULZ, Klaus D. *Mission from the Cross: The Lutheran Theology of Mission*. St. Louis: Concordia, 2009; KAARIAINEN J.A. *Mission Shaped by Promise: Lutheran Missiology Confronts the Challenge of Religious Pluralism*. Eugene: Pickwick Publications, 2012; PRILL, Thorsten. Martin Luther and Evangelical Mission: Father or Failure? *Foundations*, No.73, Autumn 2017, p.21-50; PRILL, Thorsten. *Luther, Calvin and the Mission of the Church: The Mission Theology and Practice of the Protestant*

trata de uma reflexão meramente intelectual e privativa, mas afetiva, compassiva, entranhável e pública, que se concretiza. Isto fica claro na continuidade de seu pensamento:

Portanto, nós devemos gritar publicamente e reter esta pública comemoração, para que até mesmo aqueles que não a conhecem ainda, atendam. Manter estas comemorações privadamente é inútil. Deve ocorrer diante da congregação, e deve haver pregação em todas as missas. Portanto as palavras: “faça isto em memória de mim” são equivalentes a dizer: “todas as vezes que vocês fizerem isso, puguem sobre mim”, como Paulo interpreta em 1 Coríntios 11 [26], quando ele chama de “proclamar a morte de Cristo”. Ele usa a palavra “proclamar”, com o intuito de mostrar que isso não deve ser feito privadamente, somente entre cristãos que a conhecem de antemão e que estão em necessidade, não de proclamação, mas de admoestação. Ao invés, deve ser feito em público, diante da multidão, para aqueles que ainda não a conhecem. Dessa forma, tanto “em memória” como “proclamação” significam nada mais do que a pregação pública de Cristo, como é realizada em todos os sermões.⁷¹⁴

Chama a atenção como Lutero enfatiza a natureza pública da comemoração eucarística. Certamente ainda tem em mente sua crítica às realizações privadas ou encobertas da missa. Reforça seu pleito de que toda a liturgia eucarística seja o mais visível e compreensível possível, pois toda ela está repleta de Evangelho, seja nos gestos, rubricas, como especialmente nos sinais e na própria Palavra de Deus que preenche diálogos, orações, proclamações e louvores. Já havíamos visto como Lutero havia defendido e projetado tal desenho de rito para o bem dos cristãos, no sentido de melhor compreenderem e se apropriarem dos benefícios do sacramento. Nesta passagem, Lutero parece também ter em mente os não cristãos que estão presentes na celebração cúllica. A multidão é composta também destes “que ainda não a [pregação do Evangelho] conhecem”. A Ceia, em si, pode não ser evangelística, mas a celebração litúrgica o é ou certamente deveria ser. E nesse ensejo, somam-se, a rigor, as já supracitadas dimensões da *martyria*, *diaconia* e *koinonia*, *eucologia*, a dimensão da *leitourgia*, como genuíno espaço para não apenas o envio, mas a prévia prática da missionária eucarística.⁷¹⁵ Ademais de fonte, o culto também se torna local onde ocorre

Reformers. Munich: GRIN Verlag, 2017.

⁷¹⁴ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.349.

⁷¹⁵ O teólogo luterano Peter Brunner, num compêndio sobre o culto cristão já citado nesta pesquisa, reconhece a face missionária da celebração litúrgica: “Os catecúmenos que recebem a instrução batismal da igreja já são acolhidos como servos de Deus pela igreja. A aceitação ao catecumenato da igreja já atrai os catecúmenos para o círculo do culto da igreja. Portanto, o culto da igreja apresentará elementos estruturais que são materializados por uma proclamação missionária do Evangelho e por uma conseqüente exposição instrucional dela. O culto da igreja sempre terá em mente que proclamação missionária e instrução catequética são seus pressupostos. E estes pressupostos serão tão efetivos em suas execuções que eles moldarão tanto a essência como a forma do culto”. BRUNNER, P., *Worship in the name of Jesus*, p.86. Mais recentemente, outro teólogo luterano trabalhou a questão na respeitável obra *Lutheran Worship: History and Practice*, numa seção dedicada à *Liturgia e Evangelismo*. Algumas de suas conclusões: “O verdadeiro segredo e significado do culto evangelisticamente atrativo está mais além de

a missão de Deus. A presença de não cristãos é bem-vinda na assembleia, o culto pode ser elaborado com vistas à atração e à comunicação com este público. Assim, também cabe a menção da valorização que Lutero dá ao sermão como veículo missionário. Deve haver robusta pregação em cada encontro, pois em nenhum outro momento é a dimensão testemunhal mais explicitamente exposta. Além de quantidade, Lutero pensa na qualidade das homilias. Estas não devem ser apenas de natureza exortativa, para a edificação dos crentes, mas proclamatória, cristocêntrica, tendo por meta a transmissão clara e cativante da obra de Cristo, seja porque também os que fazem parte da comunhão dos santos necessitam ouvir repetidamente a mensagem salvífica, seja porque, novamente, há uma sensibilidade especial para quem está presente na igreja, mas ainda não pode ser contado entre o que pertencem à igreja.⁷¹⁶

um pragmatismo superficial, psicologizante e trivial”. Nesse ponto o autor defenderá a liturgia como conteúdo teológico, antes de forma ritual, e esse conteúdo pode ser resumido em Palavra e Sacramento. Mais adiante, citando a *Confissão de Augsburgo*, o autor escreve: “Não deve jamais ser esquecido que boa pregação, isto é, ‘sermões práticos e claros’ constituem a mais forte atração missionária da igreja. Eles elemento principal da liturgia é a tarefa mais exigente do ministro. Ele não poderá escapar dela”. Prevenindo contra a tentação de se colocar liturgia e evangelismo em competição, diz: “Liturgia não pode estar em competição com evangelismo. Afinal, o ‘Espírito, a água e o sangue’ da liturgia são os verdadeiros agentes (‘testemunhas’) da evangelização do mundo! ‘Fazei discípulos de todas as nações’ e ‘fazei isto em memória de mim’ andam de mãos dadas. Em última instância, claro, o culto de Deus é um fim em si mesmo, enquanto evangelismo é um meio para este fim”. MARQUART, K. *Liturgy and Evangelism*, p.58, 60-61. Outros artigos que iluminam a reflexão entre culto e missão. ADAM, Julio Cezar. *Worship, Mission and Global Context in Brazil and Latin America. International Journal of Practical Theology*, v. 21, n1, 2017, p.42-57. ADAM, Júlio C. Liturgia com os pés: estudo sobre a função social do culto cristão. São Leopoldo : EST/Sinodal, 2012; LATHROP, Gordon W. *Holy ground: a liturgical cosmology*. Minneapolis: Fortress Press, 2003. LATHROP, Gordon W. *The shape of the liturgy*. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Christian worship: unity in cultural diversity*. Geneva: LWF, 1996. p. 67-75; LATHROP, Gordon W. Enfoque luterano contemporâneo sobre culto y cultura : discernimiento de principios críticos. In: Stauffer, Anita S. (Ed.) *Diálogo entre culto y cultura*. Ginebra : FLM, 1994. 137-152.

⁷¹⁶ Este será um traço característico das homilias da teologia luterana, uma exposição da Escritura que priorize a entrega da mensagem evangélica que acentua a obra cristológica em favor do ser humano. Segundo Mark Birkholz, “em muitas igrejas hoje, o título pastor e pregador são sinônimos. Se espera que o pastor seja o pregador que ocupa o púlpito regularmente. Mas este não era o caso na Idade Média tardia. A maioria dos pastores paroquiais eram educadamente limitados e inaptos para entregar um sermão. Não era incomum que uma paróquia pagasse um monge itinerante ou um erudito para pregar para ela [Para maiores informações sobre o estado da pregação na Idade Média tardia, ver SERINA JR. Richard J. *Nicholas of Cusa and the Reformation of Preaching*. In: BIRKHOLZ, Mark W. et. al, (eds.) *Feasting in a Famine of the Word*. Eugene: Wipf & Stock, 2016, p.63-77]. Estes sermões tinham tipicamente uma hora de duração, e enfocavam em deveres éticos e assuntos da moralidade, ao invés da graça de Deus. Os luteranos logo reconheceram a pregação como um componente inseparável do ofício pastoral, de modo que em Alemão, o termo para o ofício do santo ministério é *Predigtamt* ou ‘Ofício da Pregação’ (AC V; Tr 10; cf. AC XVIII:5-8). O pastor é o homem que Deus envia para proclamar Sua Palavra, e o Espírito Santo então opera através desta Palavra pregada para criar a fé. Como São Paulo escreve: Como, porém, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados? . . . E, assim, a fé vem pelo ouvir, e o ouvir, pela palavra de Cristo. (Romanos 10:14-15a, 17; cf. AP XXIV:31-33)”. BIRKHOLZ, M. *Lutheran Preaching*. Ainda sobre a prédica proposta por Lutero: “Lutero era pregador de corpo e alma. Ele honrava a prédica do culto como a palavra de Deus oral que interpela e alivia o ser humano. Programaticamente ele concentrava a prédica na Sagrada Escritura como a palavra revelada de Deus que

Pela citação anterior, poder-se-ia chegar a pensar que Lutero, num arroubo *intramuros*, deteve-se a imaginar o testemunho da missionariedade eucarística ocorrendo tão somente no momento de encontro dos cristãos no espaço do templo. Não era o caso. O testemunho que pode ser realizado dentro da cerimônia celebrativa dirigido pelo presidente da assembleia através de uma liturgia visível e compreensível e de um sermão querigmático deve ser levado ao cotidiano por todo o povo de Deus alimentado durante a missa. O “nós” que deve gritar publicamente é composto de todos os que se encontraram sacramentalmente com o *Logos* ressuscitado e por isso podem testemunhar sua morte e ressurreição até sua *parousia*. E Lutero pensa inclusive em situações de perseguição, contextos missionários particulares da época:

Por isso, todos, especialmente quando atacados ou sujeitos a perseguição, devem saber como responder e estar apto a dizer: “é assim como eu compreendo as palavras, que no sacramento seu corpo e sangue são dados para mim para o perdão dos pecados”. Por esta razão, cada cristão deve saber estas palavras, letra por letra: “aqui meu Senhor me deu seu corpo e sangue no pão e no vinho, para que eu coma e beba. E eles são especialmente para mim, para que eu possa estar certo de que meus pecados são perdoados, que eu estou livre da morte, inferno e tenho a vida eterna e sou um Filho de Deus e herdeiro do céu. Portanto, eu vou ao sacramento para buscar estas coisas. Eu sou um pobre pecador com a morte diante de mim, eu devo ir através disso; e o inferno me ameaça com todo o tipo de dificuldades e perigo. Porque eu estou em pecado, um cativo da morte e do diabo, porque eu sinto que eu sou fraco na fé, frio no amor, rebelde, impaciente, ciumento, com o pecado dependurado diante de mim e por de trás de mim; portanto eu venho aqui onde eu encontro e ouço as palavras de Cristo nas quais eu recebo o dom do perdão dos pecados. Uma vez que eu tenho esta dádiva, nós devemos então proclamá-la, para que nós possamos trazer outras pessoas para ele também. Vejam, é assim que nós devemos instruir nossos filhos e as pessoas simples com respeito ao sacramento, para que eles possam saber o que buscar nele.”⁷¹⁷

Note-se como Lutero prevê uma compreensão das palavras de instituição como uma espécie de síntese do evangelho, como as próprias *verba sacramenti* funcionam como inspiração para o conteúdo básico do anúncio missionário, de modo que o comungante possa *sair*⁷¹⁸ da Eucaristia capacitado para dar razão do sacramento. Não apenas sobre seu significado ontológico, mas principalmente sobre o existencial, a sua graça *pro me*.⁷¹⁹ O uso correto do sacramento é receber a dádiva, assimilá-la

consola e exorta o ser humano. Lutero atuou por meio da proclamação evangélica como praticamente nenhum teólogo antes dele e marcou seus ouvintes e leitores. Por meio da prédica ele popularizou a mensagem paulina da redescoberta da justificação [...]. De acordo com o exemplo dado por Lutero, a prédica evangélica transformou-se num meio de comunicação e característica central da Reforma”. SPEHR, C., *Prédicas de Lutero*, p.871-872.

⁷¹⁷ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.350

⁷¹⁸ Lutero pensava em um “sair” *missionário* que muito em comum tem com a teologia da “igreja em saída”, exposta pelo Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. “Primeiro que nós obtemos perdão dos pecados como um dom, e segundo que nós, depois de receber, saímos a pregar e a proclamar do mesmo”. (p.351).

⁷¹⁹ “A expressão *pro me* [por mim], muitas vezes também empregada no plural (*pro nobis* [por nós]),

interiormente e imediatamente proclamá-la exteriormente. “Por esta razão Cristo deu-se a si mesmo a nós completamente, e deseja ser e permanecer com nós até o dia do juízo [Mt 28.20]”, continua Lutero. “Instituiria Cristo algo tão grande em vão, sem qualquer uso ou lucro? Não, e este é o benefício que nós devemos derivar: que sejamos fortalecidos em nossa fé e tenhamos nossa consciência segura, para que depois nós também possamos pregar”.⁷²⁰ O memorial não é inútil, como o diabo que busca macular o lugar onde o evangelho está se enraizando quer que se creia. Pelo contrário, ele traz enormes vantagens, tanto ao comungante como às pessoas com quem estes interagem. O assunto é de tão grande importância que Lutero conclui esta seção dedicada ao elemento testemunhal da missionariedade eucarística com um “fique alerta!” construindo e permanecendo firme nas palavras que “estão expressas em Alemão claro e que em essência dizem: primeiro, que nós obtemos perdão dos pecados como um dom, e segundo que nós, depois de receberem, saímos a pregar e a proclamar do mesmo”.⁷²¹

Após a argumentação correspondente ao fazer memória através da pregação de Cristo, Lutero percorre o itinerário contíguo, que ele mesmo reconhece já ter enfatizado em escritos pregressos: o amor, fruto do sacramento.

Agora, permanece a parte correspondente ao fruto do sacramento. Sobre ele eu tenho dito muito em outros lugares. Não é outra coisa além do amor. Os primeiros pais também enfatizaram isto mais do que qualquer outra coisa, e por esta razão eles chamavam o sacramento de *communio*, isto é, comunhão. Isto nos é apresentado aqui de duas formas – primeiro, por meio de um exemplo, e segundo, por meio de um símbolo ou sinal que é o pão e o vinho – assim que cada cristão, não importa o quão bruto ele possa ser, possa ser apto a compreender aqui no sacramento toda a doutrina cristã, o que ele deve crer e o que ele deve fazer com esta fé. Porque é necessário que cada um saiba que Cristo deu seu corpo, carne e sangue na cruz para ser nosso tesouro e nos ajudar a receber o perdão dos pecados. Que nós possamos ser salvos, redimidos da morte e inferno.⁷²²

Ao lado da pregação do Evangelho, tarefa missionária que Lutero conecta ao mandamento contido nas palavras da instituição de se fazer um memorial no sacramento, Lutero trabalha com a tarefa missionária do amor, chamado por ele de “fruto do sacramento”, e que outrora havia sido cognominado pelos cristãos ancestrais

pode ser encontrada em afirmações sobre a obra de Cristo em favor do ser humano em toda a atividade de Lutero (p.ex. WA, v.3, p.600,26; WA, v44, p.109,35). Uma explicação oferecem as interpretações de Gálatas 2.20 (*qui dilexit me et tradit se ipsum pro me* [que me amou e se entregou por mim]) e Gálatas 3.13 (*factus pro nobis maledictum* [feito maldição por nós]), nas preleções sobre a Epístola aos Gálatas em 1531/1535 (WA, v.40/I, p.295-300 [OSel, v.10, p.179-181]; 40/I, p.432-438 [OSel, v.10, p.266-270]). Lutero refere-se aqui ao *crucifixum et mortuum pro nobis* [crucificado e morto por nós] da confissão de fé niceno-constantinopolitana e explica, nesse contexto, que essa afirmação resume a mensagem de toda a Escritura (WA, v.40/I, p.437, 14-17 [OSel, v.10, p.269]). VIND, A., *Pro me*, p.911.

⁷²⁰ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.351.

⁷²¹ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.351.

⁷²² LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.352.

de *comunhão*. Três itens são alvitados por ele nessa apresentação do amor: [a] em primeiro lugar, como esta dimensão havia sido a mais enfatizada por estes “primeiros pais”, sublinhando um argumento histórico a favor do fruto sacramental. Seus leitores não apenas poderiam consultar seus escritos prévios para pesquisar e acolher a tese. Poderiam fazer melhor, e reparar no impressionante testemunho e legado da igreja neotestamentária e primitiva; [b] em segundo lugar, como este princípio do amor é tão significativo para a participação eucarística e conseguinte vivência cristã, que pode ser aprendido através de dois meios comunicativos claros e inequívocos, ambos incontestavelmente observáveis e originados no próprio Cristo, “inscritos como se fosse numa tábua para estarem sempre diante de nossos olhos e diariamente serem usados”,⁷²³ a saber, seu exemplo e os sinais atrelados ao mistério. De seu exemplo, isto é, de como Cristo deu de si mesmo para a redenção do ser humano em toda a sua miséria, o comungante deve extrair a motivação para também dar de si mesmo, “com força e determinação para o próximo”. Dos sinais sacramentais, quais sejam, o pão e o vinho, o comungante retira a imagem da “fusão de muitas coisas individuais em uma só”, da “perda da forma original para assumir uma forma comum com os outros, de modo que não se pode enxergar ou distinguir um do outro, pois são idênticos, e ainda separadamente presentes”.⁷²⁴ O exemplo de Cristo e os sinais escolhidos por ele para acompanhar o sacramento do altar foram disponibilizados para ensinar a cristandade sobre quem ela é e como deve comportar-se. “É assim que o cristão age”, escreve Lutero, “ele não é consciente de nada mais, a não ser que suas dádivas foram dadas para serem compartilhadas com o próximo. Ele não faz distinção, mas ajuda a todos com seu corpo e vida, posses e honra, tanto quanto lhe é possível!”,⁷²⁵ [c] Em terceiro lugar,

⁷²³ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.352.

⁷²⁴ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.352-353. “Além do exemplo, aqui também está em segundo lugar a figura ou o símbolo. Os mestres antigos diligentemente apontaram que ele desejou nos dar seu corpo e sangue sob a forma de coisas que são de natureza tal que eles são em si próprios constituídos pela fusão de muitas coisas individuais em uma unidade; assim como o pão é constituído de muitos grãos, dos quais um faz um pouco da massa, assim que um pão não é nada mais que muitos grãos assados uns com os outros. ‘Nós somos tantos’ (diz Paulo em 1 Co. 10 [17]), ‘somos ainda assim um pão e um corpo’. Assim como cada grão perde sua forma e assume uma forma comum com os outros, de tal forma que não podemos distinguir um do outro, e todos eles são idênticos, ainda separadamente presente; assim também a Cristandade deveria ser uma, sem seitas, para que todos sejam um, de um coração, mente e vontade, como a fé, o evangelho e o batismo são um [Ef. 4.5] É assim que o cristão age. Ele é consciente de que nada mais do que os bens que são seus, são também dados ao seu próximo. Ele não faz distinção, mas ajuda a todos com seu corpo e vida, bens e honra, tanto quanto pode. Uma imagem similar é apresentada com o vinho. Muitas uvas são espremidas juntas, e cada uma delas perde sua forma na medida que o suco emerge. Todas as uvas estão presentes no vinho, mas não há possibilidade que as distingamos umas das outras; todas elas se uniram e se tornaram um suco e uma bebida”.

⁷²⁵ LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.353.

Lutero lembra que tal ensinamento é tão simples que mesmo os cristãos mais “brutos” ou as “almas mais simples” poderiam compreender. Não há justificativa intelectual para que o cristão desconheça o que ele deve crer e o que deve fazer com essa fé. Aliás, o “estudo” demasiado de ideias pode chegar a ser um empecilho utilizado pelo diabo para impedir que se perceba que no sacramento está contido “toda a doutrina cristã”, que ele é o “mestre de obras pelo qual ordenamos toda a nossa vida”.⁷²⁶ Novamente, Lutero afirma que a participação correta do sacramento depende também da produção do fruto do amor.

4.1.5 Exortação ao Sacramento [1530]

O último texto escolhido para apresentar a missionariedade eucarística na teologia de Lutero é sua *Exortação ao Sacramento*, de 1530. Ele foi escrito desde o “ócio” de Lutero, como refugiado no castelo de Coburgo. Segundo Joachim Fischer, “o texto é uma importante complementação dos escritos em que Lutero desenvolveu sua concepção de Eucaristia”. Após este escrito, Lutero continuou a refletir sobre a Ceia, mas já não apresentou significativas alterações em seu pensamento, especialmente no que tange à dimensão do fruto horizontal que ela produz. “A polêmica está presente no texto [...], mas em proporções reduzidas”, continua Fischer. “A intenção do reformador é, aqui, essencialmente pastoral. Sobre este aspecto, trata-se da manifestação mais bela

⁷²⁶ “Assim Cristo tem lindamente retratado e suavemente esculpido, como dito, a totalidade do caminho cristão, para que, a menos que seja para um delineamento de maior extensão, ninguém necessita de outros livros para perceber e compreender claramente. Aqui temos uma lição, o estudo daquilo que é suficiente para ocupar-nos por toda a nossa vida. Ninguém precisa se preocupar com qualquer coisa que não seja conhecida, como as seitas estão fazendo quando constantemente inventam coisas novas. Aqui temos a coisa toda. Você pode estudar tanto quanto quiser, mas sua carne e sangue estará sempre com você, de modo que você nunca estará perfeito em fé, amor e paciência. Por isso este sacramento é um mestre de obras pelo qual nós ordenamos nossa vida e aprendemos por toda a vida. Que benefício há em tentar conhecer alguma coisa especial mais que os outros, se você não sabe aquilo que mais importa? Quem quer que saiba disso, sabe o que necessita saber. Sem isto, todo o resto que alguém possa saber não vale nada. 1 Co 13 [.2]: ‘E se eu tenho poderes proféticos e compreendo todos os mistérios e todos os conhecimentos, etc; mas não tenho amor, não sou nada’. O inferno lidera as pessoas pelo nariz empinado, para que eles não ponham atenção no que é mais importante, mas queiram ir além e descobrir alguma coisa especial. Por isso eles perderam o mais alto e único tesouro. Vejam – isto é apresentado nas mais simples das palavras, de modo que as almas simples possam facilmente compreender como usar o sacramento. Eles podem saber também sobre os frutos que podem provar que eles participaram do sacramento corretamente”. LUTHER, M., *The Sacrament of the body and blood of Christ: against the fanatics*, p.353-354.

de Lutero sobre a Eucaristia”.⁷²⁷ Aproveitaremos, então, essa pastoralidade de Lutero.

Como o próprio título do documento especifica, o objetivo do escrito era de cunho exortativo, especificamente o de sensibilizar as pessoas à participação do sacramento. Servia também como um manual de preparo aos pastores-pregadores para que estes tivessem o subsídio necessário para a educação da comunidade eclesial no sentido de se fazer uso profícuo da Eucaristia. Sem dúvida que este foi um dos problemas com qual Lutero se confrontou.⁷²⁸ A culpa do estado precário que se encontrava a participação no sacramento era dos pastores e líderes cristãos, que não haviam realizado o labor que lhes tinha sido confiado.⁷²⁹ Diante dessa realidade, ele apela a uma campanha pastoral zelosa para alterar o *status quo*.⁷³⁰ Já vimos como, para ele, a solução não passava pelo método impositivo, mas precisaria ser alcançada através de recursos pedagógicos. O povo não deveria ser constringido ou obrigado a participar da Ceia com a prescrição de regras compulsórias,⁷³¹ mas admoestado, convencido, muito particularmente com as

⁷²⁷ FISCHER, Joachim H. *Introdução*. Vol.7, p.222-223.

⁷²⁸ “Qualquer um pode perceber e compreender muito bem o descaso que as pessoas atualmente têm pelo sagrado Sacramento do corpo e sangue de Cristo de nosso Senhor. Resistem a ele como se nada houvesse sobre a terra de que menos precisassem do que justamente deste Sacramento; e mesmo assim querem chamar-se de cristãos. E, como agora estão livres da coação do papa, têm a petulância de acreditar que não mais têm o dever de fazer uso deste Sacramento. Acham que podem muito bem renunciar a ele e livremente desprezá-lo sem qualquer pecado. E se esse Sacramento não fosse praticado em lugar algum ou até desaparecesse, isso os deixaria indiferentes. [...] Disso também se aprende que excelente resultado se consegue ao coagir as pessoas a serem cristãs e devotas, como se atreveu a fazê-lo o papa com suas leis. Deram exclusivamente em falsos hipócritas, cristãos forçados e de má vontade”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.224-225.

⁷²⁹ “Temo, porém, e acredito que tudo isso é, em grande parte, culpa nossa, do que somos pregadores, pastores, bispos e cura d’almas, uma vez que deixamos as pessoas sem que se emendem, não as exortamos, não incitamos, não admoestamos, como o exige nosso ministério. E ficamos roncando e dormindo tão seguros como eles, e não pensamos mais longe do que: quem vem, vem; que não vem, que fique de fora, e de ambos os lados procedemos de uma forma que bem poderia ser melhor. Pois, enquanto isso, estamos sabendo que o satã infernal e príncipe deste mundo, não descansa. [...] Por isso deveríamos, por outro lado, procurar ser os anjos e vigias do nosso Senhor Cristo. Deveríamos, todos os dias, vigiar o povo contra esses anjos do diabo e com coragem persistir em incitar, ensinar, exortar, estimular e atrair como S. Paulo prescreve a seu caro Timóteo, para que o diabo não pudesse agir a bel-prazer entre os cristãos, tranquilamente, sem encontrar resistência LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.225.

⁷³⁰ “Por essa razão, quero deixar expresso aqui, tanto a mim mesmo como a todos os pastores e pregadores, o meu pedido insistente, fraternal e muito sério: Junto comigo, zelem com dedicação a esse respeito pelo povo, que Deus adquiriu como propriedade sua, através do sangue de seu Filho, tendo-o chamado e trazido para o Batismo e seu Reino, e no-lo encomendou, de sorte que sobre ele se exigirá de nós rigorosa prestação de contas, como sabemos muito bem. Pois se nós, que temos o ministério e a ordem, formos negligentes e preguiçosos neste ponto, teremos que esperar muito até que o povo se exorte e venha por si mesmo, já que ele dificilmente vem, mesmo que com ele insistamos com a maior obstinação possível”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.225.

⁷³¹ “Não que com isso eu queira aconselhar que se toquem as pessoas ao Sacramento com leis, em horas e dias determinados, como o entendeu o papa; pois, com isso, o papa apenas providenciou para si mesmo e os padres dias de ócio e tranqüilidade, em que não precisassem trabalhar com ensino e estímulo ao Sacramento; na verdade, ele prendeu e obrigou as consciências, de sorte que para ali acorriam sem vontade e disposição, sem proveito e salvação, disso fazendo não um Sacramento da fé, mas uma obra

razões ou com os benefícios outorgados por Deus através do sacramento. Poder-se-ia fazer uso do argumento imperativo que chama à obediência ao mandamento anteposto por Cristo. O sacramento já seria de sublime valia se estivesse meramente ancorado numa prescrição divina, sem nenhum proveito pessoal, o que certamente não é o caso.⁷³² Mas não é nessa linha mais *legalista*, por assim dizer, que Lutero trabalha no documento. Busca alcançar seu objetivo de despertamento e valorização da Ceia do Senhor por meio de um recurso retórico⁷³³ mais evangélico, atraindo o povo ao sacramento por meio da educação sobre os proveitos que este sacramento lhes pode conferir.⁷³⁴ Lutero divide estes proveitos em duas partes, uma espécie de proveito sacramental está relacionada com Cristo, outra relacionada com a vida do cristão. Em

meritória. O diabo, naturalmente, não poderia ter inventado um jeito mais adequado e eficiente para anular o Sacramento do que com esse tipo de leis; aí ficou a aparência e a casca, mas ninguém notou que foi tirado o cerne e o vigor”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.226.

⁷³² “E mesmo que fosse um Sacramento tão insignificante que não nos fosse proveitoso nem necessário, não nos desse graça nem ajuda; mesmo que fosse pura e simplesmente um mandamento e lei de Deus que exige que o usemos, por seu poder divino, ao qual estamos sujeitos e devemos obediência, ainda assim, apenas por força desse mandamento, ele nos deveria incitar e estimular o suficiente para que não o desprezásemos nem o considerássemos desnecessário ou sem importância, mas sim, com toda a seriedade e fiel obediência, o praticássemos diligentemente e o tivéssemos em alta consideração, uma vez que nada pode haver maior e mais grandioso do que aquilo que Deus ordena e determina por sua Palavra. Entretanto, ele nem é um Sacramento tão insignificante; não é apenas um mandamento que teríamos de praticar sem proveito ou necessidade, como os judeus, que tinham de observar seus sacrifícios e atos exteriores sem proveito e necessidade, apenas como fardo e obrigação, com o que estavam forçados e presos, como os escravos e aqueles que têm que prestar trabalho forçado no regime secular. Na verdade, trata-se de um Sacramento cheio de graça, de grande proveito e ventura, além de inúmeros e inefáveis bens. Por isso não se deve desprezá-lo nem esquecê-lo; ao contrário, ele deve ser sumamente honrado e usado o mais assiduamente possível”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.229.

⁷³³ O teólogo luterano Clovis J. Prunzel escreveu um artigo para demonstrar como Lutero foi um “filho de seu tempo” e fez uso desse recurso intelectual e pedagógico da “retórica” para uma exortação ética à participação da Ceia do Senhor. (PRUNZEL, Clóvis Jair. A Exortação de Lutero à Santa Ceia: Retórica a Serviço da Ética Cristã. *Revista Igreja Luterana*, n.2, 2000, p.173-198). Em seu artigo, Prunzel analisa especialmente a argumentação de Lutero no *Catecismo Maior* e neste escrito de 1530 que também estamos apresentando. Destacamos os elementos de sua conclusão que se concatenam com nossa pesquisa: “Lutero é um grande retórico. Quando observamos o gênero retórico de suas palavras, percebemos que enfatiza o possível e o impossível. Se alguém quer ser cristão, só é possível quando se recebe aquilo que Deus oferece através de seu amor em Jesus Cristo. Já pelo contrário, é impossível ser cristão sem valorizar o Sacramento da Ceia. [...] Vinculado a esta participação, o uso frequente da Ceia produzirá frutos na vida do cristão. Primeiramente, frutos da fé, pois reconhece-se o papel de Cristo na vida cristã; depois, frutos e benefícios pessoais, especialmente na luta contra os inimigos espirituais que assolam a vida cristã, querendo tirar Cristo do coração dos que crêem; e, também, frutos vinculados a uma vida responsável em relação ao próximo, pois a raiz do amor de um cristão está naquilo que Cristo lhe oferece e isto está presente na ceia. Um outro aspecto a ressaltar é o caráter missiológico da Ceia. Já que a participação na Ceia não está centrada na dignidade do homem, mas na de Cristo, podemos observar que Lutero enfatiza o aspecto da Ceia ser criadora da fé e não apenas mantenedora do que já se crê. A Ceia é um meio de ação do próprio Deus e esta ação é criadora e fundamental para aquele que quer um cristão”. (p.197).

⁷³⁴ “[...] Fornecer aos pastores e pregadores razões para exortarem sua gente e atraí-la para o Sacramento, e indicar uma série de meios pelos quais motivá-la a ir de bom grado e sem coação humana o Sacramento e recebê-lo por vontade própria [...]”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.227.

ambas ele toca na missionariedade eucarística. Serão basicamente os mesmos argumentos que já foram apresentados, muito especialmente no documento de 1526. Concernente a Cristo, o itinerário argumentativo segue a linha do memorial, que está ligado à missão através da proclamação da Palavra de Deus. Concernente à vida dos cristãos, o itinerário será a exploração do amor como fruto sacramental.

Lutero começa pela perspectiva missionária eucarística contida na natureza memorial do sacramento, pois entende que “em primeiro lugar”, foi ele instituído para a memória de Cristo. É no Cristo crucificado e sacrificado no Calvário e oferecido no corpo e sangue de Cristo no altar que Deus quer ser cultuado. Este é o culto instituído no Novo Testamento por excelência. Deus colocou sua glória dentro do sacramento.⁷³⁵ Nenhum culto é mais belo e aceitável a Deus do que “honrar condignamente o sofrimento de Cristo” assiduamente usando e reverenciando a Santa Ceia. Jamais este culto perderá sua validade e valor, em que pese ter sido deturpado ou substituído em determinada parte da prática vigente da igreja. Outros cultos centrados em autopiedade e obras meritórias estão ocupando o lugar da anamnese doxológica ordenada pelo próprio Cristo.⁷³⁶ A chave para o proveito que emana do sacramento para o próprio Cristo e Deus está no gesto memorial pelos utentes: “Guarda e considera bem esta palavra: ‘memória’”, diz Lutero, pois “ela te mostrará muita coisa e te estimulará muito”.⁷³⁷

Mas qual seria exatamente essa lembrança de Cristo feita na partilha do seu corpo e sangue? Como realizar este memorial que agrada a Deus?, pergunta Lutero, ao que ele

⁷³⁵ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.229. “Pois aqui estás ouvindo que ele coloca o culto e sua glória divina dentro desse Sacramento, que nele ele deve ser lembrado. [...] A este Cristo é que ele dirigiu e relacionou toda sua glória e seu culto. Fora de Cristo, ele não quer saber de glória ou culto algum, nem o reconhece, nem quer ser Deus de ninguém. Por isso condenou e anulou seu próprio culto antigo, dado na lei de Moisés, e a todos os cultos no mundo inteiro, por mais grandiosos, belos, antigos ou magníficos que sejam”.

⁷³⁶ “[...] obscurecemos e esquecemos este levado e belo culto a Deus que é sua memória e a honra ao sofrimento de Cristo, culto este que o próprio Deus instituiu, manifestando que lhe agradaria de todo coração? E o instituiu de forma tal que jamais poderá tornar-se obsoleto nem ser observado o bastante. Pois quem pode lembrar-se suficientemente de Deus? Quem pode honrar em demasia o sofrimento de Cristo? Por que razão, nós, santos adoidados, nos deixamos levar pela fantasia de que nesse Sacramento não teríamos nenhum culto a Deus e que há muito o teríamos cumprido e até tornado obsoleto? Ao lado e acima dele, criamos tanto culto vergonhoso, terrível, fétido, de piedade própria e de obras de própria escolha, e com ele enchemos o mundo, negando, difamando e blasfemando contra este verdadeiro culto a Deus. Se, pois, queres, então realizar um culto grande e maravilhoso a Deus honrar condignamente o sofrimento de Cristo, então reflete e vai ao Sacramento em que se encontra (conforme ouves) sua memória, isto é, seu louvor e glória. E pratica com isso, ou ajuda a praticar com assiduidade essa memória, e, certamente, esquecerás esses cultos de escolha própria; pois (como dissemos) não podes louvar a Deus e agradecer demais pela graça que ele mostrou em Cristo”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.229-230.

⁷³⁷ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.229.

mesmo responde: Outra coisa não é “senão enaltecer, ouvir, pregar, louvar, agradecer e glorificar sua graça e misericórdia que ele nos mostrou em Cristo”. Por um lado, escreve Lutero, esta forma oral de ação de graças é algo muito simples, de aparência insignificante até aos olhos humanos, ainda que sublime para Deus e seus anjos.⁷³⁸ Por outro, a rememoração trata-se de uma “arte”, que precisa ser apreendida.

Se agora, querer tornar-te um fazedor de Deus, então vem e ouve. Ele quer ensinar-te essa arte, para que não falhes e acabes fazendo um ídolo, mas do verdadeiro Deus o verdadeiro Deus. [...] A arte, mostrada de forma breve e indubitável, consiste no seguinte: Fazei isto em memória de mim. Aprende a rememorá-lo, isto é (como dissemos): pregar, enaltecer, louvar, ouvir e agradecer pela graça demonstrada em Cristo. Se fizerdes isso, então estarás confessando de coração e boca, com os olhos e ouvidos, de corpo e alma que nada deste a Deus, nem podes dar, mas que tudo, tudo mesmo, tens e recebes dele, particularmente a vida eterna e a justiça infinita de Cristo. Onde, porém, acontecer isso, tu o fizeste o Deus verdadeiro para ti e conservaste tua glória divina com esta confissão. Pois isto é que significa um Deus verdadeiro: que dá, e não recebe; que ajuda, e não se deixa ajudar; que ensina e governa, e não se deixa ensinar nem governar; em suma, que tudo faz e dá e de ninguém precisa, fazendo tudo isso gratuitamente, por pura graça e sem mérito, aos indignos e desmerecidos, sim, aos condenados e perdidos. Esta memória, confissão e glória é a que ele quer.⁷³⁹

Primeiramente Lutero simplesmente lista a amplitude de ações missionárias eucarísticas que estão incluídas na arte do fazer memória, ressaltando o conteúdo querigmático teocêntrico que deve permear a confissão e a glorificação e defendendo que esta rememoração, por si só, já deveria servir de encorajamento suficiente para que as pessoas corresse ao sacramento.⁷⁴⁰ Num segundo estágio de seu argumento, ele pedagogicamente sistematiza esta sinfonia de louvor e testemunho em duas partes

⁷³⁸ “Sem dúvida, essa memória parece um culto insignificante, pois não se faz grande espetáculo exterior com vestimentas, gestos, construções e coisas semelhantes com que se encham olhos e ouvidos; mas apenas com a palavra oral é realizado aquilo que para os olhos é de aparência insignificante sobre a terra. Mas quão elevado e maravilhoso ele é para Deus e seus anjos! Isso nenhum olho pode enxergar, nenhum ouvido, nem coração pode compreender. De princípio, as palavras e obras de Deus de qualquer forma sempre são de aparência insignificante; por isso querem ser consideradas com dedicação e seriedade. Quem o fizer, perceberá como elas são imensas. Ele mesmo fala no Salmo 50: ‘Sacrifícios de ações de graça me glorifica’. Que significa isso senão: ‘sacrifício de ações de graça me dá minha glória divina. Faz-me Deus e mantém-me Deus’. Da mesma forma, sacrifícios de obras lhe tiram a glória divina e o transformam em ídolo, não o deixando ser Deus. Pois quem não dá graças, mas quer merecer, este não tem um Deus. Faz interiormente sem eu coração e exteriormente em suas obras do Deus verdadeiro um outro deus, sob o nome do verdadeiro Deus, como lamenta muitas vezes em Isaías e em outros profetas, até proibindo rigorosamente, no primeiro mandamento que se façam outros deuses, tampouco que se o faça diferente do que ele é”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.230.

⁷³⁹ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.230-231.

⁷⁴⁰ “Se não tivesse qualquer motivação ou proveito nesse Sacramento, senão exclusivamente esta rememoração, não te deveriam bastar esse encorajamento e estímulo? Não te haveria de dizer teu coração: Vamos lá, mesmo que no mais eu não tenha nenhum proveito disso, ainda assim quero ir, para o louvor e glória do meu Deus; quero ajudar-lhe a conservar sua glória divina e também contribuir para que ele seja feito um verdadeiro Deus? [...] Quero, portanto, receber o Sacramento em honra a meu Deus, e este receber deverá ser minha rememoração pela qual lembro sua graça a mim demonstrada em Cristo e, pela qual agradeço”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.232.

principais, “dois grandes cultos, duas grandes glórias”. O proveito de se participar voluntaria e conscientemente do sacramento, deixando-se envolver espiritualmente pelo seu mistério e respondendo ao seu chamado é “inimaginável”, escreve Lutero, pois a atividade memorial rende um primeiro culto a Deus, no sentido de obedecer ao mandamento “fazei isto em memória” e ser um sacrifício de ação de graças pela obra de Cristo e um segundo culto a Deus, este explicitamente missionário, pois ao se confessar e pregar publicamente sobre Cristo perante o mundo se ensina outros a crer em Cristo e contribui-se para a conservação e o aumento da igreja. Lutero, numa clara afirmação missionária eucarística, chega ao ponto de dizer que este segundo culto é a principal razão pela qual Deus instituiu o sacramento:

Quem, todavia, celebra a memória de Cristo e honra o seu sofrimento com a atitude acima indicada, este está seguro e livre de todo engano e de toda a falácia do diabo, não precisava arriscar quaisquer gastos ou esforços nisso e ainda ganha proveito inimaginável. Pois ele realiza dois grandes cultos, duas grandes glórias: a primeira consiste em não desprezar a instituição e ordem de Deus, e sim, em utilizá-la de forma submissa e de bom grado; desta glória, sem dúvida, Deus se compraz, uma vez que não instituiu esse Sacramento à toa, mas para ser usado. [...] A segunda glória consiste em observar e ajudar a manter a memória de Cristo. Isto é, pregar, louvar e agradecer pela graça de Cristo, demonstrada a nós pobres pecadores por seu sofrimento. Principalmente por causa desta memória é que Deus instituiu esse Sacramento, nele também procurando e exigindo semelhante glória, para que, em Cristo, seja reconhecido e considerado como nosso Deus. Acima já dissemos quão magnífica glória e maravilhoso culto é isso, que conserva a honra divina e faz de Deus o verdadeiro Deus. Para tanto, ele, sem dúvida, dará a honra divina à mesma pessoa e dela também fará um Deus e filho de Deus. E também aqui: quem pode calcular quanto bem proporcionam esta glorificação e este culto? Pois com isso a pessoa não dá graças e louva a Deus em Cristo, o que, afinal, constitui propriamente a prática desta instituição divina, mas também confessa publicamente perante o mundo a seu Senhor Cristo, e que ela é e quer ser um cristão. E assim, a pessoa exerce, ao mesmo tempo, ambas as funções supremas de um verdadeiro sacerdote: com o agradecimento, louvor e a glória a Deus, ela realiza o mais belo sacrifício, o supremo culto a Deus e a mais grandiosa obra, ou seja, um sacrifício de ação de graças. Com a confissão perante os outros, age como se pregasse e ensinasse as pessoas a crer em Cristo. Como isto contribui para o crescimento e a conservação da cristandade, ajuda a fortalecer o Evangelho e o Sacramento, a converter os pecadores e tomar de assalto o reino do diabo. Em suma: a pessoa colabora e participa da obra realizada no mundo pelo ensino da Palavra. Quem, porém, pode avaliar quão grande proveito resulta daí.⁷⁴¹

Lutero não poderia ser mais enfático na demonstração de nossa tese: a participação eucarística tem direta conexão com a participação da obra da Palavra. O altar e o mundo, definitivamente, estão interligados. E a confissão e pregação no mundo não são abstratas ou sem uma finalidade específica, mas trata-se da transmissão do

⁷⁴¹ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.233-234.

evangelho para a conversão do ser humano e a conservação da igreja cristã.⁷⁴² É a semeadura da mensagem que mantém a obra de Cristo viva e disponível no mundo com o objetivo do fortalecimento e do aumento da família de Deus. Poder-se ia levantar uma tese sobre a singularidade de cada um dos verbos empregados por Lutero para a execução de dita atividade em prol do Evangelho e suas respectivas nuances: confessar, pregar, ensinar. Eles bem podem ser agrupados na categoria ampla da *martyria*. Porém também podem ser analisados individualmente, atentando à responsabilidade e ao potencial próprios de cada um. Por vezes, ao longo do texto, Lutero se inclina a sublinhar a pregação dirigida à apresentação da mensagem para indivíduos candidatos à fé, por outras ele literalmente tem em mente a educação cristã continuada no discipulado para aqueles que já pertencem à igreja. Por vezes, Lutero expressa a comunicação da obra elementar de Cristo, evento pascal fundante; em outros momentos ele parece se referir à totalidade dos dogmas, quando menciona, por exemplo, especificamente a conservação da doutrina.⁷⁴³ Também chama à atenção como Lutero volta a argumentar aproveitando-se do conceito sacerdotal. Outrora, ele já havia feito uso da articulação desta doutrina para inclusão de todo o povo de Deus na missão eucarística. Aqui seu foco é ressaltar as funções sacerdotais que são exercitadas através do memorial da Ceia, o sacrifício da ação de graças e o ensino da Palavra. Vê-se como há um esforço para comover seus leitores para a magnitude do que está em questão. Nesse sentido, entende-se também a conclusão lógica que Lutero chega, quando propõe a análise do tema pelo ângulo oposto. Inversamente, na mesma proporção que o

⁷⁴² “Espero, porém, que não seja necessário ficar ensinando longamente aqui o que significa a memória de Cristo; sobre isso já ensinamos muitas vezes e demoradamente em outra parte: não se trata de contemplação do sofrimento, com que muitos pretendem ter servido a Deus e alcançado graça, como através de boa obra, e ficam chorando o amargo sofrimento de Cristo, etc. A memória de Cristo é ensinar a força e o fruto de seu sofrimento e crer neles: que nossa obra ou mérito nada são, que o livre-arbítrio está morto e perdido, e que somente pelo sofrimento e pela morte de Cristo nos tornamos retos e livres de pecados; que se trata do ensino ou da memória da graça de Deus em Cristo, e não de uma obra que nós realizamos para Deus”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.237.

⁷⁴³ Isso fica claro, por exemplo no último parágrafo desta seção no Escrito, quando Lutero faz um resumo da primeira parte: “Isso seja dito sobre o primeiro ponto ou motivo que nos deve estimular e mover a que nos dirijamos ao Sacramento com vontade e amor, ou seja: que o façamos em louvor e gratidão a Deus, por amor e confissão de Cristo; para o bom exemplo e melhoramento do nosso próximo; e, finalmente, para a conservação do Sacramento, do ensino, da fé e de toda a cristandade, sem nada merecer; pois, de qualquer forma, temos a obrigação de fazer tudo isso, uma vez que é mandamento geral de Deus que o louvemos e lhe agradeçamos, amemos e honremos o sofrimento de Cristo, melhoremos o próximo e ajudemos a conservar a doutrina, a fé e a cristandade. Quanto mais não o devemos fazer aqui, já que ele instituiu o Sacramento especialmente para isso, e ainda para ele nos chama e atrai? E mesmo que não o quiséssemos ou pudéssemos receber, ao menos deveríamos estar presentes de bom grado, ver os outros recebê-lo e ouvir o louvor a Deus e o agradecimento a Cristo. Pois isso não procede de intenção própria ou decisão humana, mas está fundamentado na Palavra de Cristo: “fazei isto em memória de mim”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.243.

proveito da participação no sacramento é praticamente incalculável, Lutero adverte para a tragédia que ocorre quando há desprezo pelo sacramento e omissão em seu uso absoluto. Além de não dar testemunho, se dá um péssimo testemunho. O não-testemunhar e, assim, não atrair pessoas à fé, é contra-testemunhar e afugentá-las, é tornar-se cúmplice e responsável pelo distanciamento delas de Cristo.⁷⁴⁴ Tal comportamento não é condizente com o exemplo histórico dos antepassados veterotestamentários e foge do escopo de qualquer justificativa.⁷⁴⁵ Não resta dúvida para Lutero, nesta primeira parte de sua *Exortação ao Sacramento*, que a perspectiva missionária memorial-testemunhal representa “grande e excelente razão” para estimularmos “a ir ao Sacramento”.⁷⁴⁶

Num segundo instante da *Exortação ao Sacramento*, Lutero apela à sensibilidade dos seus leitores ponderando sobre dois frutos do sacramento, ambos de profundo

⁷⁴⁴ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.235. “Em contrapartida, deve-se considerar ainda quão desgraçadas são aquelas pessoas que desprezam o Sacramento e são preguiçosas e frouxas demais para fazerem uso dele; [...] Como se isso não bastasse [desonrar o próprio Deus no que instituiu; preferir não estar presente quando se glorifica e agradece] com isto estão dando péssimo e escandaloso exemplo para os outros e são culpados por todos aqueles que, seguindo seu exemplo, também abandonam e desprezam esse Sacramento. Assim, se for por eles, a memória de Cristo será esquecida, seu sofrimento até passará a ser vão e inútil e, enfim, a fé cristã desaparecerá, inclusive. E sem contar o que há de bom que deixam de fazer e impedem: não prestam qualquer ação de graças a Deus, não confessam a seu Senhor Cristo, não ensinam nem melhoram seu próximo em ação e exemplo, mas privam Deus de ação de graças, renegam a Cristo e levam seu próximo para longe dele”.

⁷⁴⁵ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.235-236. “Os judeus não conseguiram deixar de enaltecer, louvar e agradecer magnificamente, todos os anos, sua saída e seu resgate do Egito através do mar Vermelho, e os caros profetas não podiam exaltar e realçar que chega esse mesmo prodígio de Deus. E nós pagãos, que antes fomos propriedade do diabo, e que não tínhamos o direito de conhecer ou ter qualquer coisa de Cristo, recebemos a graça e honra de participar da redenção de Cristo, o qual nos redimiu, não do Egito e do mar Vermelho, mas do pecado, da morte, do inferno, dos diabos, da ira de Deus e de toda aflição; e não levou para a terra de Canaã terrena, mas a eterna justiça, vida, céu, graça e para o próprio Deus. E tudo isso não através de Moisés, nem dos anjos, mas por intermédio de si mesmo, passando profunda amargura, suando sangue, deixando seu coração derreter feito cera, deixando matar-se na cruz, chorando e suspirando por nós, deixando-se difamar da forma mais vergonhosa. Que língua, que coração bastaria aqui para considerar ou falar de semelhante amor, graça e misericórdia?”.

⁷⁴⁶ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.237. “Mas para deixar de uma vez de lado esse ponto – aqui tens uma grande e excelente razão para te estimular a ir ao Sacramento, que teu coração te exorte da seguinte maneira: Vamos lá, eu quero ir ao Sacramento; não que com isso eu queira fazer uma boa obra ou obter mérito; também não em obediência ou por causa da ordem do papa ou da Igreja, mas em louvor e honra a Deus. Ele o instituiu para que eu o recebesse e por amor e gratidão a meu SENHOR e Salvador que o estabeleceu para mim, para a glória de seu sofrimento, para que eu dele fizesse uso e por ele agradecesse; a fim de que eu seja um daqueles que lhe agradecem por seu sofrimento e não seja encontrado entre os desdenhadores e ingratos; tampouco sirva de mau exemplo e escândalo para os outros, e, assim, participe de seu desdém e sua ingratidão. Antes, que eu dê um bom exemplo e atraia outros, que também eles o honrem e louvem, e, assim, eu ajude a conservar e fortalecer a memória do sofrimento de Cristo e ao mesmo tempo, como cristão, professe a meu Senhor perante o mundo. Esta ação de graças eu lhe quero proporcionar, mesmo que não tivesse disso qualquer outro proveito; pois esse deve ser meu agradecimento ao Senhor por seu amargo, sofrimento por minha causa”.

proveito para o usuário do corpo e sangue de Cristo, quais sejam, o fortalecimento ou a renovação da fé⁷⁴⁷ e o avivar da chama do amor, fruto este que está diretamente ligado à missionariedade eucarística. Já conhecemos a teologia de Lutero nesse ponto, abundante nos textos previamente apresentados. Ainda assim, sucintamente exibiremos como neste escrito Lutero se manifesta sobre o tópico, para percebermos a evolução de seu pensamento:

O outro proveito é o seguinte: onde quer que a fé seja assim revigorada e renovada, também o coração sempre de novo é adicionalmente revigorado para o amor ao próximo, fortalecido para todas as boas obras e preparado para resistir aos pecados e a todas as tentações do diabo; porque a fé não pode ficar ociosa, ela tem que praticar frutos do amor, fazendo o bem e evitando o mal. O Espírito Santo está presente e não nos deixa descansar. Ele nos dá disposição e inclinação para todo o bem, como, ainda, seriedade e diligência para agir contra todo o mal. De sorte que, através desse bom uso do Sacramento, um cristão se renova e cresce em Cristo sempre mais e mais, dia após dia, como também nos ensina Paulo, que devemos renovar-nos e crescer sempre. Em contrapartida, onde alguém se abstém do Sacramento e não faz uso dele, o prejuízo vem com certeza, e não poderá impedir que a fé enfraqueça e esfrie mais e mais cada dia; daí resulta ainda inevitavelmente que ela fica preguiçosa e fria no amor ao próximo, inerte e indisposta a boas obras, despreparada e aversa a resistir ao mal.⁷⁴⁸

A argumentação de Lutero repete sua conexão entre fé e amor, já conhecida anteriormente. “Se a fé é revigorada”, escreve ele, natural e espontaneamente o coração será “revigorado para o amor ao próximo”, bem como para a prática “de todas as boas obras”. Isso ocorre porque por natureza, “a fé não pode ficar ociosa, ela tem que praticar frutos do amor, fazendo o bem e evitando o mal”. Chama à atenção a expressão “sempre de novo” utilizada por Lutero, inspirado no crescimento proposto pelo apóstolo Paulo, pontuando como se faz necessário que este fruto do amor seja continuamente despertado, estimulado e desafiado. Caridade é uma virtude que não se contenta com esporádicas injeções de ânimo, mas requer o incessante usufruir dos recursos especialmente preparados e disponibilizados por Deus para esse perene nutrir. Mais adiante Lutero especificamente destacará como o Sacramento é um destes veículos, inclusive fazendo novamente do uso da metáfora do fogo: “Aqui, ao Sacramento é que precisas te apegar e ater. Ele é um fogo que consegue acender os corações”.⁷⁴⁹ Sendo os corações de cada cristão como mini sarças ardentes, eles “sempre de novo” precisam ser

⁷⁴⁷ “Este é, pois o primeiro fruto e proveito que te advém do uso do Sacramento: que sejas lembrado desse benefício e graça, e tua fé e teu amor sejam estimulados, renovados e fortalecidos, para que não acabes esquecendo ou desprezando teu querido salvador e seu amargo sofrimento, bem como a tua grande, múltipla, eterna aflição e morte, de onde ele te ajudou a sair. [...] semelhante fé nos é altamente necessária, para que fiquemos em Cristo, não havendo maneira de permanecer nele sem essa fé”. LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.245.

⁷⁴⁸ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.245-246.

⁷⁴⁹ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.247.

reacendidos na fonte de calor e chama que é a Eucaristia. De outro modo, Lutero aponta para o perigo de uma postura que se desinteressa do uso da Ceia do Senhor: “o prejuízo vem com certeza”, ele escreve; o calor vira frio e o entusiasmo para o amor se volve preguiça e inércia. Um último comentário pertinente que encontramos nesta citação é a clara alusão que o reformador finalmente faz ao papel do Espírito Santo conectado à missionariedade eucarística. Se em escritos precedentes a terceira pessoa da Trindade havia sido relegada à posição de referência subentendida, nesse a pneumatologia aparece, e com força: “o Espírito Santo está presente e não nos deixa descansar”. É Ele o responsável por promover toda a inclinação para o bem que nascerá no coração do comungante. Ele é o “Deus mobilizado dentro de nós”, “sempre ativo e inquieto” buscando o que fazer.⁷⁵⁰

Aqui concluímos o estudo sobre a missionariedade eucarística em Lutero. Existem outras referências de sua lavra que poderiam ser mencionadas, porém até onde conseguimos apurar estas não acrescentam em elementos teológicos ou pastorais ao conteúdo já apresentado, nem se equiparam com os cinco escritos escolhidos para representação de sua teologia em termos de incidência do tema. Por outro lado, existe também uma queixa de hiato bastante sentida, que pode ter sido parcialmente responsável pelo desconhecimento e desapareço por esta dimensão do sacramento pelos seguidores da teologia luterana, muito especialmente os leigos e as comunidades eclesiais de modo geral. Justamente nos documentos mais representativos da teologia e pastoral de Lutero, seus *Catecismos*, o *Menor* e o *Maior*, escritos entre 1528 e 1529, que são seus escritos mais conhecidos, apreciados e utilizados no discipulado das famílias e congregações luteranas,⁷⁵¹ Lutero foi, no mínimo, contido na exploração desta

⁷⁵⁰ LUTERO, M., *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, p.249. A ideia do Espírito Santo e da fé como mobilização interior do crente comungante é uma imagem que Lutero retira da linguagem da guerra, inspirado em passagens bíblicas que apresentam a Deus como o Senhor dos Exércitos, em campanha militar. “Os inimigos são estes quatro camaradas: carne, mundo, morte e diabo, razão por que Cristo é chamado *Heer Zebaoth* [SENHOR dos Exércitos], isto é, um Deus da campanha militar ou dos Exércitos, sempre a guerrear e mobilizado dentro de nós. [...] Pois o Sacramento não é sinal de sua ira, e ele jamais no-lo teria dado, caso estivesse irado conosco; na realidade, é um sinal de seu amor supremo e de sua misericórdia insondável. E como pode ele demonstrar amor maior e misericórdia mais profunda, senão dando-nos por alimento realmente seu próprio corpo e sangue? Isso não deve ser apenas um sinal misericordioso, mas também um alimento com que nos devemos saciar e fortalecer, todos nós, que, com o seu exército, estamos mobilizados. O Sacramento é propriamente o soldo e as provisões com que paga e alimenta seu exército e seus soldados, até que, finalmente vençam e com ele se imponham no campo de batalha” [p.249-250].

⁷⁵¹ Ambos os documentos foram incluídos no compêndio de documentos confessionais luterano, o *Livro de Concórdia*. O *Catecismo Menor*, além disso, foi incorporado em grande número de ordens de cultos e hinários usados na vida de culto comunitário e pessoal, desde o século XVI. Além de ser o manual comumente utilizado para o ensino da fé para adolescentes e adultos.

perspectiva da missionariedade eucarística.⁷⁵² Não há razões plausíveis para questionar se a teologia eucarística em seus *Catecismos* foi alterada, com relação aos seus outros textos. A recém vista *Exortação ao Sacramento*, que contém robusta argumentação concernente à prática missionária que emana da Santa Ceia, foi, por exemplo, redigida depois da composição do material catequético. Não pesquisamos o porquê da suposta latência nele, mas afirmamos que ela pode ter configurado um desserviço à própria teologia luterana e conseqüente educação sacramental dos cristãos de tradição luterana.

4.2

Missionariedade Eucarística em outros reformadores Luteranos

Ainda que já tenhamos reconhecido e afirmado que Lutero é o personagem central para representar a teologia da missionariedade eucarística da Reforma Luterana, fato pelo qual nos obrigou a investir maior atenção ao seu pensamento até aqui, nos

⁷⁵² Em seu *Catecismo Menor*, breve enquirídio redigido para o uso nos lares do povo simples, como sugestão para servir de subsídio básico para que os pais ensinassem as principais doutrinas da fé para os filhos, na parte VI, dedicada ao *Sacramento do Altar*, Lutero propõe quatro questões: 1) o que é o sacramento do altar?; 2) Onde está escrito isso? [ou seja, a instituição do sacramento]; 3) Que proveito há nesse comer e beber?; 4) Como pode o ato físico do comer e beber efetuar tão grandes coisas?; e 5) Quem recebe dignamente esse sacramento? No que tange à missionariedade eucarística, só poderíamos inferir alguma pista de perspectiva horizontal, ética, sacrificial, orientada para o amor e o bem do próximo, na terceira pergunta, quando Lutero elenca como benefício da participação eucarística a remissão dos pecados, vida e salvação. Com algum esforço, pode-se defender que quando Lutero fala destes proveitos, ele tem em mente, por exemplo, vida em toda a sua abrangência, ou mesmo a posterior partilha de todas estas dádivas verticais recebidas. Em seu *Catecismo Maior*, escrito destinado particularmente ao clero, em seu labor de discipulado da comunidade, Lutero é bem mais prolixo com relação à argumentação das mesmas três questões, mas ainda assim escasso na especificação da missionariedade eucarística. Chega a escrever que o sacramento “nutre e fortalece o novo homem”, que “nos é dado para diária pastagem e alimentação, para a fé se restaure e fortaleça, a fim de que [...] se faça incessantemente mais vigorosa”, mas não deixa claro que está considerando uma fé ativa no amor ou mesmo uma ideia de ação de graças.. Fica subentendido que o fortalecimento da fé tem em vista o alimento contra o desânimo e em favor da consolação pessoal do coração diante das batalhas e cargas da vida, tônica do argumento. Proclamação da Palavra, boas obras de amor e o aspecto comunal como frutos sacramentais estão praticamente, ausentes do arrazoado. O relevo é a apresentação do sacramento como “precioso antídoto” para o comungante. De forma clara, apenas no final do último parágrafo, quando Lutero conclui com um apelo aos pais de família nas últimas linhas do documento, como que escapa um ensejo de missionariedade eucarística. “Portanto, que cada pai de família saiba que, por ordem e mandamento de Deus, tem o dever de ensinar os seus filhos ou fazer com que lhes seja ensinado o que precisam saber. Pois, já que foram batizados e recebidos na cristandade, também devem desfrutar dessa comunhão do sacramento, a fim de que nos possam servir e ser úteis. Pois todos eles têm de nos ajudar a crer, amar, orar e lutar contra o diabo”. LUTERO, M., *Catecismo Maior*, p.513. Ainda que apareça aqui neste epílogo sinais do chamado missionário eucarístico, pois Lutero afirma que o fruir sacramental também se destina ao preparo e envio do comungante ao serviço útil no contexto de povo de Deus, muito especialmente citando o socorro que deve ser prestado ao próximo na fé, no amor, na oração e na batalha espiritual, não se pode negar que o tema foi reduzido e apresentado dissonantemente com relação a outros elementos sacramentais no texto.

propomos a não ficarmos restritos às suas ideias, mas também procurar pelos resquícios da dimensão missionária da Ceia do Senhor na teologia do movimento como um todo. Queremos investigar se a missionariedade eucarística que fora encontrada em Lutero também repercutiu entre seus pares e se houve algum tipo de recepção relevante em outros exemplares desta tradição cristã. Escolhemos dois teólogos para este fim, arquétipos que, se por um lado não esgotam as possibilidades de amostragem, possuem legítimas razões para constar entre os selecionados e, mais importante, se prestam para um vislumbre satisfatório da missionariedade eucarística na teologia do movimento de Reforma Luterana. São eles Filipe Melanchthon e Martin Chemnitz.

4.2.1 Filipe Melanchthon

Filipe Melanchthon⁷⁵³ talvez tenha sido o principal teólogo correligionário de Lutero,⁷⁵⁴ pelo menos dentre os seus contemporâneos. Sua importância para o movimento reformatório e para a teologia deste movimento é inquestionável. Amigo

⁷⁵³ Nascido Filipe Schwartzertdt, em 1497, em Bretten, e falecido em 1560, em Wittenberg, recebeu o novo sobrenome do João Reuchlin, um dos humanistas mais destacados da época e de quem Filipe era pupilo. Prodígio como intelectual, após seus estudos em Heidelberg e Tübingen, aceitou o convite em 1518 para ser professor na recém fundada (1502) universidade de Wittenberg. Sua área de ensino eram as habilidades científicas fundamentais, onde realizou uma espécie de reforma nos estudos baseada, sobretudo em sólidos conhecimentos nas línguas latina, hebraica e grega, bem como em aptidões lingüísticas básicas na argumentação lógica (dialética) e na formulação estilizada de um pensamento (retórica), bem como no estudo da história. O alcance de sua capacidade docente abrangia ainda astronomia, astrologia, matemática, poesia e medicina. Por insistência de Lutero, que viu no jovem professor um também exímio conhecedor das línguas bíblicas (grego, em especial) e sistemático, Melanchthon também passou a dar preleções na faculdade de Teologia, sendo estas preleções muito assistidas. GRÄB-SCHMIDT, E., *Melanchthon, Filipe*, p.701-703. Sobre a vida e a obra deste personagem histórico, recomendamos a dissertação de mestrado do teólogo luterano: ALBRECHT, Paulo Samuel. Filipe Melanchthon: vida, teologia e figura do outro reformador de Wittenberg. Orientada por Luis Corrêa Lima. PUC- Rio, 2013.

⁷⁵⁴ “A diferença de idade entre Lutero e Melanchthon é de quase 15 anos. Também quanto ao percurso na formação e ao estilo de vida de ambos apresentam consideráveis diferenças. Descrever a relação recíproca desses dois sábios tão distintos encerra vários problemas: por um lado, os dois viviam e trabalhavam tão estreitamente juntos, que sua troca de ideias dava-se predominantemente de forma oral, razão pela qual só existem poucos testemunhos por escrito sobre a apreciação recíproca existente; por outro, essa relação pode ser ilustrada a partir de diferentes perspectivas, p.ex., considerando-se as concepções e dependências intelectuais ou mais o lado humano-pessoal. Além disso, todos esses níveis do relacionamento deveriam fazer jus ao desenvolvimento histórico, pois em todas as áreas é possível constatar processos de mudanças mais ou menos acelerados. Os caminhos de ambos se cruzaram pela primeira vez em Wittenberg [...]. Melanchthon estudou teologia com Lutero e Lutero melhorou seus conhecimentos de grego com Melanchthon. Em virtude dos seus conhecimentos linguísticos, Melanchthon tornou-se o mais estreito e importante colaborador de Lutero na tradução da Bíblia”. GRÄB-SCHMIDT, E., *Melanchthon, Filipe*, p.703-704.

pessoal de Lutero, professor universitário, era também um excelente representante da ala laical dos reformadores,⁷⁵⁵ bem como do pensamento humanista, acadêmico e ecumênico.⁷⁵⁶ Além de ter contribuído como um interlocutor de Lutero, aconselhando-o e auxiliando-o na elaboração da teologia do movimento⁷⁵⁷ em diversas ocasiões e de várias formas,⁷⁵⁸ Melanchthon também foi o protagonista em algumas circunstâncias de acontecimentos decisivos da Reforma. É de sua autoria alguns dos principais documentos que foram redigidos para a apresentação pública e dogmática das crenças principais que confessavam os adeptos da Reforma Luterana.⁷⁵⁹ Sua contribuição e

⁷⁵⁵ Para um vislumbre específico desta singularidade laical: ZORZIN, A. Felipe Melanchthon (1497-1560): el Reformador Laico. *Cuadernos de Teología* 17, 1998, p. 193-223.

⁷⁵⁶ Sobre Melanchthon e a unidade da igreja: “Depois da excomunhão e do banimento imperial, Martin Lutero ficou restrito às fronteiras do território da Saxônia. Fora dessa área era Melanchthon que conduzia as negociações – quando o conselho dos teólogos era requisitado. Em 1529 viajou pela primeira vez na comitiva do seu príncipe – eleitor, João da Saxônia, para a Dieta Imperial em Espira. Ali ele já procurou exercer influência sobre os atores políticos pela via literária. Melanchthon encontrava-se imbuído da esperança de que um diálogo comum com base na Bíblia pudesse solucionar as disputas político-eclesiais. De forma correspondentemente otimista ele também acolheu a ata da dieta imperial de 1530 e teve em Augsburg uma enorme decepção. Melanchthon censurou os teólogos romanos por estarem trabalhando de maneira não científica; aos príncipes e soberanos sua crítica foi de que eles subordinavam temas eclesiais aos interesses políticos. Mesma assim, Melanchthon não se cansou de propor a concretização de um diálogo conjunto, para que as questões teológicas controversas pudessem ser aclaradas de forma objetiva, preservando a unidade da igreja. Melanchthon avaliou os diálogos religiosos imperiais de 1540/1541 de modo mais reservado e mais crítico: nas negociações ele viu uma grande aproximação nas palavras sem que fosse alcançada uma aproximação nos conteúdos”. GRÄB-SCHMIDT, E., *Melanchthon, Filipe*, p.706. Outro ângulo da inclinação ecumênica de Melanchthon, especialmente em direção ao movimento reformatório ‘reformado’, nos é oferecido por J.A.O. Preus, no Prefácio de sua tradução da terceira edição dos *Loci* para o inglês: “Especialmente por causa de sua constante interação com os Reformados e seu aparente desejo de aproximação com eles, Melanchthon permaneceu sempre muito popular entre os religiosos de orientação mais ecumênica. [...] Charles Leander Hill disse: ‘Me parece que nenhuma história do movimento ecumênico pode ser apropriadamente escrita sem que se dê a ele uma posição exaltada no curso de seu desenvolvimento’”. PREUS, J.A.O., *Translator’s Preface*, p.13-14. Mais de sua predisposição ecumênica e habilidade para o diálogo, ver: SCHÜLER, A. Filipe Melanchthon, Nascido para o Diálogo. In: *Igreja Luterana*, 56 (1997), p. 7-24; DULLES, A. The Catholicity of the Augsburg Confession. In: *The Journal of Religion* 63 (1983), p. 337-354.

⁷⁵⁷ PREUS, J.A.O., *Translator’s Preface*, p.10. Para uma sucinta apreciação específica da contribuição teológica de Melanchthon: RIETH, R. W. O Pensamento Teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). In: *Estudos Teológicos* 37 (1997), p. 223-235.

⁷⁵⁸ “Lutero apreciava especialmente a união de competências linguísticas com teológicas de seu colega. [...] Enquanto Lutero caracterizava a si próprio como bom teólogo, mas mau retórico, achava que só um – a saber, Melanchthon – conseguia apresentar habilidades incomparáveis em ambas as áreas. Além disso, o próprio Lutero avaliava seu trabalho conjunto com Melanchthon como uma relação que se complementava reciprocamente, expressando-a certa vez por meio da imagem do bruto lenhador e do jardineiro amoroso: ‘Eu [sc. Lutero] nasci para lutar e ir a campo contra os bandos e o diabo, razão pela qual meus livros são bem mais tempestuosos e aguerridos. Eu [...] sou o rude lenhador que precisa abrir e preparar o caminho. Mas Filipe M. se move de forma ordenada e serena, constrói e planta, semeia e rega com vontade, segundo os dons que Deus lhe concedeu em abundância’ (WA, v.30/II, p.68,12-69,1). O exame das fontes revela, pois, o profundo apreço recíproco, mesmo que nos anos posteriores também se encontrem alguns tons críticos. Querer deduzir daí crises pessoais ou teológicas entre os dois é algo que foi contestado clara e convincentemente em vários estudos por Heinz Scheible. Diferenças entre ambos podem ser constatadas unicamente na doutrina da Santa Ceia. Essas nuances na compreensão não levaram, contudo, a um desentendimento ou rompimento”. GRÄB-SCHMIDT, E., *Melanchthon, Filipe*, p.704.

⁷⁵⁹ Lembramos especialmente sua participação na Dieta Imperial de Augsburg, de 1530, onde os

produção são extensas,⁷⁶⁰ apesar da polêmica e da ambivalência que também gira em torno de alguns de seus feitos, especialmente sua atuação e liderança após a morte de Lutero.⁷⁶¹ Também tem sensível contribuição no campo da educação.⁷⁶² Não teremos a possibilidade de explorá-la em detalhamento e profundidade. Atendo-nos ao escopo da pesquisa, buscaremos tão somente por acenos relevantes no tópico da missionariedade eucarística, tema um tanto desvalorizado ou desconhecido no teólogo.⁷⁶³ Faremos esta busca concentrados em duas de suas principais obras: o documento confessional da

representantes da comitiva luterana apresentaram ao imperador e embaixadores da igreja católica aquela considerada como a primeira confissão de fé que tipificou a fé protestante. Foi Melancthon quem redigiu esse escrito confessional (*Confessio Augustana*), em estreita colaboração com Lutero. Tal documento “formulou sucintamente os aspectos centrais do ensino reformatório em concordância com a doutrina romana (Art.1-21) ou então em delimitação a ela (Art.22-28). Dez anos mais tarde esse escrito confessional apareceu no contexto dos diálogos religiosos imperiais como edição revista (*CA variata*), na qual sobressai particularmente a nova formulação do artigo sobre a Santa Ceia”. GRÄB-SCHMIDT, E., *Melancthon, Filipe*, p.705.

⁷⁶⁰ Um índice de suas obras pode ser encontrado em STUPPERICH, R. *Melancthon, the Enigma of the Reformation*. Cambridge: James Clarke & Co., 1965 (republicado em 2006), p. 172-175.

⁷⁶¹ “Mestre Filipe Melancthon pode ser descrito como misterioso e controverso. Ele tem sido chamado de uma grande e nobre figura, um erudito, um humanista renascentista, um reformador cristão, um educador, uma alma gentil e amoroso. Ele também tem sido chamado de vilão, de sinergista, de unionista, de um contemporizador, e um encenqueiro irascível. Ele tem uma multidão de devotos apaixonados e uma multidão de inimigos frustrados e zangados. [...] O velho amigo de Lutero, Amsdorf, era muito crítico a ele, e o impetuoso Flacius foi incansável em condená-lo, como muitos outros no tempo da Reforma e no período tardio da Reforma. Por outro lado, seus colegas em Wittenberg e em outras partes da Europa o amavam carinhosamente. Lutero, que teve alguns desacordos violentos com ele, nunca o criticou em público e nunca rompeu relações com ele. Na verdade, o veredito da história é que Lutero foi mais gentil com Melancthon do que Melancthon foi com Lutero. [...] A Fórmula de Concórdia, que foi subscrita por milhares de pastores luteranos, e líderes religiosos e seculares, foi escrita para resolver as controvérsias no interior do Luteranismo Alemão, muitas delas diretamente causadas por Melancthon. Ainda assim, seus seis autores decidiram não mencionar o nome de Melancthon, nem positiva nem negativamente. E assim, o autor da confissão básica Luterana – a Confissão de Augsburg – nunca é citado na confissão final do Luteranismo. Que situação perplexa e interessa essa! Melancthon se tornou difícil demais para se lidar”. PREUS, J.A.O., *Translator's Preface*, p.7. A mesma ambivalência pode ser percebida nos estudos e biografias que se referem a ele ainda hoje, dentre as quais, citamos: ROGNES, M. *Philip Melancthon, Reformer Without Honor*. Minneapolis: Augsburg, 1969; STUPPERICH, R. *Melancthon, the Enigma of the Reformation*. Cambridge: James Clarke & Co., 1965 (republicado em 2006); MANSCHRECK, C. *Melancthon: The Quiet Reformer*. New York: Abingdon, 1968; ENGELHARDT, K. Filipe Melancthon e sua importância para as igrejas da Reforma. In: *Estudos Teológicos* 37 (1997), p. 236-242.

⁷⁶² “Ao lado do trabalho teológico em sentido estrito, Melancthon engajou-se no setor da educação. Atuar sobre o estado deplorável da educação em sua época representou para ele uma tarefa para a vida inteira, à qual ele fez jus tanto na área da teoria quanto da implementação prática. Disso dão testemunho duradouro a elaboração de material didático apropriado, sua participação (organizatória) na concretização de tarefas educativas e seus esforços pela melhoria de um sistema escolar (superior); em razão disso, foi-lhe atribuído o título de ‘professor da Alemanha’”. GRÄB-SCHMIDT, E., *Melancthon, Filipe*, p.705-706. Sobre este labor: MEYER, C.S. Melancthon as Educator and Humanist. *Concordia Theological Monthly* 31 (1960), p. 533-540.

⁷⁶³ Concordamos nesta conclusão com Michael B. Aune, em seu artigo *Philip Melancthon's forgotten truth about worship* (Lutheran Quarterly 12, 4, 1998, p.395-418). Aune lembra como foi intensa a tentativa de “limpeza” da influência da teologia de Melancthon em círculos luteranos desde muito cedo e de como sua teologia sacramental e litúrgica tem sido lembrada desproporcionalmente pela polêmica sobre a presença real e por sua posição referente ao aspecto adiafórico do culto, perdendo assim outros itens de relevância, alguns dos quais o próprio Aune tem tentado destacar em seu labor de pesquisa.

Apologia da Confissão, redigido às pressas, no calor do debate com a teologia católica e apresentado ao imperador Carlos V, na Dieta de Augsburg, em 1530, e o compêndio sistemático *Loci Communes*,⁷⁶⁴ o qual sintetiza e estrutura didaticamente sua teologia.⁷⁶⁵ Ambos os documentos, mais a *Confissão de Augsburg*, são as maiores contribuições teológicas de Filipe Melanchthon.⁷⁶⁶

Começemos nossa análise da missionariedade eucarística melanchthoniana na *Apologia da Confissão*. Se no documento anterior à *Apologia*, a *Confissão de Augsburg*, principal documento representativo da teologia luterana, também de sua autoria, a missionariedade eucarística não é evidenciada em nenhum dos artigos apresentados,⁷⁶⁷ na réplica em questão, ela foi contemplada. Em pelo menos três artigos de fé, Melanchthon nos oferece material para análise. Primeiramente ele o faz, muito sucintamente, no artigo X, *Da Santa Ceia*, quando após defender a fé na presença real do corpo e sangue de Cristo, ele nega que os luteranos ignoram “a virtude da bênção mística”.⁷⁶⁸ O contexto da discussão é a fé em uma união com a natureza de Cristo possibilitada pelo mistério sacramental, a presença do Cristo vivo no comungante. Mas a citação de Cirilo aludida por Melanchthon fala em união espiritual coletiva (somos

⁷⁶⁴ *Loci communes rerum theologicarum* [Tópicos comuns da teologia], obra que Melanchthon empreendeu para atender seu interesse numa visão de conjunto dos pontos essenciais da doutrina, facilitando assim aos seus estudantes o acesso à Bíblia.

⁷⁶⁵ O *Loci Communes* de Melanchthon foi uma obra submetida constantemente a um processo de revisão. Sua primeira edição data de 1521-1522. A última, em língua alemão, foi publicada em 1555. Nos estamos valendo da terceira edição (e última da versão latina), publicada em 1543 e republicada em 1560, ano de sua morte, e a qual acedemos através de uma tradução para a língua inglesa

⁷⁶⁶ PREUS, J.A.O., *Translator's Preface*, p.8.

⁷⁶⁷ No entanto, Walter Altmann faz uso de artigos da Confissão de Augsburg para argumentar em favor da missionariedade eucarística. Sua tese aborda especificamente a relação entre a expressão “reta administração dos sacramentos” com a variabilidade litúrgica e a necessária inclusão do uso prático que o comungante ou a comunidade fará do sacramento. Cremos que esta relação é congruente com a teologia da missionariedade eucarística do movimento de Reforma Luterana e de extrema relevância para o estado da questão hoje. Pretendemos aproveitá-la no capítulo final de nossa pesquisa. Escreve Altmann: “Em seu artigo VII, a Confissão de Augsburg (CA) insere a ‘reta administração dos sacramentos’ na definição de igreja. O artigo apresenta uma dificuldade interna na medida em que, embora exigindo a reta administração dos sacramentos, declara também como não pertencentes à essência da igreja as questões de ‘rito ou cerimônia’, que podem variar legitimamente. Isso poderia dar a entender que bastaria uma correta doutrina acerca dos sacramentos, não importando em nada a prática sacramental. No entanto, não é essa a intenção da CA. É claro, a variabilidade litúrgica é explícita e conscientemente admitida, mas a reta administração dos sacramentos não é apenas uma questão doutrinal. Ao contrário, também inclui sua prática. Ademais, esse artigo não declara ‘indiferentes’ as questões cerimoniais – isso seria um mal-entendido –, mas assevera apenas que para a ‘unidade da igreja’ não é necessária ‘uniformidade de cerimônias’. Implícito está que pode permanecer como legítima a pergunta pelas cerimônias ‘adequadas’ ou ‘mais apropriadas’. Em todo caso, é irrenunciável a pergunta crítica pela eventual deturpação do significado do sacramento, advinda de uma prática sacramental inadequada. Nem toda prática é condizente com a ‘reta administração dos sacramentos’, ainda que nenhuma prática, por mais adequada e significativa que seja, constitua a retidão da administração dos sacramentos”. ALTMANN, W., *Lutero e Libertação*, p. 169-170.

⁷⁶⁸ APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.217.

unidos) com Cristo, e menciona que esta se dá por fé verdadeira e amor puro. União mística comunitária é comunhão dos santos, cenário e identidade onde se dá a missionariedade. Relação de fé e amor é também ingrediente básico para essa dimensão ética e relacional. Além do mais, o texto bíblico citado é a passagem corintiana onde Paulo fala do corpo místico de Cristo, a igreja, que em Cristo coparticipa de um mesmo pão.⁷⁶⁹ Talvez não seja uma declaração explícita, pois o ponto em discussão no artigo era outro, mas, pelo menos de forma subentendida, poder-se-ia concluir que Melanchthon argumenta próximo à categoria comunional, que é missionária.

A seguir, no artigo XIII, *Do número e uso dos sacramentos*, em perspectiva de missionariedade eucarística, há duas informações que poderíamos aproveitar para repercussão: primeiramente, uma expressão que Melanchthon usa logo no primeiro parágrafo e que Michael Aune identifica como basilar para entendermos a compreensão da teologia sacramental e litúrgica do teólogo de Wittenberg: “os sacramentos não são apenas sinais de confissão de fé entre as pessoas, como imaginam alguns, mas sinais e testemunhos da vontade de Deus para conosco, mediante os quais Deus *leva* (move) *os corações a crerem* (ênfase nossa)”.⁷⁷⁰ Num primeiro instante, nada de muito expressivo para nossa tese parece estar manifesto nesta frase de abertura do artigo supramencionado. No entanto, e devemos esta descoberta a Aune, no vestígio de uma ideia já articulada por Lutero, encontra-se também em Melanchthon uma teologia dos “corações movidos”, por assim dizer, que se relaciona com a missionariedade eucarística.⁷⁷¹ Que teologia é esta? Em essência, como os corações são sensibilizados e movidos à ação pela Palavra e pelo rito sacramental. Segundo Aune, foi uma contribuição relevante de Melanchthon em seu tempo e também o é nos dias de hoje, uma vez que se trata de uma imagem “enraizada numa apreciação profundamente existencial da natureza da experiência humana e intimamente interligada com os valores

⁷⁶⁹ APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.216-217.

⁷⁷⁰ APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.249. Até onde Michael Aune pôde apurar, a primeira vez que Melanchthon usou a expressão “mover o coração” foi em seu tratado *Resposta aos Anabatistas*, de 1528. Neste artigo da *Apologia* teria sido a segunda ocasião em que a expressão foi mencionada. Posteriormente ele seguiu fazendo uso da frase e do conceito em seus escritos. “De novo e de novo o coração”, escreveu Heinrich Bornkamm para destacar a centralidade do conceito “do coração” para a compreensão de Melanchthon sobre como a pessoa experimenta o evangelho. “Melanchthon Menschenbild” in *Philip Melanchthon: Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960*, ed. Walter Elliger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961, p.88 *apud* AUNE, M.B., *A heart moved*, p.88.

⁷⁷¹ “E Deus motiva (move) os corações simultaneamente pela palavra e pelo rito, para que creiam e concebam fé [...] Porque, do mesmo modo que a palavra entra pelos ouvidos para tocar os corações (*ut feriat corda*), o rito entra pelos olhos para motivar (mover) o coração (*ut moveat corda*)”. APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.250.

e argumentos daquela época”.⁷⁷² Para nossa tese não importa tanto os aspectos de como a Palavra e o Sacramento são instrumentalizados pelo Espírito para a sensibilização do coração, mas o que esse coração movido poderia significar no pensamento de Melanchthon e quais são as implicações para a missão. É fascinante como Melanchthon, sendo um representante do humanismo medieval, não advoga para um acúmulo de conteúdo religioso desprovido de emoções, afetos e voluntariedade. O encontro com o ensino da Palavra e a participação sacramental persuadiria ou moveria uma pessoa para uma “experiência total” de fé, que “envolveria os sentimentos, penetraria no coração, moldaria a vontade e estimularia a pessoa inteira (*totus homo*) para uma resposta ativa”. O mover do coração tem essa espiritualidade prática, afetiva em seu horizonte. O propósito do conhecimento é pensado no sentido de motivar e impulsionar a ação cristã. Essa ação, para Melanchthon, é antes de tudo, confiança (*fiducia*) em Cristo e um desejo em direção a Deus e ao próximo, conforme expresso na oração pós-comunhão de Martinho Lutero.⁷⁷³ Conhecimento sem ação era, para o professor, escolasticismo estéril; paixão sem conhecimento, fanatismo ultrajante.⁷⁷⁴ Melanchthon se preocupa com o “quê” e o “quando” de cada doutrina, mas também é igualmente (ou até mais) interessado em considerações sobre o poder ou o efeito delas. O evangelho é uma força dramática, de vívido imediatismo e intensidade emocional, palavra viva de Cristo não dialética, mas retórica, com a finalidade não apenas de mudar mentes, mas transformar vidas.⁷⁷⁵ Ser movido no coração pelo Espírito Santo que opera na Palavra e no Sacramento envolve uma moldura tanto de mente como de comportamento para níveis radicais de responsabilidade individual e comunitária.⁷⁷⁶

Para além dessa conexão entre o conceito do coração motivado ou movido presente em Melanchthon, em segundo lugar, ainda neste artigo XIII, também é importante missionariamente a tese colocada sobre como é mais importante “entender

⁷⁷² AUNE, M.B., “*A heart moved*”, p.76.

⁷⁷³ AUNE, M.B., “*A heart moved*”, p.94.

⁷⁷⁴ SCHNEIDER, *Philip Melanchthon's Rhetorical Construal*, 238 apud AUNE, M.B., “*A heart moved*”, p.82.

⁷⁷⁵ AUNE, M.B., “*A heart moved*”, p.90. Sobre o evangelho ser “retórico”: Aune entende que a expressão – e o conceito nela embutido – “corações movidos”, de Melanchthon, foi extraída do vocabulário e da moldura de um dos recursos intelectuais mais importantes à disposição na fase inicial da Reforma Luterana: a “teologia retórica” (*theologia rhetorica*) do Humanismo Renascentista. “Como dinâmica particular humanista no pensamento religioso da Renascença, esta forma de se fazer teologia derivada dos princípios da retórica clássica e estava especialmente interessada em apresentar a fé cristã de uma forma tão poderosa que a vontade do ouvinte ou leitor seria “movida” a abraçá-la de forma mais plena”. AUNE, M.B., “*A heart moved*”, p.77. Já havíamos mostrado como Lutero também fez uso desta arte retórica em sua argumentação em prol da valorização da Eucaristia na vida e missão do cristão.

⁷⁷⁶ AUNE, M.B., “*A heart moved*”, p.95.

de que maneira se devem usar os sacramentos” do que discutir sobre o seu número.⁷⁷⁷ Melanchthon parece seguir a preocupação pastoral e existencial de Lutero, dando prioridade às questões práticas, que surtam efeito e tragam proveito real para os partícipes, tanto em sua espiritualidade interior, como em suas relações exteriores. Nesse sentido, defende uma partilha não acomodatória ou ritualística, que possa estar aferrada numa falsa segurança alimentada pela compreensão *ex opere operato* e que inevitavelmente redunde em torpor missionário, mas num desfrutar sacramental em fé, com disposição favorável do utente.⁷⁷⁸ A preocupação com a qualidade do usufruir da Eucaristia está exposta no artigo. A conclusão de que isso se aplica ao frutificar missionário só pode ser deduzida.

Não obstante, se nos artigos X e XIII, a missionariedade eucarística é um tanto introvertida, e no artigo XXII, *Das Duas Espécies na Ceia do Senhor*, ela é simplesmente nula, no artigo XXIV, *Da Missa*, finalmente se examina a questão com riqueza. O ponto de entrada na discussão é o tema do sacrifício e suas espécies. Na esteira do já ensinado por Lutero, Melanchthon distingue entre “não mais que duas as formas principais (espécies) de sacrifício”. Uma, de natureza propiciatória, é deixada inteiramente sob o encargo da morte expiatória de Cristo. A outra, de natureza eucarística, é a que interessa à missionariedade horizontal fluída do Sacramento do Altar: “A outra forma é o sacrifício *eucharistikon* [de ação de graças], que não torna merecedor do perdão dos pecados nem da reconciliação, mas é feito pelos reconciliados”.⁷⁷⁹ Com “singular diligência”⁷⁸⁰ escreve o teólogo, “deve-se cuidar para que não se confundam as espécies e seus diferentes objetivos”. Eles eram distintos na Lei dada em Levítico e continuam díspares no culto neotestamentário.⁷⁸¹ O sacrifício de ação de graças, também chamado de sacrifício de louvor ou culto racional, existe “a fim

⁷⁷⁷ APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.252.

⁷⁷⁸ APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.252.

⁷⁷⁹ APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.291.

⁷⁸⁰ Conforme tradução exposta na 5ª edição do Livro de Concórdia (p.269).

⁷⁸¹ “É preciso que tenhamos estas duas formas de sacrifício em mente e diante dos olhos, tanto nesta controvérsia quanto em muitas outras discussões, e deve-se ter especial cuidado para que não sejam confundidas. Se os limites deste livro permitissem, acrescentaríamos as razões desta divisão. Pois ela tem testemunho suficiente na Epístola aos Hebreus e em outras partes [cf Hb 10.5-16; Êx 32.6; 2 Sm 6.17]. E todos os sacrifícios levíticos podem ser relacionados com essas [duas] partições como se fossem seus domicílios. Pois, na lei, certos sacrifícios eram chamados propiciatórios por causa de sua significação ou similitude, não porque fizessem por merecer o perdão dos pecados diante de Deus, mas porque mereciam o perdão dos pecados segundo a justiça da lei, ou seja, a fim de que aqueles pelos quais eram feitos não fossem excluídos daquela organização política. Assim, eram chamados de propiciatórios [quando feito] pelo pecado; pelo delito [eram] holocaustos, aos passo que os outros eram *eucharistika* [sacrifícios de ação de graças]: a oblação, a libação, as retribuições, as primícias, os dízimos [cf. Lv 1-7]”. APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.291-292.

de rendermos graças pela remissão dos pecados recebida e por outros benefícios, ou em ordem de retribuirmos gratidão”,⁷⁸² e dele fazem parte a invocação, a ação de graças, a confissão, as aflições dos santos, todas as boas obras, a prece ardente, a doutrina piedosa, útil e clara, as coletas e contribuições materiais aos pobres, a pregação do evangelho e coisas semelhantes. Apesar de não demonstrar nenhum desejo de estruturar estas ações, tal qual Lutero tampouco o fez, e citá-las em listas variadas no decorrer do texto, pela reiteração, parece ser de particular estima para Melanchthon a obra da pregação do evangelho:

De resto, as próprias palavras do profeta [Malaquias] mostram o sentido [dos sacrifícios de ação de graças], pois de início afirmam que o nome do Senhor será grande. Isso sucede por meio da pregação do evangelho. Porque por meio dela o nome de Cristo se torna conhecido e se toma conhecimento da misericórdia do Pai prometida em Cristo. A pregação do evangelho produz fé naqueles que acolhem o evangelho. Estes são os que invocam a Deus, estes são os que dão graças a Deus, estes são os que suportam aflições na confissão de fé, estes são os que praticam o bem por amor da glória de Cristo. Assim, o nome do Senhor será engrandecido entre as nações [Ml 1.11]. Portanto, “incenso” e “sacrifício puro” não significam uma cerimônia *ex opere operato*, mas todos aqueles sacrifícios pelos quais o nome do Senhor é engrandecido, a saber: fé, invocação, pregação do evangelho, confissão, etc. [...] Mas os sacrifícios dos filhos de Levi, isto é, dos que ensinam na nova aliança, são a pregação do evangelho e os bons frutos da pregação, como diz Paulo em Romanos 15 [.16]: ofereço em sacrifício o evangelho de Deus, “de modo que a oferta deles [dos gentios] seja aceitável, uma vez santificada pelo Espírito Santo”, isto é, para que os gentios se tornem aceitáveis a Deus pela fé etc.⁷⁸³

O embasamento para esta relação entre participação na Santa Ceia e frutificar no testemunho do Evangelho é o texto de 1 Coríntios, onde Paulo conclama ao anúncio da morte do Senhor sempre que se come e bebe o pão e o cálice do Senhor. Sutilmente Melanchthon também trabalha com a categoria memorial, como fizera Lutero, conectando esta com a pregação e com a fé.⁷⁸⁴ Aí está, em essência, o “sacrifício diário” que os adversários acusavam os luteranos de ter abolido, também o “verdadeiro adorno” das igrejas.⁷⁸⁵ Por isso, é do ministério da Palavra que os sacerdotes luteranos se

⁷⁸² APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.291.

⁷⁸³ APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.294-295.

⁷⁸⁴ “Por essa razão, ainda que a cerimônia seja memorial da morte de Cristo, ela sozinha ainda não é o sacrifício contínuo, mas a memória mesma é o sacrifício diário, isto é a pregação e a fé que verdadeiramente crê que Deus foi reconciliado pela morte de Cristo. [...] E foi para esse uso que Cristo o instituiu, ao ordenar que isso seja feito em memória dele. Pois lembrar a Cristo não é celebração ociosa de algum espetáculo ou coisa instituída para dar exemplo, como nas tragédias se celebra a memória de Hércules ou Ulisses, mas é rememoração dos benefícios de Cristo e recebimentos destes pela fé, para sermos vivificados por meio deles”. APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.296,301.

⁷⁸⁵ “Na Confutação, os adversários produzem espantosas tragédias e respeito da desolação dos templos, a saber, que os altares estão sem os adornos, sem as velas, sem as imagens. Eles acham que essas irrelevâncias são o adorno das igrejas. Uma desolação muito diferente é indicada por Daniel, a saber a ignorância do evangelho [cf Dn 11.31; 12.11]. Pois o povo, soterrado pela grande quantidade e variedade de tradições e opiniões, não consegue entender de modo algum a suma da doutrina cristã. [...] E se for para falar da forma exterior, a frequência aos templos é maior entre nós do que entre os adversários. Pois

ocupam primordialmente, do ensino das boas notícias dos benefícios de Cristo, para a mortificação e a vivificação do cristão. Como último argumento ligado à missionariedade eucarística, na discussão específica dos termos da missa, ainda encontramos Melanchthon defendendo a perspectiva missionária que pode ser extraída dos termos gregos *leitourgia*,⁷⁸⁶ *synaxis*⁷⁸⁷ e *agape*.⁷⁸⁸

Passemos agora a examinar a missionariedade eucarística em Melanchthon pelos *Loci*, considerado por muitos como a primeira dogmática evangélica, e que já com base nesse fato, é de suma importância para esta pesquisa. Literalmente escrito para servir como uma sistematização da teologia e recurso pedagógico ao estudantado da Bíblia, espécie de documento que outros teólogos protestantes também compuseram, mas que não existe na lavra de Lutero, os *Loci Communes* de Melanchthon são uma importante obra para se ter conhecimento de forma concatenada, lógica e argumentada dos principais dogmas cristãos tal como interpretados pela teologia do movimento da Reforma.⁷⁸⁹ A terceira edição, que será observada nesta pesquisa, é data do ano de 1543,

prende-se a atenção dos ouvintes com pregações úteis e claras. [...] E o verdadeiro adorno das igrejas é a doutrina piedosa, útil e clara, o uso devoto dos sacramentos, a prece ardente e coisas semelhantes. Velas, vasos de ouro e ornamentos desse tipo convêm, mas não constituem o ornato próprio da igreja”. APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.297-298.

⁷⁸⁶ “Mas falemos do termo ‘liturgia’. Essa palavra não significa propriamente sacrifício, mas antes ministério público, e coaduna bem com o nosso sentido, a saber, que um ministro consagrante oferece o corpo e o sangue do Senhor ao resto do povo, do mesmo modo que um só ministro docente oferece o evangelho ao povo, conforme diz Paulo: ‘Assim, importa que todos nos considerem ministros de Cristo e encarregados dos sacramentos de Deus’ [1 Co 4.1], isto é, do evangelho e dos sacramentos. E em 2 Coríntios 5[.20]: ‘Portanto, somos embaixadores em nome de Cristo, como se Deus exortasse por meio de nós. Em nome de Cristo, pois pedimos que vocês se reconciliem com Deus etc.’. Assim, o termo *leitourgia* combina bem com o ministério. Pois a palavra antiga empregada em ministérios públicos e civis e, para os gregos, significa ônus públicos, tais tributos, despesas com o equipamento de uma frota ou coisas semelhantes, conforme atesta o discurso de Demóstenes *pros Leptinen*, todo ele dedicado à discussão de deveres e imunidades públicas [...]. E Paulo usa o termo para designar uma coleta (2 Coríntios 9 [.12]: o serviço dessa coleta não só supre a necessidade dos santos, mas também faz com que deem graças a Deus mais abundantemente etc. E em Filipenses 2 [.25], ele chama Epafrodito de *leitourgos*, ‘ministro’ da sua necessidade, onde seguramente não se pode entender o termo como ‘sacrificante’. Mas não há necessidade de apresentar mais testemunhos, uma vez que os exemplos são óbvios em toda a parte aos que leem os escritores gregos, os quais usam *leitourgia* para designar cargos públicos civis ou ministérios”. APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.302-303.

⁷⁸⁷ “Por que omitem aqui a antiga designação *synaxis* [eucaristia, reunião], a qual mostra que antigamente a missa foi a comunhão de muitos?” APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.303.

⁷⁸⁸ “É fica claro que, por causa dessa coleta, a missa foi chamada em outros lugares de *agape* [ágape], caso não se prefira dizer que foi assim chamada por causa da ceia comum”. APOLOGIA DA CONFISSÃO, p.304.

⁷⁸⁹ Quem atesta este fato é o próprio Lutero, que admirava sobremaneira a habilidade de Melanchthon em articular teologia, como comprova uma manifestação de Lutero no inverno de 1542-1543, em suas *Conversas à Mesa*: “Se alguém deseja se tornar um teólogo, ele terá enorme vantagem, primeiro de tudo, se tiver lido a Bíblia. [...] Depois disso, ele deveria ler os *Loci Communes* de Filipe, de forma diligente e suficiente, de tal modo que o seu conteúdo se fixe em sua mente. Se o sujeito conhecer estes dois conteúdos, então ele é um teólogo e nem o diabo nem um herege podem chacoalhá-lo. [...] Não há outro livro debaixo do sol no qual o todo da teologia é apresentado tão compactamente como nos *Loci Communes*. [...] Não existe livro mais bem escrito, depois da Bíblia, do que ele. Filipe se expressa de

apresenta uma visão mais madura, por assim dizer, da teologia do professor, muito especialmente percebida na sua teologia eucarística. É nela que reside sua grande questão polêmica no movimento intraluterano porque, desde aproximadamente 1530, percebeu-se em Melanchthon um desvio sensível na linguagem e no significado confessado por Lutero e assinado posteriormente por um grande número de líderes do movimento contra a posição melanchthoniana, no nevrálgico ponto da presença real de Cristo.⁷⁹⁰ Não nos preocuparemos com essa controvérsia porque ela não afeta diretamente esta pesquisa, uma vez que iremos nos deter no que Melanchthon ensinou especificamente sobre a missionariedade eucarística.

Nos *Loci*, o tópicus da Santa Ceia é exposto no *locus* 13,⁷⁹¹ destinado aos Sacramentos. O enfoque que rastreamos é exposto especialmente no segundo ponto, de quatro itens propostos. Depois de perguntar pelo *como* a Ceia do Senhor foi instituída, e antes de abordar *quem* deve ser admitido nela e sobre o abuso e a profanação do sacramento, Melanchthon discute os *benefícios* emanados dele. Estes benefícios também são colocados na forma de *propósitos*. Começa dizendo que os comungantes devem ser instruídos sobre eles, tanto para serem sensibilizados ao uso frequente e profícuo da Eucaristia, como para denunciar e chamar ao arrependimento quem está negligenciando ou participando intuitivamente dela. Reforça a necessidade da fé e da atitude penitencial sincera para a correta aproximação do altar e discorre sobre a obra do Espírito Santo no processo.⁷⁹² Originalmente, vemos que Melanchthon inclui o Espírito

modo muito mais conciso quando ele argumenta e instrui. LUTHER, M., *Table Talks*, p.439-440.

⁷⁹⁰ “Melanchthon se encontrou em desacordo com Lutero e com a sua própria edição de 1530 da Confissão de Augsburg com respeito à Ceia do Senhor. [...] Muitos estudiosos sugerem que sua fraqueza nesta doutrina e seu desvio parcial de Lutero derivou-se de seu desejo de reter e melhorar as relações com outras igrejas, particularmente, nos últimos anos, com os Reformados. De fato, também tem sido sugerido que ele não tinha, no fundo, uma doutrina da Ceia, mas meramente queria acomodar sua posição com a dos outros. Alguns sugerem que ele foi covarde e incapaz de assumir uma posição, e outros opinam que nesta doutrina, Melanchthon desertou do Luteranismo inteiramente. Outros, especialmente em anos mais recentes, defendem que ele permaneceu um verdadeiro Luterano por toda a sua vida, mas usou uma linguagem infeliz. É uma certeza que a geração seguinte de Luteranos – aqueles que produziram a Fórmula de Concórdia e, assim, carregaram o ardor e a carga do problema – sentiram que Melanchthon desencaminhou a igreja Luterana, que seus caprichos tinham que ser corrigidos tanto no que diz respeito à Ceia, quanto à Cristologia”. PREUS, J.A.O., *Translator’s Preface*, p.12.

⁷⁹¹ Segundo Preus, que traduziu a *Suma* para o inglês, este *locus* décimo terceiro provê ao leitor um bom quadro da posição de Melanchthon na doutrina da Ceia. Segundo ele, do ponto de vista do luteranismo confessional, “há muito pouco de equivocado com o que Melanchthon diz. Muito é louvável e edificante, mas ele não é realmente franco em alguns dos assuntos que preocupam o Luteranismo e a igreja como um todo, incluindo o comungar dos indignos e a recepção efetiva do corpo e do sangue pelos comungantes. É quase desnecessário mencionar que ele evita qualquer referência à doutrina da Cristologia, apesar de uma rápida referência à comunicação dos atributos da divina natureza de Cristo para a pessoa de Cristo. Assim, o que ele diz, ainda que bom e útil, evita ou menospreza os pontos que estavam realmente em questão”. PREUS, J.A.O., *Translator’s Preface*, p.12.

⁷⁹² MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.148.

como uma dádiva da Ceia. Ele é o agente de transformação no mistério, mas também é dom que é dado ao lado do perdão dos pecados. Essa faceta é uma contribuição original de Melanchthon. Pelo menos se considerarmos o dado explícito, Melanchthon tende a ser mais pneumatológico que o fora Lutero. Sua missionariedade eucarística é mais declaradamente trinitária. E vale notar como ele se refere à obra do Espírito atrelado à Ceia: Quando participamos da Ceia com fé na obra soteriológica de Deus em Cristo por nós, e “pela fé clamamos a Deus, e com Cristo, nosso Sumo Sacerdote, liderando-nos para perto de si, nossos corações são incendiados pelo Espírito Santo”.⁷⁹³ Os corações dos comungantes são ambos instruídos e acendidos para o principal propósito do sacramento, que é o fortalecimento da fé. Do fortalecimento da fé, surge o próximo propósito do sacramento, que é dar graças, razão pela qual a Ceia é chamada Eucaristia. A Ação de Graças é a lembrança por parte dos comungantes dos benefícios de Cristo, gesto de louvor que se desdobra em missão (“em proclamação pública e em nossas orações privadas, devemos dar clara expressão de ação de graças”).⁷⁹⁴ No ensejo, como forma de ilustração, Melanchthon propõe uma fórmula de oração para participação sacramental que é eucarística, trinitária — com ênfase cristológica, mas pneumatologicamente robusta —, e, por conseguinte, missionária:

Deus todo-poderoso, Pai eterno de nosso Senhor Jesus Cristo, Criador e Mantenedor de todas as coisas, com Seu coeterno Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, e com Seu Espírito Santo, tem misericórdia de mim, por amor de Seu Filho Jesus Cristo. Com sabedoria maravilhosa e conselho inerrante, Tu o entregaste para ser sacrificado por nós; e ao mesmo tempo Tu mostraste Tua ira contra o pecado e Tua incomensurável misericórdia para com a raça humana. Santifica-me, guia-me e socorre-me pelo Teu Espírito Santo. Guia e preserva a Tua igreja e Teus governos, que são protetores das igrejas. Eu te dou graças, poderoso Deus, eterno Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, Criador e Mantenedor de todas as coisas, junto de Seu coeterno Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, e Seu Espírito Santo, que em Sua imensurável bondade, revelou a Sua igreja também o Seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, e o sacrifício que Ele realizou por nós e pelo qual nos foram concedidas remissão dos pecados e vida eterna. Tu concedes estas grandes bênçãos a nós através do Evangelho e dos Sacramentos. Tu preservas a igreja e o ministério do Evangelho, e não os permites serem destruídos. Dá-nos, ó Deus, que possamos estar aptos a considerar e a celebrar com corações agradecidos e *incendiados* [ênfase nossa] pela Tua imensa bondade e enormes benefícios. Eu oro que Tu nos levantes pelo Teu Espírito Santo, para que nossas mentes possam ser verdadeiramente gratas e que essa gratidão possa brilhar em nossas vidas, etc...⁷⁹⁵

Neste tópico, Melanchthon não se permite discorrer sobre a natureza ou formas práticas da ação de graças. Apenas sublinha a atuação do Espírito Santo nessa obra de santificação e iluminação da fé na medida em que move os corações contemplativos no

⁷⁹³ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.148.

⁷⁹⁴ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.148.

⁷⁹⁵ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.148.

sacrifício de Cristo à ação. Mais adiante, entretanto, no último ponto do *locus* da Ceia do Senhor, que trata dos abusos da missa, o professor volta ao assunto do sacrifício de ação de graças afirmando categoricamente que este ainda permanece e que dele fazem parte “o louvor, a pregação do evangelho, fé, invocação, o dar graças, a confissão, as aflições dos santos, e todas as boas obras destes”.⁷⁹⁶ Sua lista é muito parecida com o que já havia citado na *Apologia*, assim como sua argumentação. Reconhece os sacrifícios eucarísticos como uma obra proveitosa do cristão porque além de orientar a fé, está alicerçado no próprio respaldo divino da ação. É uma obediência aprovada por Deus por ter sido requerida por ele. Além do mais, existe uma grande necessidade de confissão da fé, pois por ela “nós mostramos que cremos no Evangelho e convidamos outros a seguirem nosso exemplo”.⁷⁹⁷ Exhaustivamente demonstra testemunhos bíblicos indicativos desta espécie de sacrifício “espiritual”,⁷⁹⁸ reforçando que estes não podem ser considerados de cunho propiciatório, meritório ou aplicável ao benefício soteriológico de terceiros. Apenas o sacrifício de Cristo preencheria estes requisitos. Não obstante, se o sacrifício de ação de graças em nada contribui em termos de transferência de virtudes salvíficas, Melanchthon corajosamente reconhece e adentra na seara dos benefícios para o próximo que os frutos eucarísticos representam, em especial a oração.⁷⁹⁹ “Podemos aprender isso sobre as boas obras: assim como alguns são punidos pelos pecados dos outros, assim também a justiça de poucos obtém muitas coisas boas para os outros. Há muitos exemplos disso na Escritura”.⁸⁰⁰ Dentre estas coisas boas, Melanchthon cita a tranquilidade na esfera pública, que serve ao bem comum. “Castigos e recompensas se espalham muito mais longe e abrangentemente” diz ele, antes de concluir que esse fato pode e “deve nos motivar à realização destas boas obras”,⁸⁰¹ desde que lembremos duas coisas:

Primeiro, que estes pontos não se referem à matéria da nossa justificação, ou seja, para os injustos, as obras de outros, como os santos, não são de benefício para a justificação. Os

⁷⁹⁶ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.151.

⁷⁹⁷ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.152.

⁷⁹⁸ Salmo 50.14-15; 51;17; 1 Pedro 2.5; 13.15; 1 Coríntios 3.8; 9.16; Gálatas 6.4.

⁷⁹⁹ “A oração tem uma natureza inteiramente diferente das obras, porque ela não oferece nenhuma obra a Deus que possa ser tida como crédito para os outros, mas somente deseja receber de Deus. E Deus nos prometeu que dará tanto para nós que oramos como para aqueles por quem oramos as coisas pelas quais oramos. Isso pode ser facilmente discernido. Na oração, não nos opomos a Deus nem oferecemos a Ele nenhuma obra nosso como crédito para os outros, mas apenas desejamos receber de Deus, e isto segundo o favor do nosso mediador, Cristo, como está escrito [em João 14.13]: ‘Tudo o que vocês pedirem ao Pai em meu nome, Ele dará a vocês’. Uma coisa é lidar com Deus através da fé e não baseado em alguma obra nossa; e é outra pôr diante de Deus o mérito de alguma obra particular e ainda esperar que isso conte para o bem de outros”. MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.152.

⁸⁰⁰ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.152. Jeremias 49.12; Isaias 33.15-17; 2 Reis 5.1.

⁸⁰¹ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.153.

justos, porém, recebem muitos benefícios comuns, porque somos membros de um corpo comum. A segunda coisa é que não está em nossa capacidade aplicar nossos méritos para outros, porque isso representaria uma certa confiança em nossas próprias obras. Mas devemos permitir que Deus nos dê as recompensas comuns ou particulares, conforme Ele quiser. Mas a oração é aplicada em favor dos outros, porque ela não se apóia em nossa própria dignidade, mas na graciosa promessa de Cristo.⁸⁰²

Há outros três benefícios ou propósitos ainda aludidos que são essencialmente missionários. O terceiro propósito citado é o benefício da preservação da congregação inteira em seu encontro público. Melanchthon está abordando a perspectiva koinológica, típica do culto eucarístico cristão. Literalmente escreve que “Deus quer que amemos nossa comunidade de fé. Ele quer que a igreja seja pessoas em comunhão. E ele odeia as coisas que a dividem e a destroem”.⁸⁰³ Além disso liga esta postura horizontal-missionária com a “bela promessa” que Deus conectou ao seu mandato de que seus discípulos se reúnam e estejam unidos publicamente⁸⁰⁴ e diz, especificamente, que Deus quer que os cristãos participem dos encontros celebrativos, como o mandamento de santificar o dia do repouso prescreve, pois também por este exemplo outros são convidados ao culto público: “Porque Deus quer que haja ministério público. Ele quer que a voz do Evangelho ressoe publicamente. Ele quer que todas as pessoas a escutem e aprendam o que ela comunica”.⁸⁰⁵ É a abordagem de Melanchthon de um tema caro expressado por Lutero, desde o sermão de 1519, qual seja, como a igreja é mais do que uma instituição, ou mesmo um corpo doutrinário ou ainda uma forma de espiritualidade pessoal, mas tem a natureza de povo, e este, reunido publicamente, seja para o fomento da fé através do mútuo contato e aprendizado, seja para a atração de quem está ausente desta comunidade cristã. Chama a atenção como Melanchthon observa uma conexão existente entre o progresso do evangelho com a preservação do encontro público da igreja. Ele parece não conceber nem suportar a atitude indiferente ou antissocial, que se contenta com um contato individualizado e privativo com a experiência religiosa. Não é nem da vontade de Deus nem positiva para o chamado que este Deus faz aos seus seguidores.

O quarto propósito do Sacramento é o da confissão da doutrina. Escreve Melanchthon que “quando o comungante recebe o Sacramento ele está demonstrando

⁸⁰² MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.153.

⁸⁰³ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.149.

⁸⁰⁴ A promessa contida em Mateus 18.19-20: “Digo-vos ainda isto: se dois de vós se unirem sobre a terra para pedir, seja o que for, o conseguirão de meu Pai que está nos céus. Porque onde dois ou três estão reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles”.

⁸⁰⁵ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.149.

que aceita o ensino da igreja e quer ser membro daquela congregação, onde ele está comendo o Cordeiro [de Deus]”.⁸⁰⁶ É um dos propósitos mais sucintos nesta seção dos *Loci*. Porém a brevidade com que o professor de Wittenberg trata do assunto não subestima a sua importância, um tanto coadjuvante até então na composição da missionariedade eucarística da teologia do movimento da Reforma Luterana. Nos textos que analisamos, Lutero tocou apenas sucintamente nesta propriedade que conecta eucaristia e confissão de fé, embora se saiba que esta perspectiva pode ser encontrada com solidez na teologia luterana.⁸⁰⁷ Até que ponto poderíamos considerar este propósito como missionário é um debate interessante. Associa-se mais facilmente a confissão de doutrina e o vínculo de membresia com uma dimensão de identidade ou de autopreservação da igreja, como se fossem gestos que apenas beneficiariam uma realidade teórica, abstrata e institucional da fé. Mas Melanchthon parece indicar proveitos missionários nessa relação entre comunhão do altar, comunhão doutrinária e comunhão eclesial, pois além de contextualizar o tema nesta seção que trabalha com propósitos e benefícios da Ceia, cita a confissão de fé prestada no Altar tendo como referência 1 Pedro 3.15, passagem com forte ênfase missionária.⁸⁰⁸

Indubitável é o reconhecimento do valor missionário do quinto e último propósito e benefício da participação eucarística, a saber, o vínculo do mútuo amor. Melanchthon não desenvolve o chamado à caridade além de mencionar a antiga tradição cultural de celebrar alianças e tratados através do comer de alimentos sagrados e o ensino paulino

⁸⁰⁶ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.149.

⁸⁰⁷ Tanto Lutero como Melanchthon rejeitaram o aproveitamento da Ceia através de um mero desempenho ritualista. A fé é um ingrediente absolutamente fundamental. Na *Confissão de Augsburg*, Melanchthon registrou: “Em segundo lugar, São Paulo ensina que somos considerados justos diante de Deus pela fé, não por obras. Manifestamente contrário a isso é o abuso da missa, no qual se pensa alcançar justiça mediante essa obra. Como se sabe, a missa é usada como meio para alcançar o perdão dos pecados e toda sorte de bens junto a Deus, não apenas o sacerdote para si mesmo, mas também para o mundo inteiro e para outros, vivos e mortos [...]. Em terceiro lugar, o santo sacramento foi instituído não para realizar um sacrifício pelo pecado (pois o sacrifício ocorreu antes disso), mas para que, por meio dele, nossa fé seja despertada e sejam consoladas as consciências que percebem, pelo sacramento, que Cristo lhes promete a graça e o perdão dos pecados. Por essa razão, esse sacramento requer fé, sendo seu uso sem fé em vão”. (CONFISSÃO DE AUGSBURGO XXIV, 28-30, p.84). Agora, não basta citar a fé, mas é preciso qualificá-la, ou seja o que se crê com respeito à doutrina. Quando Melanchthon, tantos nos escritos confessionais quanto em seus *Loci Communes* fala de confissão de fé, está defendendo que a fé envolvida na Ceia não é apenas *fides qua creditur* (a fé pela qual se crê), mas *fides qua creditur* (no que a fé crê ou a fé que se crê). Isso também fica evidente no terceiro ponto do *locus* 13, quando Lutero fala que o pastor deve observar doutrina e fé do candidato a comungar. Para uma apreciação sobre a relação entre confissão de fé e comunhão no Altar, recomendamos o seguinte documento: *The Lutheran Understanding of Church Fellowship*. Office of the President and Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church—Missouri Synod, February 2000.

⁸⁰⁸ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.149.

que relaciona ceia e vínculo do mútuo amor (1 Co. 10.17).⁸⁰⁹ Um último detalhe que merece ser pontuado, como uma possível relação entre missão e eucaristia na teologia deste reformador é como Melanchthon, um defensor da pregação da lei como orientação pedagógica para o povo de Deus,⁸¹⁰ ao lado da pregação do Evangelho, inclui como conclusão do *locus* sobre os Sacramentos uma breve, porém missionária, exposição do decálogo como arquétipo da vida cristã.⁸¹¹

4.2.2 Martin Chemnitz

Chamado de “segundo Martinho” da Reforma Luterana,⁸¹² poucos questionam a importância e a atuação de Martin Chemnitz como um verdadeiro discípulo de Lutero, defensor de sua teologia e líder indiscutível do movimento reformatório.⁸¹³ Após a morte de Lutero e até o período da conclusão de alguns debates doutrinários, com a assinatura do documento *Fórmula de Concórdia* (1577), Chemnitz ocupou a

⁸⁰⁹ MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.149.

⁸¹⁰ “É absolutamente falsa, absurda e perniciosa a noção que retrata a Lei como sem valor e não destinada à pregação. [...] Assim como a mente divina permanece, a Lei também para sempre permanece. [...] Por isso Cristo sempre e repetidas vezes inculca a Lei, como em Mateus 5, acrescentando inclusive uma explicação que somos acusados pela Lei não apenas por causa de nossos pecados exteriores, mas também por causa dos vícios interiores, as cegueiras, o ódio injusto, as chamas da luxúria e outras coisas. Por isso, é da vontade de Deus que a voz desta Lei seja sempre proclamada na igreja, para instruir-nos com respeito à obediência do coração”. MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.157.

⁸¹¹ Melanchthon não explicita a relação entre cumprimento dos mandamentos e eucaristia. Deduzimo-la, baseados no fato de haver uma exposição do decálogo como conclusão do *locus* 13, relacionado aos *Sacramentos*. Ele já havia feito uma explanação ainda mais extensa dos 10 Mandamentos, no *locus* 6, onde abordou a doutrina da *Lei Divina*. Parece-nos sugestivo que, agora no âmbito da vida sacramental do cristão, o teólogo que era conhecido pela preocupação e perspicácia no ordenamento lógico das doutrinas cristãs tenha novamente envolvido a educação do decálogo, mesmo que tenha feito primordialmente para servir de “espelho” na avaliação dos erros cometidos. Seguem alguns exemplos da perspectiva ética e missionária que Melanchthon contempla nos mandamentos: Explicando o segundo mandamento, Melanchthon escreve: “Eu devo diligentemente aprender o Evangelho, celebrá-lo com as minhas palavras, e adorná-lo com o meu exemplo”. Explicando o terceiro mandamento, cita os erros da negligência do culto público e da comunhão cristã, que não apenas prejudica o infrator, mas dá um mau exemplo que incentiva os outros a desampararem a igreja. Advertindo contra os pecados relacionados ao quarto mandamento, inclui os tumultos e desperdícios de oportunidade em trabalhar pelo bem comum e a desatenção quanto à vocação particular na esfera pública de cada um. Relativo ao quinto mandamento, condena a sementeira da discórdia e a arrogância no trato com os demais e, ao sétimo, apenas para citar alguns casos, Melanchthon cita vários desvios da vontade de Deus relacionados com o uso e a ganância pelo dinheiro. MELANCHTHON, P., *Loci Communes*, p.163-164.

⁸¹² Inclusive uma das melhores biografias disponíveis sobre Chemnitz faz uso desta expressão. PREUS, J.A.O., *The Second Martin: The Life and Theology of Martin Chemnitz*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1994.

⁸¹³ Há um ditado popular que foi criado para ele que versa o seguinte: “*Si Martinus non fuisset, Martinus vix stetit*” (Se Martin Chemnitz não tivesse existido, Martinho Lutero não teria sobrevivido).

proeminência na condução do Luteranismo, muito pela lacuna deixada pelo próprio Melanchthon, de quem Chemnitz foi aluno. É verdade que Chemnitz não liderou o Luteranismo sozinho, mas em permanente interlocução com outras figuras importantes de sua época. Muitas vezes, Chemnitz exerceu sua liderança justamente por essa capacidade de interlocução, habilidade que Melanchthon também detinha, porém com uma capacidade maior de promover a união dos seguidores do pensamento do pai da Reforma Luterana. Essa capacidade complementar deveu-se não tanto por uma expertise superior na arte dialogal e conciliatória, mas especificamente pelo reconhecimento de sua fidelidade à teologia de Lutero e de sua habilidade de defender de forma compreensiva e razoável a posição luterana dos ataques recebidos pelas diversas tradições antagonistas na segunda metade do século XVI.⁸¹⁴ Chemnitz supriu como ninguém a necessidade de regência capaz de tanto unir como preservar o Luteranismo e a tarefa de alcançar paz e harmonia sem concessões no que os luteranos entendiam por verdade doutrinária.⁸¹⁵ Quando se avalia o legado de seus esforços, na conjuntura de seu tempo, diante de tantas controvérsias acaloradas e pressões político-eclesiais, chega-se a conclusão que sua atuação não pode ser descrita como menos do que extraordinária.⁸¹⁶ Se recordamos tão somente seu labor atinente a construção de consenso na elaboração do documento *Fórmula de Concórdia*⁸¹⁷ e ao subsequente remate do *Livro de Concórdia* (1580),⁸¹⁸ podemos notar que estes testemunhos luteranos “foram adotados por três eleitores do Sacro Império Romano, vinte duques e príncipes, vinte e quatro condes, trinta e cinco cidades imperiais e oito mil clérigos, compreendendo dois terços do Luteranismo alemão”.⁸¹⁹ Chemnitz, mais do que qualquer outro agente, foi quem estava por trás deste trabalho.⁸²⁰ E Preus faz bem em

⁸¹⁴ Seja a defesa da confissão luterana frente à oposição católica, seja o esclarecimento desta posição em debates com os movimentos protestantes.

⁸¹⁵ “A recepção de Lutero ocorreu de forma heterogênea logo após a sua morte. Isso pode ser constatado nos debates intraluteranos, provocados, sobretudo, por João Agrícola, Georg Major (1502-1574), André Osiander e Matthias Flacius (1520-1575), bem como no conflito entre os partidários de Filipe Melanchthon, que até a segunda derrota do assim denominado filipismo (1591) tinham um importante centro na Saxônia eleitoral, e os gnesioluteranos que tinham em Iena um dos seus locais de maior prestígio”. STEIGER, J. A., *Recepção de Lutero na ortodoxia luterana*, p.950.

⁸¹⁶ PREUS, J.A.O., *Chemnitz and the Book of Concord*, p.207.

⁸¹⁷ TEIGEN, B., *The Lord Supper in the Theology of Martin Chemnitz*, p. 2.

⁸¹⁸ “A Fórmula de Concórdia (1570) e o Livro de Concórdia (1580) podem ser entendidos como concreções da recepção ortodoxa de Lutero e constituem em muitos territórios luteranos (mesmo que não em todos como, p. ex., em Estrasburgo) o fundamento da formação da identidade confessional”. STEIGER, J. A., *Recepção de Lutero na ortodoxia luterana*, p.950.

⁸¹⁹ PREUS, J.A.O., *Chemnitz and the Book of Concord*, p.207.

⁸²⁰ Segundo Teigen e Klug este fato da liderança de Chemnitz na composição do documento Fórmula de Concórdia, por já ter sido o maior contribuinte para a elaboração do seu documento precursor, a saber, a Confissão da Saxônia-Suábia, é consenso entre os eruditos. TEIGEN, B., *The Lord Supper in the*

recordar que até os dias de hoje, quando novas igrejas Luteranas são formadas, todas elas subscrevem em determinado nível a estes documentos.

Em termos de personalidade, poderíamos observar que Martin Chemnitz possuía um perfil mais discreto que Lutero. Quando se estuda seus escritos, pouco transparece de sua biografia e de suas preferências. Apesar de boa parte estar dedicada ao debate e à polêmica, não faz uso do sarcasmo, de uma linguagem mais extravagante ou de ataques pessoais aos oponentes. Sua característica central é a clareza de pensamento e o compromisso com a argumentação sistemática rigorosa e objetiva. Sabe-se também que há traços fortes de piedade, humildade, moderação e concórdia⁸²¹ em seu caráter. Por tudo isso, não é difícil encontrar, dentre historiadores protestantes da Reforma e teólogos luteranos, admiradores de Chemnitz que não poupam tributos em suas análises. Preus vai dizer que “quando ele terminava [uma manifestação argumentativa], nada mais restava a ser dito, e não havia forma em que ele podia ser contrapontuado”.⁸²² Sua produção científica demonstra um teólogo com um conhecimento quase enciclopédico da Bíblia e uma perícia particular na teologia patrística, destacando-se na defesa de que a posição luterana possuía potente embasamento nos escritos dos Pais da Igreja. Charles Krauth, em seu já citado livro “*A Reforma Conservadora*”, disse que “a erudição de Chemnitz era colossal, mas não havia sinal de vaidade nele”. Que seu juízo, estilo, firmeza de princípio combinado com gentileza de tom, aspectos que podem ser identificados e medidos na riqueza de suas obras, fizeram de Chemnitz “o maior teólogo de seu tempo – e um dos maiores de todos os tempos”.⁸²³ Fred Kramer escreveu que Martin Chemnitz foi, por muitos motivos, “um teólogo ideal” e que “teologia para ele não era meramente uma busca intelectual [...] mas existia para servir à igreja”.⁸²⁴ Eugene Klug deu eco a esta observação sustentando que Chemnitz não se preocupava com “doutrina pelo bem da doutrina”, mas por uma “teologia que sempre fosse útil e funcional”, soteriológica, porque nasce da necessidade humana por salvação, mas também doxológica, porque se destina à glória de Deus.⁸²⁵

Theology of Martin Chemnitz, p. 2.

⁸²¹ Chemnitz pode ser flagrado, por exemplo, se opondo inflexivelmente ao cerne fundamental da doutrina católica romana de seu contexto, mas, ao mesmo tempo, se colocando numa postura de concessão, quando escreve calmamente num tópico bastante controverso como a adoração do Sacramento que “existem um número de coisas que não necessitam estar em discussão e sobre os quais estou disposto a ceder”. (CHEMNITZ, M., *Examination of the Council of Trent*, 2, 227).

⁸²² PREUS, J.A.O., *Chemnitz and the Book of Concord*, p.208.

⁸²³ KRAUTH, C.P., *The Conservative Reformation and Its Theology*, p. 310.

⁸²⁴ KRAMER, F., *Preface*, p.1.

⁸²⁵ KLUG, E. F.A., *From Luther to Chemnitz on Scripture and the Word*, p.146.

Não nos compete adentrar a vasta produção literária de Martin Chemnitz, mas buscar pela gema teológica que aborda a missionariedade eucarística. Somente esta busca já se prova um exercício significativo, uma vez que Chemnitz tinha a Ceia do Senhor como um dos seus tópicos teológicos prediletos, tendo-o abordado principalmente em suas obras *A Ceia do Senhor*,⁸²⁶ *O Exame do Concílio de Trento (Parte II)*,⁸²⁷ *Loci Theologici*, *O Enquirídio*,⁸²⁸ *As duas Naturezas de Cristo*, e *A História do Sacramento*.⁸²⁹ Além destas,⁸³⁰ destaca-se também o artigo VII da *Fórmula Concórdia*⁸³¹ o qual Chemnitz coescreveu com outros teólogos luteranos. Em todos estes escritos, a Ceia em Chemnitz é uma leitura que deve ser feita tendo a Lutero no horizonte. Chemnitz escreve o reverberando o tempo todo.⁸³² Seu tema de destaque, dentro da teologia eucarística, é indiscutivelmente a presença real do corpo e sangue de Cristo, tópico que permanecia no centro das disputas teológico-doutrinárias de então. Chemnitz defende arduamente, tendo as palavras da instituição como fundamento, mas também fazendo uso de argumentos extraídos de outras passagens bíblicas e do

⁸²⁶ Sua obra mais abrangente e detalhada sobre a Ceia do Senhor, datada de 1570. Acessamos a segunda edição, de 1590. Chemnitz faz uma análise exaustiva das Palavras da Instituição e dos argumentos dos adversários, especialmente os protestantes-sacramentários. Teigen escreve que “a leitura das 269 páginas desta obra demonstrará Chemnitz como um teólogo objetivo e irênico, mas também como um astuto analista”. TEIGEN, B., *The Lord Supper in the Theology of Martin Chemnitz*, p. 3.

⁸²⁷ É nesta obra que Chemnitz tratará das diferenças de entendimento sobre a Santa Ceia com a teologia católica. O faz, no entanto, afirmando os posicionamentos em comum e buscando enfatizar naquelas questões de maior dificuldade de convergência.

⁸²⁸ Nesta espécie de apostila teológica Chemnitz trabalha três grandes temas: O Ministério, a Palavra e os Sacramentos. Particularmente significativo é o fato deste *Enquirídio* ter sido originalmente composto como “um exame para o uso de pastores menos bem-treinados”, no começo da Reforma nas igrejas no Ducado de Brunswick, pelos superintendentes. (CHEMNITZ, M., *Ministry, Word and Sacraments – an Enchiridion*, p.13). “Chemnitz dá a todos os tópicos uma sólida argumentação, mas o material está orientado, na sua apropriada aplicação, para os pastores paroquiais cuidarem de seu rebanho”. TEIGEN, B., *The Lord Supper in the Theology of Martin Chemnitz*, p. 5-6.

⁸²⁹ Pesquisa que Chemnitz realizou na companhia de outros dois teólogos, Nikolaus Selnecker e Timothy Kirchner. Segundo Teigen, “as 736 páginas da *História do Sacramento* constituem uma coleção extraordinária colhida das fontes originais, [...] um registro tímido por tímido de como a controvérsia sobre a Ceia do Senhor se desenvolveu entre os Evangélicos, começando nos primórdios de 1520, continuando através das décadas seguintes, até ser finalmente resolvida na Fórmula de Concórdia”. TEIGEN, B., *The Lord Supper in the Theology of Martin Chemnitz*, p. 7.

⁸³⁰ Desconhecemos a disponibilidade destas obras em língua portuguesa. As acessamos no idioma inglês ou através de comentaristas dos originais em Latim.

⁸³¹ A influência de Lutero na redação do artigo eucarístico no documento Fórmula de Concórdia é notória, o que comprova como os teólogos luteranos envolvidos naquele empreendimento de cunho confessional criam que o reformador alemão havia legado uma correta compreensão do sacramento em seus escritos, muito especialmente naqueles onde sua visão mais madura foi manifestada. São muitas as citações dos seus textos de 1527 e 1528 para a composição final da doutrina (Ep VII, 10, 17, 18; SD VII, 5, 28, 33, 34, 40, 41, 77, 78, 87, 91, 93–103; SD VIII, 17, 38, 44, 81–86).

⁸³² O próprio Chemnitz afirma isso em *A Ceia do Senhor*: “Eu não tenho intenção de apresentar nada novo, mas simplesmente reter o ensino antigo, fundamental e simples, repetindo o que já foi exposto nos escritos de Martinho Lutero”. CHEMNITZ, M., *The Lord's Supper*, p.21.

testemunho da patrística.⁸³³ Ele também dedica boa parte de seu labor para a análise e reação aos argumentos dos adversários. O interesse especial de Chemnitz na Ceia deve-se ao fato dele enxergar no Sacramento do Altar o Evangelho, assim como Lutero também o fazia. Sua preocupação era essencialmente de cunho pastoral⁸³⁴ e fundamentada na potência evangélica e consoladora que a Ceia conserva: “Quanto mais nós a amarmos, mais diligentemente nós a defenderemos e [...] reteremos o significado apropriado, simples e natural das palavras testamentais de Cristo, para que as doces consolações que a Ceia proporciona não nos sejam arrebatadas”.⁸³⁵ Infelizmente a dimensão missionária da Ceia, até por não ser um tema de litígio entre luteranos, católicos e reformados então, não é um destes itens mais destacados e recorrentes na teologia eucarística de Chemnitz. Ele limita-se a afirmar uma pequena parte do que Lutero e Melancthon já haviam defendido. A seguir, o que nos foi possível encontrar em suas obras.

Em *A Ceia do Senhor*, ao examinar os textos bíblicos que expõem a doutrina sacramental, Chemnitz dedica alguma atenção para o conceito da comunhão,

⁸³³ A doutrina das duas naturezas de Cristo, anteriormente usada por Lutero na argumentação da presença real do corpo e sangue de Cristo, é um dos conceitos mais favorecidos por Chemnitz em seus escritos eucarísticos.

⁸³⁴ Temas pastorais perpassam os escritos de Chemnitz sobre a Ceia. Preocupado com crises espirituais na consciência dos utentes, ele se mostra sensível ao fato de que “uma mente piedosa é grandemente atribulada com a questão: ‘A aliança da graça de Deus em Cristo pertence também a mim, em particular?’”. (CHEMNITZ, M., *Examination of the Council of Trent II*, p.347). Por isso, constantemente reserva uma boa parte de seus argumentos para destacar o conforto e a utilidade da doutrina eucarística para o povo de Deus comungante. Vemos isso, por exemplo, no capítulo XI de *A Ceia do Senhor* (p.185-194), onde Chemnitz elenca benefícios pessoais e comunitários decorrentes da Ceia do Senhor, firmado muito especialmente na união sacramental com o verdadeiro corpo e sangue de Cristo. O teólogo alemão parte do princípio de que em Cristo, “a vida que pertence à divindade passa a residir [...] na humanidade. [...] E esta humanidade de Cristo é o ponto de conexão entre nós e o próprio Deus. [...] Cristo não apenas assumiu nossa natureza, mas a restaurou distribuindo Seu corpo e sangue na Ceia, de forma que através desta conexão com Sua humanidade, que foi assumida de nós e é comunicada de volta a nós, Ele pode nos atrair para dentro de uma comunhão e união com a própria divindade, [...] de modo que nossa depravação e miséria são curadas e renovadas através do remédio desta mais íntima união [...] A natureza humana de Cristo, já com suas limitações sido retiradas, está desprovida de todas as misérias e injúrias deste mundo e agora reside na glória do Pai. Mas nossa natureza, apesar da promessa que nós temos da esperança na glorificação, está ainda poluída com impurezas, oprimida com misérias e exposta a todos os dardos de Satanás, do mundo e do pecado. Como resultado, nossa fé está sob a cruz, ainda sujeita à tentações; Portanto, na Ceia Cristo nos oferece Seu próprio corpo e sangue que foi exaltado sobre todas as misérias para o seio da glória do Pai. Ele faz isso de tal forma que através deles Ele se une a si mesmo à nossa natureza miserável, para que através deste mais certo e presente selo e garantia, Ele nos pode dar a certeza que Ele não deseja que permaneçamos nestas misérias para sempre, mas um dia nos conformará ao seu glorioso corpo que Ele nos oferece na Ceia como selo de nossa própria glorificação vindoura”. CHEMNITZ, M., *The Lord's Supper*, p.189, 191. Por outro lado, também pastoralmente, Chemnitz se preocupará com a participação sacramental indigna, que por tratar-se de um comer e beber irresponsável e impenitente do verdadeiro corpo e sangue de Cristo, trará como consequência graves malefícios espirituais para aquele que porventura o fizer. (Ver *The Lord Supper*, p.127-132). A pastoralidade da abordagem de Chemnitz sobre a Ceia também será percebida especificamente no campo da missionariedade eucarística, como veremos a seguir.

⁸³⁵ CHEMNITZ, M., *The Lord's Supper*, p.194.

especialmente a partir da exegese de 1 Coríntios 10 e 11. Primordialmente seu interesse é mostrar a concretude da *comunhão* como participação com o verdadeiro corpo e sangue de Cristo, ou seja, a dimensão vertical da *koinonia*. Mas logo a seguir, ele escreve sobre a comunhão horizontal que flui da Eucaristia, isto é, como ela une o comungante não apenas com Cristo, mas com Sua igreja.⁸³⁶ A comunhão entre os cristãos deriva da comunhão com Cristo no Sacramento do Altar. Para Chemnitz, Paulo as distingue, classificando a comunhão horizontal entre os cristãos como efeito ou fruto da comunhão que acontece com o corpo e o sangue de Cristo.⁸³⁷ Infelizmente Chemnitz não discute o problema específico da comunhão horizontal em Corinto, nem adentra nas implicações pastorais e missionárias desta “segunda” comunhão no capítulo exegético em questão. No entanto, mais adiante em seu livro, ainda inspirado em 1 Coríntios (agora com o apoio do capítulo 12 desta epístola⁸³⁸) e também em Agostinho,⁸³⁹ Chemnitz novamente menciona a comunhão fraternal ao lado do amor entre os irmãos como o argumento final da seção sobre “*quão útil e confortante esta doutrina é*”.⁸⁴⁰ O sentido da Ceia está, embora não principalmente, também em sua capacidade missionária. Ele diz que assim como Cristo se une a si mesmo intimamente com o comungante na Ceia do Senhor, tornando-se a Cabeça deste corpo, assim também “Ele trabalhará poderosa e eficazmente nos crentes, porque como Cabeça está entre eles, para

⁸³⁶ CHEMNITZ, M., *The Lord's Supper*, p.144-145.

⁸³⁷ CHEMNITZ, M., *The Lord's Supper*, p.145.

⁸³⁸ Chemnitz cita especificamente o versículo 13 do capítulo 12 de 1 Coríntios, onde Paulo fala de “beber do Espírito” no contexto da participação eucarística. Ao que parece, assim como Melancthon antes dele e posteriormente Gerhard, Chemnitz também interpretava esta passagem como um indício de que o Espírito Santo também é dado aos comungantes na participação da Ceia. Esta perspectiva tende a ser esquecida pela teologia e prática luterana hodierna, mas está alinhada com a confissão de que o Espírito Santo vem ao crente através de todos os meios da graça, além de ter imenso potencial missionário, uma vez que este Espírito que visita o utente o faz com toda a sua plenitude e com todos os seus dons.

⁸³⁹ Gaylin Schmeling traçou um estudo comparativo sobre a Ceia do Senhor entre Agostinho e Chemnitz. A influência de Agostinho em Chemnitz e nítidos paralelos teológicos ficam constatados em vários temas eucarísticos. No entanto, no particular da Ceia como comunhão fraternal e vínculo da caridade, enfoque tão significativo para Agostinho, Schmeling lamenta que Chemnitz não tenha aproveitado tanto, como fizera Lutero, nós poderíamos acrescentar. Não lhe era um conceito estranho, pois como estamos demonstrando, há sucintas e pontuais referências. O que fez com que esse tema tenha “desvanecido para o segundo plano” [mesma conclusão que Althaus já havia chegado com respeito ao assunto em Lutero] foi o fato de que, como já antecipamos esta não foi a questão principal premente para os reformadores luteranos. Diferentemente de Agostinho, que falava dos benefícios da Ceia quase que exclusivamente tendo como destinatário à igreja como povo, a Reforma ocupou-se primordialmente com a situação do ser humano como indivíduo em sua relação com Deus. O lamento de Schmeling deve-se à conclusão de que embora não se deva desvalorizar a dádiva eucarística como conforto para o indivíduo, em um tempo onde a sociedade tem se mostrado tão obstinada com o individualismo, seria fundamental destacar que a Ceia do Senhor não pode ser desassociada de sua dimensão comunal. SCHMELING, G.R., *The Lord Supper in Augustine and Chemnitz*, p.63.

⁸⁴⁰ CHEMNITZ, M., *The Lord's Supper*, p.193.

que possam ser membros uns dos outros”.⁸⁴¹ Ao fazer tal afirmação, Chemnitz está reconhecendo na Ceia do Senhor muito mais do que uma doutrina para ser crida, mas um dinâmico meio da graça que opera além de bênçãos individuais na relação do cristão com seu Deus, vida cristã comunitária para este cristão com seus irmãos, justamente a partir da presença real de Cristo doada no sacramento.

A temática da comunhão cristã, que é parte essencial da missionariedade eucarística, foi também abordada por Chemnitz no seu *Enquirídio*. Nele, Teigen percebe a já citada preocupação pastoral do teólogo sendo direcionada precisamente para a obediência ao chamado missionário dado no sacramento, na medida em que “Chemnitz, como um verdadeiro pastor da Igreja de Deus e alguém comprometido com a alimentação do rebanho, está também necessariamente preocupado com o crescimento da santificação na vida dos crentes”.⁸⁴² Uma vez que o corpo e o sangue de Cristo são doadores de vida, eles provém a força que os crentes precisam para viver uma vida santificada. Da ação de graças pelas dádivas do perdão e da salvação da morte eterna, o comungante recebe na Ceia também uma qualidade de vida que deseja viver conformando-se sempre mais ao caráter de Cristo. Tal natureza crística que nos é impartida na Ceia não incorpora apenas uma coletânea de comportamentos que evitam o pecado, mas também tudo aquilo que se esforça pelo que é virtuoso, boas obras que incluem as várias atitudes que fazem parte do chamado missionário. A aptidão para esta vida missionária não brota no coração do cristão sem a ação direta de Deus, diz Chemnitz, uma vez que este não reúne naturalmente as condições para o enfrentamento vitorioso nas batalhas contra o mundo, o diabo e a sua própria natureza pecadora. Por isso, este cristão deve aproximar-se da Mesa do Senhor, a qual também o abençoa com a capacidade para uma vida mais santa, o poder para caminhar nas pegadas amorosas de Cristo. Atuando como superintendente eclesiástico regional, seu conselho aos pastores de Brunswick foi de que ensinassem que o fruto do uso correto do sacramento não era apenas na perspectiva pessoal e vertical (perdão dos pecados, fortalecimento da fé), mas comunitária e missionária (forças para uma vida cristã piedosa). Digno de nota para a missionariedade eucarística é o uso que o teólogo faz nesta orientação da imagem da videira e dos ramos em João 15 em conexão com a Ceia do Senhor:

Cristo, em Sua Ceia, nos oferece Seu mais santo corpo e sangue, para que enxertados por esta comunhão como ramos conectados a Ele, a videira verdadeira, nós então possamos extrair nova, boa e espiritual seiva. Dessa forma nós também somos unidos muito mais

⁸⁴¹ CHEMNITZ, M., *The Lord's Supper*, p.193.

⁸⁴² TEIGEN, B., *The Lord Supper in the Theology of Martin Chemnitz*, p. 181-182.

intimamente por esta comunhão com outros cristãos como membros do corpo uno de Cristo (1 Co 10.17), de forma que o amor mútuo para com o próximo é acendido, aumentado e preservado em nós.⁸⁴³

A alusão à comunhão cristã e o incentivo a que se ensine também sobre o fruto do amor é tudo o que encontramos de acenos missionários da Ceia do Senhor em Chemnitz. São temas essenciais e a argumentação está totalmente em sintonia com a teologia luterana, mas precisamos concluir que Chemnitz os trabalha de forma muito tímida, se comparado com Melanchthon e especialmente Lutero.

4.3 Recepção da Missionariedade Eucarística na Teologia Luterana resultante do movimento da Reforma

Vimos até agora como é possível encontrar claros e significativos subsídios teológicos para uma missionariedade eucarística no pensamento de Lutero, especialmente, mas também em dois de seus principais interlocutores: Melanchthon e Chemnitz. Dos escritos destes teólogos protagonistas do movimento da Reforma Luterana é possível já identificar semelhanças no itinerário com o qual se aproximam do tema da missão que deriva da Ceia do Senhor. Lutero alicerça as bases que serão ressoadas parcialmente por Melanchthon e Chemnitz. Este comparativo é importante porque estamos investigando a missionariedade eucarística não apenas do Reformador de Wittemberg, mas na teologia do movimento iniciado por ele. Por isso, antes de tirarmos as conclusões necessárias que irão demonstrar e organizar o que está sendo revelado, propomos que também observemos como alguns teólogos proeminentes de matiz luterano dos séculos subsequentes à Reforma receberam a missionariedade eucarística resultante da teologia fundante do movimento. São eles: Johann Gerhard, **Wilhelm Loehe** e **Dietrich Bonhoeffer**.

4.3.1 Johann Gerhard

⁸⁴³ CHEMNITZ, *Enquirídio*, p.129.

Do século XVI, com Lutero e os teólogos luteranos que interagiram mais proximamente com ele, passamos ao século XVII, a época em que se destacou um movimento intramuros luteranos conhecido como *Ortodoxia*,⁸⁴⁴ do qual Johann Gerhard (1582-1637) foi um dos principais representantes.⁸⁴⁵ Tendo estudado teologia e filosofia nas universidades de Wittenberg, Margburgo e Jena, Gerhard tornou-se superintendente das igrejas luteranas no ducado de Coburgo de 1606 até 1616, quando passou a ensinar na faculdade de Jena, função que manteve até sua morte. Sua importância para a teologia Luterana é indiscutível.⁸⁴⁶ Muitos no interior desta tradição avaliam seu gênio teológico como superável apenas por Lutero, Chemnitz e talvez, Melanchthon.⁸⁴⁷

⁸⁴⁴ “A época da ortodoxia luterana (cerca de 1550 a 1780), que costuma ser subdividida em fase inicial da ortodoxia, alta ortodoxia e ortodoxia tardia, forma junto com a Reforma a época performativa do protestantismo luterano e o caracteriza permanentemente (apesar da mudança de época no Iluminismo) até hoje. [...] A época da ortodoxia é um período performático do protestantismo na medida em que logrou retrabalhar a herança da Reforma no sentido de uma segurança abrangente de resultados, tornando-a apta a ser ensinada e aprendida nas instituições escolares e acadêmicas e transpondo-a para sistemáticas operáveis. A ortodoxia luterana desenvolveu grande poder de irradiação de teologia, fé e piedade para dentro da cultura, como se pode constatar na poesia espiritual (Andreas Gryphius [1606-1664], Simon Dach [1605-1659], entre outros) e na música vocal (p. ex., Henrique Schütz, Johann Sebastian Bach), no teatro espiritual, na cultura fúnebre, nas Belas Artes, na ciência dos emblemas, na arquitetura etc”. STEIGER, J. A., *Ortodoxia*, p.797-798. Ver também: HÄGGLUND, B. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1995. PELIKAN, J. *From Luther to Kierkegaard: a study in the history of theology*. Saint Louis: Concórdia, 1963. Para uma perspectiva crítica do movimento da Ortodoxia, sugere-se: HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Confessionalização e ortodoxia luterana: embates teológicos e políticos nos séculos XVI e XVII. *Ciências da Religião – História e Sociedade*. V. 7, N. 1, 2009, p.5-27.

⁸⁴⁵ Também é possível situar o pensamento e a atividade de Gerhard na tradição intelectual da idade moderna inicialmente denominada de Protestantismo Escolástico. Explica Kilcrease: “Muitos autores usam os termos ‘ortodoxia Protestante’ ou ‘era da ortodoxia’ e ‘escolasticismo Protestante’ de forma intercambiável. Como Richard Muller mostrou, isso é um equívoco de terminologia, uma vez que ‘ortodoxia’ denota uma aderência rigorosa aos documentos confessionais Protestantes do período (por exemplo, o Livro de Concórdia, os Trinta e Nove Artigos, as Três Formas de Unidade), enquanto ‘escolasticismo’ se refere a um método específico de se envolver na investigação teológica que sincroniza fé e razão. Consequentemente, muitos autores do período que escreveram literatura devocional ou exegética podem ser descritos como teólogos ortodoxos, visto que escreveram em harmonia com o ensino público das confissões Protestantes. No entanto, seria impreciso descrevê-los como ‘escolásticos’, já que eles não escreveram usando especificamente a metodologia escolástica”. [Richard Muller, “Scholasticism and Orthodoxy in the Reformed Tradition: Definition and Method,” In: *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p.27–36. Apesar de Muller abordar primordialmente o escolasticismo Reformado, seus comentários são aplicáveis ao escolasticismo Protestante em geral.]. KILCREASE, J. D., *Introduction to Johann Gerhard’s Life and Thought*, p.529.

⁸⁴⁶ Estudos sobre Johann Gerhard: SCHARLEMANN, Robert, *Thomas Aquinas and John Gerhard* (New Haven: Yale University Press, 1964); STEIGER, Johann Anselm, *Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997); FISCHER, Erdmann. *The Life of John Gerhard*. trans. Richard Dinda and Elmer Hohle (Malone, TX: Repristination Press, 2000); KILCREASE, Jack D. Introduction to Johann Gerhard’s Life and Thought. *Journal of Markets & Morality*. V.22, n.2 (Fall 2019), p.523-538.

⁸⁴⁷ É dito que Bossuet seria o autor da observação frequentemente citada de que “Gerhard é o terceiro (Lutero, Chemnitz e Gerhard) de uma série de teólogos luteranos em que não existe um quarto”. ALBERT, C. S., *Introduction*, In: GERHARD, Johann. *Sacred Meditations*. Translated by C.W. Heisler,

Tamanha reputação foi estabelecida por Gerhard principalmente pela vasta e variada literatura que produziu, lidando com as áreas exegética, dogmática, apologética e devocional. Além de Lutero e Chemnitz, foi influenciado em seu pensamento por Johann Arndt, seu pastor, e também influente teólogo no período.⁸⁴⁸ Sua obra mais conhecida é uma sistematização teológica chamada *Loci Theologici*, que representa o tomo dogmático mais famoso do período para a teologia luterana e que também exemplifica o tipo de contribuição oferecida pelo teólogo para a história do luteranismo: a pedagogia dos dogmas da fé, tais quais propostos pela Reforma de Lutero, segundo as ferramentas intelectuais aceitas no período, para servir de manual didático tanto para o discipulado do povo de Deus nas igrejas, como para o ensino dos estudantes das universidades e instituições educativas nos territórios europeus que abraçaram a Reforma.⁸⁴⁹ O ponto de partida de Gerhard é a identificação da verdade em um determinado assunto a partir de um engajamento exegético extenso com os textos bíblicos que revelavam alguma informação sobre o assunto em questão (*sedes doctinae*). Num segundo momento, buscava uma prova secundária na abundância das referências patrísticas, mostrando-se assim, profundamente preocupado com a dimensão católica da Reforma. No entanto, seu intento não era meramente de cunho teórico. Gerhard se posicionava na linha dos teólogos luteranos que distinguiam entre o uso *abstrato* e *concreto* da “teologia”.⁸⁵⁰ Para ele, teologia é um hábito prático outorgado pelo Espírito Santo (*habitus practicus theosdotos*), isto é, um dom divino da aptidão para o estudo teológico com a finalidade da aplicabilidade na vida do ser humano. Gerhard foi o primeiro a fazer uso desses conceitos, que posteriormente foram

A.M. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1896.

⁸⁴⁸ Johann Arndt, embora fosse um representante da Ortodoxia Luterana, era atraído por um tipo de piedade quase mística. Seu famoso livro *Cristianismo Verdadeiro* (1606) foi resultado desse interesse particular. E o documento fundante do movimento que mais tarde reagiu à Ortodoxia no seio do Luteranismo, *Pia Desideria* (1685), de Philip Jakob Spener, foi composto originalmente como um ensaio introdutório para uma coleção de sermões de Arndt. KILCREASE, J. D., *Introduction to Johann Gerhard's Life and Thought*, p.524-525. A influência de Arndt em Gerhard também permitiu-o transitar com alguma naturalidade tanto entre os admiradores do movimento da Ortodoxia como do Pietismo, especialmente porque sua obra sistemática serviu como modelo para o primeiro, e sua obra devocional foi muito prestigiada pelo segundo.

⁸⁴⁹ Kilcrease entende que o método utilizado por Gerhard (*Loci*) foi significativamente baseado na tradição dogmática melanchthoniana. Chemnitz, também seria outro a ter feito uso do método. A contribuição de Gerhard teria sido a de construir no alicerce de ambos e expandir a estratégia apologética. KILCREASE, J. D., *Introduction to Johann Gerhard's Life and Thought*, p.531-538.

⁸⁵⁰ Numa dimensão abstrata, estes teólogos identificavam teologia como “doutrina” ou como uma “sistemática”. No sentido concreto, eles enxergaram a teologia como uma aptidão prática concedida por Deus. Enquanto alguma teologia é possível ser aprendida através da pesquisa literária, conhecimento real de Deus só pode ser assimilado na escola da vida e da experiência. É com *oratio*, *meditatio* e *tentatio* que se faz um verdadeiro teólogo, foi um axioma de Martinho Lutero, sendo que *tentatio*, a dimensão das lutas e crises existenciais e espirituais, seria o âmbito ainda mais relevante, por providenciar o campo de batalha para o encontro entre literatura teológica, fé, mística e vida. EGGOLD, Henry J. *Theology as Habitus Practicus Theosdotos: A Lutheran Emphasis. Concordia Theological Monthly*. V.XXXIII, Oct 1962, N.10, p.595-600; KLEINIG, John. Como se forma um teólogo: oratio, meditatio, tentatio. *Revista Igreja Luterana*. N.1, 2002, p. 5-19.

aprofundados por seu sobrinho, Johannes Quesnted, assim como por Abraham Calov, outros representantes do movimento ortodoxo luterano. Ele criticava a visão da teologia como mera ciência, no sentido de conhecimento factual. Objetou esta tese com argumentos bíblicos, históricos e filosóficos relacionados à diferença entre crença e conhecimento do fato, ao conhecimento do sujeito – Cristo – baseado na revelação divina nas Escrituras e não em experiência empírica, e no ordenamento ideal entre compreensão e fé.⁸⁵¹

Em sintonia com a teologia luterana, Gerhard também sustinha um interesse especial pelo Sacramento do Altar. Além de articulá-lo em seus *Loci*, ao lado de inúmeras outras doutrinas da fé cristã, deu atenção a ele em outra obra sua muito reconhecida chamada *Meditações Sacras*,⁸⁵² mas especialmente no livro *Uma explanação compreensiva do Santo Batismo e da Ceia do Senhor*. Em ambos os escritos, Gerhard toca na missionariedade eucarística, na linha do que já escrevera Melancthon e Chemnitz, como um aspecto integrante, mas menos expressivo da doutrina sacramental. Gerhard prioriza, por um lado, o exame da dimensão essencial da Ceia, isto é, o que ela é ou significa em si, e por outro, as questões de ordem prática que estavam sendo discutidas ou requeriam um posicionamento doutrinário ou uma proposta pastoral de correta administração, tais quais que tipo de elementos eucarísticos deveriam ser usados cerimonialmente ou como deveria ocorrer o preparo dos utentes para uma participação digna e profícua do sacramento. Dos trinta e seis capítulos dedicados à Santa Ceia em *Uma Explanação compreensiva*, trinta e cinco lidam com estes temas e apenas um lida com o propósito ou os benefícios da Ceia na vida do crente e no seu chamado missionário. Porém, mesmo em menor incidência, o tema aparece e apresentaremos o que nos foi possível encontrar.

Na obra *Meditações Sagradas*, na meditação intitulada “Uma preparação séria para a Ceia do Senhor” Gerhard faz uso da potente teologia de Chemnitz da união sacramental que ocorre entre o crente com a pessoa de Cristo no comer e beber de seu corpo e sangue de Cristo. Há uma intercomunicação milagrosa de humanidade entre Cristo e o comungante realizada pelo próprio Cristo no sacramento. A natureza humana que Ele assumiu, é devolvida a nós de forma restaurada, e através desta conexão, Cristo nos atrai a uma comunhão e união com a própria divindade, escreve Gerhard, citando Chemnitz. Ao que ele conclui: “Por isso, a Ceia do Senhor transforma nossas almas, este sacramento divino nos

⁸⁵¹ GEHARDT, Johannes. *On the Nature of Theology and Scripture*. Saint Louis: Concordia, 2006.

⁸⁵² Publicada em sua primeira edição no ano de 1606, em Latim, quando Gerhard tinha 22 anos, foi frequentemente reimpressa no idioma original, rapidamente traduzida para o Alemão e também para um vasto número de línguas. A primeira edição em Inglês é do ano de 1631 e após esta, outras dezenove edições foram feitas. Segundo Charles S. Albert, *Meditações Sagradas* se equipara com a *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis, e *Vida e Morte Santa*, de Jeremy Taylor. ALBERT, C. S., *Introduction*, In: GERHARD, Johann. *Sacred Meditations*. Translated by C.W. Heisler, A.M. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1896.

torna pessoas divinizadas, até finalmente entrarmos na plenitude da bem-aventurança vindoura, cheios da plenitude de Deus e completamente como Ele”.⁸⁵³ Gerhard não chega a explicitar os efeitos ou implicações missionárias desta união sacramental com a pessoa de Cristo que é operada pelo Espírito Santo no sacramento, mas podemos inferi-las. Seria inadmissível pensar em uma “restauração da natureza” corrompida pelo pecado ou uma antecipação proléptica da “plenitude da bem-aventurança”, ou ainda uma “comunhão com Deus” que nos possibilite ser como ele, em termos comportamentais, que não se traduza em uma vida piedosa vivida em favor do próximo. Certamente o amor e a comunhão com os outros são premissas da vida santificada e vivificada⁸⁵⁴ que decorre desse encontro misterioso na Ceia e que também Gerhard quer estimular através de sua “Meditação” número 20. Como nota Schmeling, comentando esta apropriação que Gerhard faz da teologia de Chemnitz:

A incorporação em Cristo que a Ceia do Senhor outorga constitui ao, mesmo tempo, uma verdadeira comunhão com todos os membros de Seu corpo, a igreja. Uma pessoa não pode ser unida com Cristo sem, ao mesmo tempo, estar em comunhão com todos os outros membros do corpo. Na medida em que Cristo vem a nós com seu corpo e sangue, unindo-nos consigo mesmo, assim ele vem a todos os outros comungantes, atraindo-nos a juntos como sua igreja. [...] Esta é uma comunhão maravilhosa onde uns carregam os fardos dos outros, demonstrando amor e compaixão para cada irmão e irmã em necessidade.⁸⁵⁵

No capítulo XVIII dos seus *Loci Theologici*, Gerhard também vai abordar a missionariedade eucarística. Logo no início de sua apreciação dogmática a qual chama de “Aforismos Teológicos” sobre a Ceia do Senhor, ele já menciona os distintos nomes dados ao sacramento na Bíblia e no começo da igreja, não omitindo aqueles que estão diretamente ligados aos aspectos éticos, relacionais e missionários, a saber, “Eucaristia”, “Synaxis” e “Ágape”.⁸⁵⁶ Mais adiante, quando menciona os frutos do sacramento, usa a metáfora do cristão estar “enxertado” em Cristo,⁸⁵⁷ extraída de João 15, que sugere vida santificada e à serviço do próximo. E logo a seguir, concluindo sua sistematização, fala sobre o uso correto do Sacramento da Santa Ceia, onde junto às atitudes da obediência para com Deus, a ação de graças para com Cristo, o arrependimento para com as pessoas a quem pecamos, e o consenso na doutrina, Gerhard inclui o aprendizado e o desejo do amor e da caridade.⁸⁵⁸

Por último, na investigação da missionariedade eucarístico no representante da Ortodoxia Luterana, deixamos o tratado já mencionado *Uma explicação compreensiva do*

⁸⁵³ GERHARD, J., *Sacred Meditations*, p.111.

⁸⁵⁴ “Nossos corpos são agora templos do Espírito Santo, santificados e vivificados pelo corpo e Sangue de Cristo habitando neles”. GERHARD, J., *Sacred Meditations*, p.111.

⁸⁵⁵ SCHMELING, G.R., *The Lord Supper the Feast of Salvation*, p.12.

⁸⁵⁶ GERHARD, J., *Loci Theologici*, p.284.

⁸⁵⁷ GERHARD, J., *Loci Theologici*, p.302.

⁸⁵⁸ GERHARD, J., *Loci Theologici*, p.303.

Santo Batismo e da Ceia do Senhor, onde senão é o tema mais destacado, pelo menos recebe maior atenção da parte do teólogo em questão. Primeiramente, de forma mais sucinta, no final do capítulo quinze, onde Gerhard trata da finalidade do “partir do pão” no sacramento, de acordo à instituição de Cristo. Analisando 1 Coríntios 10.17, o teólogo interpretou que o apóstolo Paulo estaria se referindo à comunhão cristã derivada da *unitate sacramentali*. Especificamente escreveu que quando Paulo menciona a unidade do pão, feito de muitos grãos, estaria dirigindo os comungantes em direção ao amor fraternal e a unidade.⁸⁵⁹

É, no entanto, no capítulo vinte e três, destinado ao propósito da instituição da Ceia e dos benefícios que os crentes recebem quando participam de forma salutar, que a missionariedade eucarística é mais evidenciada na teologia de Gerhard. Os principais frutos são de cunho evangélico, conforme a teologia luterana já enfatizava. Perdão dos pecados, fortalecimento da fé e a incorporação em Cristo permanecem sempre como os ganhos predominantes. Só que estas dádivas geram ou requerem uma resposta missionária e ética, ou como Bayer sugere, uma “contra dádiva”.⁸⁶⁰ Ao explorar a dádiva do ser absorvido em

⁸⁵⁹ GERHARD, J. *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper*, p. 321.

⁸⁶⁰ Outra forma de articular teologicamente esta dinâmica essencial para a teologia luterana de impulsionar a missionariedade eucarística a partir do presente do Evangelho, ou dito de outra forma, a passividade no receber que libera a atividade no responder, foi proposta por Oswald Bayer e é chamada de “Ética da Dádiva”. Segue um resumo desta tese em afirmações do próprio autor. Após provar a legitimidade do pensamento dentro de um viés filosófico-religioso, Bayer o trabalha teologicamente. Interessa-nos, primeiramente, quando o faz ligado à Ceia do Senhor: “Para uma ética da dádiva teológica, a Ceia do Senhor, e com ela o culto cristão como um todo, é de significado fundamental. [...] Culto é, por primeiro e último, serviço de Deus a nós, seu sacrifício que aconteceu por uma nós uma vez por todas que, na Ceia do Senhor, no com e sob pão e vinho, nos é oferecido, prometido e transmitido. Aquilo que uma vez – sob Pôncio Pilatos na cruz em Gólgota – foi conquistado, é todas as vezes distribuído: corpo de Cristo dado por ti, sangue de Cristo derramado por ti – para o perdão do pecado. Este serviço de Deus a nós que devemos admitir se desconhece se nós queremos, como Lutero realça com sua distinção cortante de *sacramentum* e *sacrificium* como uma obra, como *actio hominis*, dar a Deus aquilo que podemos receber e aceitar como pura dádiva. [...] Quem denomina a Ceia do Senhor *como um todo* como ‘Eucaristia’, quem a compreende completamente como tal, como ação de graças, assimila no sacrifício de louvor anabático a dádiva e promessa katabática de tal forma que a ação de graças em si cancela a dádiva. Com isso, a dádiva pura factualmente é obscurecida e transformada no seu contrário através da (dádiva-)resposta. Isso acontece mesmo que no contexto teológico-trinitário essa troca é compreendida pneumatologicamente e dessa maneira aliviada da suspeita da justificação pelas obras. A (dádiva-)troca despotencializa a dádiva. Esta perde sua objetividade e seu caráter de poder acontecer como promessa; o dar divino é absorvido pelo orar humano. O que, contudo, precede à ação de graça – a dádiva e a promessa de Deus – não deve desaparecer como citação na oração. A dádiva prévia não se deixa compensar pela (dádiva-)troca; a promessa não pode ser levada para dentro da oração de agradecimento que ela como promessa é contada apenas como lembrança e que ela não se dê a ouvir como ela mesma de maneira nova e presente. Por isso, *sacramentum* e *sacrificium* de fato precisam ser claramente distinguidos como Lutero o faz – de forma primária do ponto de vista litúrgico e então correspondentemente também teológico-mentalmente”. BAYER, O., *Ética da dádiva*, p.76-78. Depois de afirmar essa realidade da dádiva, particularmente usando a Ceia do Senhor como lugar de investigação, Bayer continua examinando como então ocorre a ética que dela decorre, usando a teologia contida em um hino da época da *Orthodoxia*, composto por outro proeminente teólogo luterano de sobrenome Gerhard: No seu hino matutino ‘Desperta, meu coração e cante’, Paul Gerhard louva o ‘criador de todas as coisas’, o ‘doador de toda bondade’ que cumpriu a promessa dada – ‘tu és para ver o sol!’ – e fez ressurgir a nova

Cristo, além de João 15, Gerhard também faz uso de João 6 para respaldar que o vínculo com o corpo de Cristo gera frutos vivificantes no cristão: “A carne de Cristo é uma carne que produz vida, vida que Ele assumiu na unidade de Sua Pessoa através da união pessoal e a qual encheu de tesouros e bênçãos eternas e celestiais, impossíveis de ser mensurados”.⁸⁶¹ Coerente com o que já escrevera antes, Gerhard continua afirmando que esta vida que é dada no sacramento é também vida em comunidade, vida em relação com os irmãos. Citando Efésios 1.22 e 4.16, lembra como nós também “nos tornamos membros deste corpo espiritual e recebemos de Cristo vida e movimento espirituais”. Digno de realce esta expressão “vida e movimento espirituais”.⁸⁶² Gerhard parece pensar em um tipo de espiritualidade não estática, não definhada, mas em cinesia, em direção à, em “saída”, poderíamos dizer. Este movimento é proporcionado pelo Espírito Santo, também uma dádiva da Ceia segundo a interpretação luterana de 1 Coríntios 12.13, que é dado aos comungantes juntamente com todos os seus dons.⁸⁶³ Como é sabido da própria Escritura os dons são dados para o serviço na igreja, para o benefício do próximo. Falar do Espírito Santo sendo dado e produzindo “movimento” nos comungantes a partir da participação do corpo e sangue de Cristo no Altar é falar claramente de vida missionária.

Gerhard também aborda a união sacramental com Cristo gerando amor no coração dos crentes:

Pão e vinho não apenas dão uma bela indicação e admoestação para amar – de acordo a metáfora de que nós, através do amor uns para com os outros, devemos ser um corpo, e similarmente uma massa, assim como um pão é feito de muitos grãos e uma taça de vinho é feita de muitas uvas; Além disso, uma vez que Cristo nos une consigo mesmo segundo a mesma natureza que Ele se relacionou conosco e é nosso Irmão, ao alimentar-nos com

manhã da criação. Seu louvor matinal como louvor da criação, como dádiva, ele entende como ‘oferta’ e ‘dádiva’, como contra-dádiva no sentido de resposta em postura de oração: ‘Tu queres uma oferta, / aqui trago minhas dádivas: / Meu incenso e meu cordeiro / são minha oração e hinos.’ ‘Tu queres uma oferta’: isso contradiz a tese conhecida de Derrida de que cada contra-dádiva – acima de tudo cada contra-dádiva *esperada* – torna a dádiva uma troca e com isso aniquila retroativamente a dádiva como dádiva, pura e simplesmente [DERRIDA, Jacques. *Falschgeld*. Zeit geben I. München, 1993, p. 22s:]. Porque para Paul Gerhard, como para cada cristão e teólogo, o Criador como o doador incondicional e sem débito quer a contra-dádiva, a resposta da fé; com toda a energia ele contestaria que essa contra-dádiva modifica ou mesmo aniquila o caráter categórico da dádiva. *A dádiva mesma quer e espera contra-dádiva, resposta e autoriza para ela; essa orientação e espera não pode e não precisa se tornar como sua condição, não precisa ser entendida como causa finalis. Uma finalidade determinada não é necessariamente sua razão.* Portanto, não se levanta a pergunta *se* cada contra-dádiva imaginável toca ou até aniquila a contra-dádiva da dádiva incondicional. Antes pelo contrário, trata-se de *qual* contra-dádiva é adequada e corresponde à dádiva de maneira que esta seja compreendida e percebida na sua essência, reconhecida na verdade dela. *O doar categórico de Deus não exclui uma contra-dádiva da criatura, mas autoriza a ela como resposta.* [...] Isso outra coisa não é que um voto em relação ao problema da parênese neotestamentária, respectivamente do *tertius usus legis*. A distinção de Cristo como *donum* e Cristo como *exemplum*, que foi exposta, se volta criticamente contra uma moralização do evangelho e contra a fé que foi produzida pela moralização⁵⁴, mas ao mesmo tempo se evidencia como construtiva na pergunta pela forma concreta das boas obras que surgem a partir da fé, a nova obediência”. BAYER, O. *Ética da dádiva*, p.82-84.

⁸⁶¹ GERHARD, J. *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper*, p. 368.

⁸⁶² GERHARD, J. *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper*, p. 369.

⁸⁶³ GERHARD, J. *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper*, p. 370.

Seu corpo e sangue, Ele também [...] trabalha no coração dos crentes que nós, como membros de Um Corpo, amemos com vontade uns aos outros, uma vez que Ele, como nossa Cabeça, está e vive em nós.⁸⁶⁴

Estas são as razões principais pelas quais Cristo instituiu o Sacramento, segundo Gerhard. Entretanto, existem outros sete benefícios ou usos que são sistematizados pelo professor de Jena. A maioria deles está intimamente conectada ou poderiam sê-lo com a teologia da missionariedade eucarística:

1. Que sejamos despertados calorosamente através dela [da Ceia] para dar graças a Cristo pela obra da redenção. (1Co 11.26); 2. Que com ela demonstremos nossa obediência ao mandamento de Cristo de fazer o que Ele nos ordenou por amor agradecido e obediência. (Lucas 22.19; 1Co 11.24-25); 3. Que com ela nós testifiquemos como pacientemente estamos dispostos a carregar nossa cruz segundo o exemplo de Cristo, e, se necessário derramar nosso sangue para o bem de Sua Palavra, assim como nós bêbedos do sangue que Ele derramou por nós (Lucas 14.27); 4. Que através de nosso exemplo, ajudemos a manter a pública assembleia da qual a Santa Ceia é o vínculo (laço vinculativo) (1Co 11.20); 5. Que indiquemos nosso genuíno arrependimento e santidade, visto que somente os penitentes são admitidos para a Santa Ceia (1Co 11.28-29); 6. Que publicamente confessemos que somos um na religião e na confissão de fé com a mesma Igreja em que nós celebramos a Santa Ceia (1Co 10.17-18,20); 7. Que pela celebração da Santa Ceia, nós publicamente testifiquemos que perdoamos as falhas de nosso próximo, o aconselhamos e ajudamos de acordo as nossas habilidades, e também que queremos aceitar uns aos outros como irmãos e irmãs e membros companheiros em Cristo (Mt 5.23,24; 1Co 10.17).⁸⁶⁵

Destes sete gestos, destacam-se missionariamente a ação de graças (1), qualificada, embora não exemplificada no texto, o carregar da cruz e a teologia do martírio pelo bem da proteção e propagação da Palavra (3), a preservação e fomento da celebração litúrgica pública (4), a santificação que decorre de corações verdadeiramente penitentes (5), a confissão de fé unificada, que não apenas tem o dever de distinguir uma comunidade cristã, mas de dar testemunho ao mundo da verdade que o povo crê (6), e muito especialmente, a resolução dos conflitos e reconciliações promovidas pela partilha mútua do perdão,⁸⁶⁶ o

⁸⁶⁴ GERHARD, J. *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper*, p. 371.

⁸⁶⁵ GERHARD, J. *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper*, p. 372-373.

⁸⁶⁶ Já vimos no começo deste capítulo, com o auxílio de Paul Althaus, como o exercício do perdão e da reconciliação entre os comungantes era prioritário na missionariedade eucarística de Lutero, especialmente em relação à vida cristã no interior do corpo místico de Cristo. Nesta seção em que vemos a Gerhard dando algum destaque ao tema, reportamo-nos novamente à excepcional tese de Romeu M. Martini *Eucaristia e Conflitos Comunitários* (EST, 2003), leitura indispensável para quem se interessar pelo assunto. Nela, após trabalhar a Eucaristia em suas origens ao terceiro século no capítulo 1 e o problema da eucaristia e dos conflitos comunitários na comunidade primitiva de Corinto no capítulo 2, o teólogo luterano discute a eucaristia e conflitos comunitários a partir de referências norteadoras da Reforma Luterana no capítulo 3. O autor trabalha conflitos comunitários numa categoria ampla, abarcando distintas situações humanas com as quais o comungante tem uma responsabilidade diante de si, e, por isso, tocando em vários aspectos de nossa tese. Especificamente sobre o chamado ao perdoar-nos uns aos outros, baseado especificamente em Lutero, Martini conclui: "Quem recebe e aceita o perdão de Deus torna-se uma nova pessoa. Quem recebe o perdão de Deus não se contenta em deixar que o mesmo seja uma experiência individualizada. E, inserido num novo corpo comunitário, faz desse perdão um dos

acolhimento dos irmãos na igreja e toda a colaboração concreta através da escuta, conselho e gestos de misericórdia que sejam possíveis de ser realizadas para o atendimento das necessidades do próximo necessitado (7).

Gerhard ainda trabalha a missionariedade eucarística no capítulo vinte e quatro, onde trata da questão do sacrifício relacionado ao Sacramento do Altar. O debate sobre o tipo de sacrifício que a teologia luterana reconhece como pertinente à Eucaristia já é conhecido. Gerhard segue a teologia de Lutero, Melanchthon e Chemnitz no seu posicionamento. Interessa-nos o inventário de ações missionárias que o teólogo elenca na categoria denominada de sacrifícios “interiores”, “espirituais” ou de ação de graças. Algumas destas ações já haviam sido previstas no capítulo anterior, ligadas aos propósitos da Ceia do Senhor. Vale pelo reforço. Outras aparecem citadas por primeira vez no pensamento de Gerhard e ecoam principalmente a teologia de Lutero e Melanchthon, uma vez que Chemnitz foi mais conciso em sua proposta pastoral. São elas: (1) a difusão do evangelho (Rm 15.16); (2) a conversão dos gentios (Rm 15.16; Fp 2.17); (3) a oração (Hb 5.7, Ap 5.8; Ap 8.4); (4) A ação de graças (Hb 13.15); (5) boas obras para os necessitados (Fp 4.18; Hb 13.16); (6) o crucificar a velha natureza (Rm 12.1); e o sofrer para o bem de Cristo e de Sua Palavra (Fp 2.17; 2 Tm 4.6).⁸⁶⁷

Johann Gerhard é o último dogmata luterano que apresentamos nesta tese. Mas conforme nos apresentou o teólogo Paulo Pietzsch, em sua tese de doutorado, teólogos sistemáticos mais contemporâneos e acessados, especialmente em sua tradição eclesial, como John Theodore Mueller e Edward W. A Koehler, preservaram as afirmações relativas às consequências horizontais da Ceia do Senhor em suas obras dogmáticas, que servem de base para o estudo da doutrina nesta tradição.⁸⁶⁸

critérios centrais de sua vida. Motivado pelo perdão de Deus, nutre-se na Eucaristia para vivê-lo cotidianamente. O abraço recebido por Deus conduz o abraçado a abraçar o próximo, também e especialmente por ocasião da Ceia do Senhor [LUTERO, M., *Missa e ordem do culto alemão*, p.228]. Noutros termos, confessar pecados não se restringe à pessoa que confessa e a Deus. Lutero tem uma visão abrangente do pecado. A pessoa que renasce no Batismo, que é transformada pela Palavra, que é nutrida na ceia do Senhor, que reconhece a culpa, desempenha uma nova função que provoca rompimento nas relações injustas e desumanas que sustentam a sociedade em que vive”. MARTINI, R. M., *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, p.279.

⁸⁶⁷ GERHARD, J. *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper*, p. 378-379.

⁸⁶⁸ Citamos o compilado de referências que Pietzsch traz dos dogmas, junto com comentários seus. “Se a participação da Santa Ceia apenas trouxesse benefícios ao próprio comungante, o motivo de sua participação poderia ser considerado egoísta. Demonstrando que a participação do crente não é um ato individualista e, por consequência, egoísta, Koehler afirma que fortalecendo-nos na fé e confortando-nos o coração, a Ceia do Senhor também aumenta o nosso amor para com Deus e o próximo, de modo tal que fazemos maiores esforços para levar uma vida agradável a Deus. Também nos aviva a esperança da vida eterna. Também confessamos a nossa fé quando participamos da Ceia do Senhor, pois ‘todas as vezes que comerdes este pão e beberdes o cálice anunciais a morte do Senhor, até que ele venha’ [KOEHLER, E., *Sumário da Doutrina*, p.166]. Falando sobre os benefícios da Santa Ceia, em dado momento, Koehler faz referência a algumas consequências dessa participação. A Santa Ceia ‘acende em nossos corações fervente amor a Deus e nos ajuda a levarmos uma vida piedosa’ [KOEHLER, E., *Sumário da Doutrina*,

4.3.2 Wilhelm Loehe

4.3.3 Dietrich Bonhoeffer

4.4 Síntese Conclusiva

Ao concluirmos esta apreciação sobre a missionariedade eucarística na Teologia da Reforma Luterana, importa-nos propor uma sistematização de nossas descobertas no percurso realizado e oferecer uma tentativa de resposta às perguntas que nortearam este capítulo: É possível afirmar a existência de uma teologia da missão que flui da Ceia do Senhor? Se sim, que tipo de teologia seria essa? A partir de que moldura teológica os teólogos luteranos se aproximam do assunto? Que textos bíblicos e metáforas servem de fundamentação e orientação no processo? Com quais *loci* teológicos e chaves hermenêuticas esta missionariedade eucarística se relaciona? E que pistas de ação são oferecidas? Tendo a Lutero por eixo central, mas também aproveitando o aporte de teólogos que vieram na sua esteira, cremos que encontramos suficientes subsídios para respondermos a estas questões.

Não nos resta dúvida, para começar esta síntese conclusiva, que se demonstrou a realidade de uma missionariedade eucarística explícita, vital e robusta na teologia da Reforma Luterana. Este fato pode ser verificado em cada uma das cinco obras de Lutero que foram examinadas, obras estas que não apenas validam a importância dada pelo reformador ao assunto bem como a riqueza de sua argumentação, mas também a perenidade desta dimensão ao longo de distintos estágios na sua teologia. Concordamos com os autores que entendem que a dimensão missionária da Ceia foi um tanto atenuada em termos de presença, tendo sido posta num “segundo plano”, quando comparada com outros temas

p.169]. [...] Como o pecado esfria o amor, mesmo na vida dos cristãos, a participação da Santa Ceia serve para aquecer o coração no amor divino [p.170], pois na Ceia Deus abre às pessoas seu coração amoroso. Este amor de Deus, na verdade, faz com que o cristão se disponha a viver uma vida piedosa [MUELLER, J.T., *Dogmática Cristã*, p.500.] Há, no entanto, também, consequências horizontais da participação na Santa Ceia. Quando, em fé, se participa da Santa Ceia, há um fortalecimento do amor fraternal. Na vida, há diferenças sociais também entre os cristãos. Mas sempre que as pessoas se aproximam da Mesa do Senhor, cessam essas diferenças. Diante do altar, ninguém pode exaltar-se acima do outro e ninguém pode pensar que é melhor do que o próximo [KOEHLER, E., *Sumário da Doutrina*, p.170]”. PIETZSCH, P. G., *A Prática da Santa Ceia na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) na tensão entre a “teologia oficial” e a “teologia popular”*, p.50-52.

[LTV10] Comentário: Entendemos que é necessário incluir uma breve seção sobre este autor, do século XIX, que talvez tenha sido quem melhor fez uso deste aspecto da missionariedade eucarística na teologia Luterana.

[LTV11] Comentário: Bonhoeffer é outro autor, já no século XX que pode ser um bom representante desta teologia. Talvez apenas o mencionemos, sem apresentá-lo como uma seção.

teológicos da Ceia, entre uma primeira e segunda fase. Isso pode ter acontecido tanto por motivos teológicos, uma vez que a teologia sacramental de Lutero experimentou uma maturação entre 1520 e 1530 que o levou a destacar alguns elementos que antes não haviam sido tanto explorados por ele, tanto por motivos contextuais. A grande maioria de seus escritos sobre a Ceia foram reações a perguntas e necessidades pastorais específicas, debates teológicos e polêmicas eclesiais, e este fato também o levou a dar mais destaque para alguns tópicos em detrimento de outros. Uma vez que a missionariedade eucarística não estava no centro das discussões, nem com a teologia interlocutora católica, nem com a reformada-sacramentária, é natural que ela tenha perdido acento em seu labor teológico. Assim como também se compreende o fato dela ter sido abreviada, na medida em que Lutero passa a enxergar e enfatizar com mais transparência o dado evangélico no Sacramento do Altar. Antes da Ceia ser uma tarefa para o amor, uma comunhão com o corpo místico do Senhor e uma experiência horizontal onde o comungante é um co-agente com o Espírito Santo, ela é uma dádiva para a fé, uma comunhão com o próprio Cristo e uma ação litúrgica vertical, onde o comungante é recebedor de bênçãos divinas. No entanto, não há indícios em Lutero de um reducionismo da Ceia. Sua visão integralizada e simétrica dela permaneceu presente e coerente ao longo de sua obra teológica. A perda eventual desta dimensão por parte da igreja herdeira de seu pensamento não encontra respaldo em uma eventual teologia sacramental tardia de Lutero. Ele nunca se afastou das suas potentes afirmações eucarístico-missionárias de 1519 e 1520, como provam seus escritos posteriores.

A realidade da missionariedade eucarística na teologia da Reforma Luterana demonstra-se, também, pela sua ressonância nos teólogos sucessores de Lutero. Tanto os da primeira geração, por assim dizer, como Melancthon e Chemnitz, que podem ser caracterizados como co-reformadores, como aqueles que vieram nos séculos seguintes dando sequência ao legado da Reforma, como é o caso de Gerhard e Loehe, a título de exemplo. Manifestando-se confessionalmente em circunstâncias de debates teológicos, pedagogicamente para a dogmatização catequética das doutrinas, ou mesmo pastoralmente no intuito de munir a comunidade ou a liderança eclesial com a verdade crida, todos estes representantes estiveram coesamente alinhados com a teologia missionária eucarística de Lutero. Pode-se questionar até que ponto a aproveitaram, mas não *se* o fizeram. Em alguns casos não apenas a adotaram, repetindo-a, mas a fizeram avançar em algum sentido. Os teólogos aludidos não devem ser responsabilizados pela lacuna que a realidade atual eventualmente nos apresenta na tradição luterana. Como em um fio condutor remanescente, preservou-se na teologia destes representantes no mínimo resquícios do que Lutero outrora reconheceu. Tentativas contemporâneas de se recuperar este aspecto, como a nossa, podem

aproveitar a contribuição que nos legaram.

Após constatar a realidade de uma teologia missionária eucarística na teologia da Reforma Luterana e identificar onde ela pode ser encontrada em Lutero e em alguns de seus pares e discípulos, avançamos para a pergunta sobre a *qualidade* desta teologia. Para responder a questão ampla sobre o tipo de missionariedade eucarística que pode ser detectada na teologia luterana, precisamos dividir esta questão em interrogações mais restritas, que nos permitam observar de forma panorâmica o itinerário metodológico e sistemático que se revela. A primeira: De que forma a teologia luterana trabalha esta teologia missionária eucarística? Dito com outros termos, *a partir de que pontos de entrada teológicos os teólogos luteranos se aproximaram da temática?* Pontos de entrada são postos no plural, pois a abordagem luterana do assunto é, no mínimo, bifocal: A missionariedade eucarística pode ser encontrada na categoria do *significado* da Ceia e na categoria dos *frutos* da Ceia. Quando encontrada na categoria do *significado* da Ceia, o argumento faz menção a entender o sentido íntegro do sacramento; quando encontrada na categoria dos *frutos*, o argumento dá protagonismo aos proveitos que emanam a Ceia. Em ambas as categorias, segue-se o apelo para que se faça uso do sacramento de forma correta. De certa forma estas categorias se entrelaçam nos escritos de Lutero, seja por que sua sistematização foi ajustando-se com o tempo, seja porque Lutero manifesta-se, via de regra, para responder perguntas específicas e não para providenciar um compêndio dogmático definitivo.

Em 1519 e 1520, Lutero prioriza abordar a missionariedade a partir da categoria ontológica. No enunciado do *Sermão* de 1519, diz que é necessário que se saiba três coisas sobre o Sacramento do Altar: a primeira é o sacramento ou sinal em si, a segunda é significado dele, e a terceira, a fé nessas duas coisas. Quando aborda o *significado* fala imediatamente da comunhão dos santos e daí segue todo o arrazoado que faz sublinhando a missão que o sacramento promove. No *Sermão* de 1520, a missionariedade eucarística aparece como uma das partes constitutivas da Ceia do Senhor, algo já expresso nas palavras da instituição que são esmiuçadas no escrito, e dentro da divisão sobre o “verdadeiro sentido” do sacramento. Poderíamos dizer, especialmente observando estes primeiros textos de Lutero, que a missionariedade, portanto, é parte do Sacramento do Altar, não apenas um derivado seu. A Santa Ceia é, por exemplo, *Comunhão*, como escreve Lutero em 1519, e também recordam os teólogos depois dele dando legitimidade a essa nomenclatura neotestamentária e patrística. Ela é também *compromisso memorial*, como Lutero define em 1520. E ela é *Eucaristia* ou *sacrifício de louvor* como a teologia da Reforma Luterana reconheceu. Estes termos e conceitos substancialmente missionários não são secundários (como que de “segunda classe”) na variada nomenclatura sacramental, meramente

subsequentes, mas formadores da identidade do mistério instituído por Cristo. A Ceia pode ser mais que missão, e certamente é, mas não menos.

Por outro lado, na pregação congregacional de 1522, o tema da missão aparece diretamente conectado à categoria de *fruto* eucarístico. Nessa categoria podemos também melhor discerni-lo nos textos de 1526 e 1530, segundo os quais já se percebe em Lutero uma proposta mais experimentada de sistematização da doutrina eucarística. No escrito de 1526, então no debate com a teologia reformada-sacramentária, ele anuncia que divide a Ceia em duas partes principais, a saber, o que se crê sobre ela, ou ela como *objectum fidei*, e também a fé que crê ou a atitude interior que o coração deve ter para com o sacramento exterior. É assim que divide seu texto e a missionariedade eucarística é apresentada na segunda parte, relacionada à *participação frutuosa* do sacramento. Se anteriormente o ponto de entrada tocava no “quê” do sacramento, agora é o “como” ou o “para quê” que assume o lugar de moldura para a apresentação dos distintos aspectos da missão que emanam no sacramento. Também é dessa forma que vemos a missionariedade eucarística no escrito exortativo de 1530, o qual foi totalmente dedicado a estimular uma participação proveitosa do sacramento. Nele Lutero mencionou dois grandes benefícios que deveriam ser suficientes para sensibilizar e atrair os cristãos ao Altar, um deles relacionado mais especificamente com Cristo, o outro, com os cristãos. Em ambos os benefícios a missionariedade eucarística está presente.

Não foi apenas Lutero quem localizou a missionariedade eucarística no interior da moldura dos frutos, benefícios ou ainda propósitos do sacramento. Melancthon também preferiu essa categoria em seus *Loci*, assim como Chemnitz na seção sobre a “utilidade” da doutrina em *A Ceia do Senhor* e na pergunta sobre os benefícios ou frutos do sacramento no seu *Enquiridio*. Gerhard é outro que o faz, em seus *Loci* e no compêndio *Uma explicação compreensiva do Santo Batismo e da Ceia do Senhor*, bem como Loehe dois séculos depois. Entretanto, importa que se diga, que o fato de a missionariedade eucarística estar mais conectada, em termos quantitativos, à discussão sobre os *frutos* sacramentais em comparação ao *significado* do mesmo, não deve diminuir em nada o lugar deste assunto na teologia e prática da igreja, uma vez que repetidas vezes vimos Lutero e os demais teólogos luteranos afirmarem que tão importante (ou até mais) quanto é a fé ou o entendimento sobre o que é a Ceia do Senhor, é o efeito deste sacramento ou o seu proveito na vida do comungante.

Uma das apreciações mais relevantes e necessárias de fazermos nesta síntese conclusiva é a observação sobre os temas teológicos que surgiram no transcurso da apresentação da teologia missionária eucarística luterana. Vários foram os *loci* doutrinários

e chaves hermenêuticas que dialogaram com diferentes aspectos da missionariedade eucarística ou com ela como um todo. Tentaremos sistematizar estes tópicos variados no interior de campos teológicos maiores, ainda que, alguns deles, poderiam ser categorizados em mais de um destes grandes campos, pelas possibilidades distintas de abordagem que existem. A teologia da *comunhão dos santos* foi a primeira exposta por Lutero. A Ceia significa ou opera, diz Lutero, a comunhão dos santos, e por isso é chamada de *synaxis* ou *communio*. Intimamente ligada a esta teologia, ou, de certa forma, outra forma de se referir à dimensão koinológica, cita-se a teologia do *corpo místico de Cristo*, que em determinados momentos foi colocada, na discussão da Eucaristia, até mesmo como mais importante do que a própria preocupação com o corpo real de Cristo. Ainda no campo da *eclesiologia*, podemos aludir a natureza *simultaneamente justa e pecadora* da igreja cristã, bem como sua realidade *sob a cruz*, paradoxos teológicos e experiências cristãs que se não provocam, afetam concretamente o cumprimento da missionariedade eucarística. A missionariedade eucarística não deve alimentar a pretensão de ser praticada de modo linear, irrepreensível e confortável. Inserido na categoria eclesiológica, poderíamos também incluir a teologia do *sacerdócio universal de todos os crentes* e a teologia da *vocação*. Elas são responsáveis pela inclusão de todo o povo de Deus que comunga na missão e pelo direcionamento aos diversificados ambientes missionários que se materializam para este povo exercitar seu chamado. A igreja que recebe uma identidade batismal também recebe uma identidade eucarística. Ambas se *relacionam com e enviam para* a missão.

Da eclesiologia avançamos para a *cristologia*, que é, na verdade, a principal base teológica para a doutrina eucarística luterana, e, porque não dizer também, a base para a particularidade da missionariedade eucarística com os muitos e significativos subsídios que lhe rende. A pessoa e a obra de Cristo são essencial e holisticamente missionárias. As próprias doutrinas do *corpo místico de Cristo* e do *sacerdócio universal dos crentes*, já citadas, também poderiam ser apreciadas sob o ângulo cristológico. Uma vez que já as referimos anteriormente, optamos por não fazer mais comentários adicionais. O que ainda não exposto e está ligado ao campo da doutrina da Pessoa e da Obra de Cristo é a *cristologia quenótica*, que terá uma forte incidência na missionariedade eucarística, uma vez que a atitude crística de esvaziamento e serviço será tanto o gerador como o exemplo para a atitude cristã missionária nas relações humanas que ocorrem na e após a santa refeição à Mesa do Senhor. A relação entre o que se recebe no Sacramento em termos de dádiva o fruto missionário que flui do sacramento também pode ser examinado cristologicamente, na medida em que acolhemos a teologia luterana das *duas justiças de Cristo*. A justiça passiva é dada ao comungante. A justiça ativa, por sua vez, faz dele um

agente missionário. Ao comer e beber do sacramento e ser abençoado por essa comensalidade, ele, em Cristo, se torna o que come, como já disseram os Pais, para o bem do próximo. Um terceiro ponto cristológico, bastante enfatizado na teologia sacramental luterana é a *união sacramental e misteriosa de Cristo* com os comungantes na Ceia. Esta união de naturezas é, principalmente, dogma utilizado como penhor do consolo real que está disponível para o comungante quando este participa do sacramento em fé. No entanto, como vimos na argumentação dos teólogos luteranos, esta comunhão das naturezas também redundava em renovada santificação, em um fruto de vida que é vivificante em benefício do próximo.

Outro campo teológico essencial na teologia eucarística luterana é o campo da *teologia da Palavra*. A doutrina sacramental luterana tenciona ser uma doutrina escriturística, não apenas na percepção e articulação da doutrina da presença real do verdadeiro corpo e sangue de Cristo no pão e no vinho ou na ênfase evangélica da Santa Ceia, mas também na dimensão missionária do sacramento. A partir da Palavra, percebe-se, por exemplo, um diálogo fascinante com a chave hermenêutica denominada na teologia luterana por *lei e evangelho*. Lutero foi claro quando disse que a Ceia, apesar de primeira e prioritariamente uma “boa notícia” ou dádiva, também possui um dado conectado ao mandamento de Jesus. Com extrema cautela para não misturar *lei e evangelho*, e assim perder ou diminuir esta essência evangélica da Ceia, podemos dizer que há nela elementos dentro do campo da *lei* como do *Evangelho*, ou dito em outras palavras, ela é um dom para a fé e uma tarefa para o amor. E por isso teólogos luteranos podem expressar, sem receio de perder a ênfase graciosa do Sacramento do Altar, por exemplo, uma ética da dádiva, ou uma fé ativa no amor, para usar expressões luteranas que tentam fazer justiça à dinâmica *lei e evangelho* na Ceia. Por isso Melanchthon não se constrange em adicionar uma missionária explanação dos dez mandamentos em seu *locus* eucarístico. Noutro prisma, lembramos como para a teologia luterana participação eucarística é participação na obra missionária da Palavra. Há uma íntima conexão missionária entre o ofício da pregação do Evangelho, que na teologia luterana abarca a palavra e o sacramento.

Pelo viés da teologia cúlctico-eucarística unificando os campos da liturgia e da sacramentologia, reportamos os diálogos missionários que fluem da *teologia do sacrifício* ou da *teologia do memorial*. Ambas são articuladas essencialmente sob um ponto de vista missionário, seja em termos de ação de graças que afeta a vida dos irmãos, seja em termos de proclamação do evangelho. A missa também está dentro da dinâmica catabático-anabática. Espera-se que o movimento anabático depois da visita catabática na assembleia celebrativa e comungante. Nesse sentido ela é *leiturgia* também como serviço público dos

fieis que foram servidos publicamente pela Trindade e seus dons. A missa também é *agápica* e *eucarística*. Por outro lado, a *liberdade cristã* que é assumida por Lutero na formação de um arquétipo litúrgico para a celebração cúltrica e eucarística nos autoriza a avaliar criticamente os modelos de liturgia existentes nos cultos das tradições luteranas propondo, eventualmente, sugestões que enalteçam melhor elementos que incrementem ou favoreçam a compreensão da missionariedade eucarística.

Antes de concluir esta apreciação dos tópicos sistemáticos correlacionados com a missionariedade eucarística, ainda mencionamos [a] a teologia antropológica *coram Deo*, *coram hominibus*, que foi inferida em determinado momento na pesquisa; [b] uma firmiação do carnal e do “profano” que sacramentaliza o mundo e a criação de Deus como lugar de ação da missionariedade eucarística, temática que é abordada na *teologia da vocação* já supracitada quando trabalhamos dentro do campo da eclesiologia; [c] um dado escatológico muito promissor na concepção que Lutero tinha da ascensão e *presença de Cristo à direita do Pai* que pode ser aproveitado em chave missionária; [d] e uma *pneumatologia* que se embora tenha começado tímida ou latente, em Lutero, foi robustecendo-se com a maturação da teologia luterana eucarística e, em especial, quando a partir de Melanchthon ela foi explicitada com mais veemência, ainda que pudesse ser mais bem explorada.

Após estabelecer o lugar de abordagem do tema e os temas teológicos que estão inseridos ou dialogam com a missionariedade eucarística, respondemos a pergunta sobre o *fundamento bíblico* utilizado pela teologia da Reforma Luterana para embasá-la. Os primeiros textos que devem ser recordados são aqueles que registram a instituição do sacramento, também conhecidos como *verba sacramenti*: Mateus 26.26-29; Marcos 14.22-25; Lucas 22.19-20 e 1 Coríntios 11.23-25. As palavras pronunciadas por Cristo quando o sacramento foi estabelecido originalmente são de uma importância inigualável para a formação da doutrina eucarística luterana e o fato de Lutero encontrar nelas, especificamente no mandamento de se “fazer memória”, sinais de missionariedade é de fundamental importância. Vinculada a esta passagem, como um segundo texto principal na base da perspectiva testemunhal da missionariedade eucarística, com uma incidência muito grande na teologia sacramental luterana, encontra-se 1 Coríntios 11.26, onde Paulo declara uma conexão natural e indispensável (“todas as vezes que) entre a participação sacramental e o anúncio pascal. Ainda como suporte. Desprendemos 1 Coríntios 11.26 de 1 Coríntios 11.23-25, apesar de fazerem parte de uma mesma narrativa, para enfatizar que a fundamentação da comunicação da Palavra de Deus como o aspecto missionário nos dois textos é ligeiramente diferente. Em 1 Coríntios 11.26 a relação entre comungar o evangelho e anunciar o evangelho é explícita. Já em 1 Coríntios 11.23-25 (e nos demais textos da

verba sacramenti) é apurada na exegese luterana da ordem “faça isto em memória de mim”. Outros textos que aparecem em alguma citação de algum dos escritos analisados dando algum tipo de suporte acessório são, por exemplo, 1 Pedro 3.15, no qual Pedro orienta sobre como deveria ser realizada a confissão ou defesa da fé.

Da carta de 1 Coríntios, o capítulo 12, que dá grande visibilidade à dimensão do corpo místico de Cristo, foi repetidamente aludido para afirmar o aspecto comunal (v.12-26) da missionariedade eucarística. Assim também o trecho em 9.19-23 apareceu esporadicamente para dar destaque às posturas de sensibilidade e paciência que serão necessárias na vida em comunidade. Junto a eles, foram também citados Zacarias 2.8, Mateus 25.40 e Gálatas 6.2. Mateus 18.19-20 foi aludido na discussão da importância do encontro público da igreja, onde os irmãos valorizam a presença e a resposta de Cristo quando se reúnem e estão em concórdia um com o outro. Estreitamente ligada à perspectiva comunal, para estimular a necessária atividade da caridade como fruto missionário da Santa Ceia, a teologia luterana fez uso especificamente de 1 Coríntios 13, Filipenses 2.5-7 e 1 Coríntios 11.29. Alguns textos como Atos 4.35, Romanos 12.1, Hebreus 13.15 e o Salmo 110.4 são referidos para qualificar o tipo de sacrifício que a teologia luterana admite na Ceia do Senhor e estão conectados ao raciocínio ao redor da missionariedade eucarística. De João 15.1-17 vem a ilustração sobre a comunicação entre as naturezas entre Cristo e o comungante que resulta em força vivificada e vivificante para este último também desempenhar o seu chamado missionário a partir do Altar. E, finalmente, 1 Coríntios 12.13b, é interpretado pela teologia luterana como respaldo bíblico suficiente para admitir o Espírito Santo como dádiva santificante no Sacramento. Outros textos citados pela teologia luterana apareceram ao longo de nossa tese, especialmente nas notas, para iluminar algum ponto da missionariedade eucarística. Como não foram citados originalmente pelos teólogos no contexto da discussão eucarística não os lembramos agora. Optamos por ater-nos àqueles empregados em meio à argumentação específica em prol da missionariedade eucarística.

De um realce à fundamentação bíblica passamos para um *resgate das metáforas* utilizadas pela teologia luterana para reforçar ou esclarecer a missionariedade eucarística. Estas metáforas não são necessariamente criações da teologia luterana, assim como o aproveitamento dos textos bíblicos. Na maioria das vezes o que ocorreu foi uma apropriação de argumentos do próprio Novo Testamento ou do período da Patrística. Destacamos sete: sem dúvida, uma das principais é a metáfora dos “grãos dos trigos e dos bagos de uvas”, que perdem sua forma original e se unem numa mesma massa que fortalece a ideia da *koinonia*, que também será destacada na metáfora do “corpo e membros”, advinda de 1 Coríntios 12, e uma ilustração da “vida dos cidadão na cidade”, que

exemplifica a relação entre benefícios e deveres que também está presente na comunhão idealizada na Ceia do Senhor. Do universo da botânica recordamos a imagem das “ervas amargas”, que lembra que o envolvimento do comungante na missão de Deus não será uma realidade necessariamente confortável, mas sofredora e sacrificial, e a conhecida imagem dos ramos unidos à videira, usada por teólogos luteranos para o raciocínio da união sacramental entre Cristo e os utentes, união esta que vai frutificar em vida bem-aventurada na dimensão horizontal, além de vida na dimensão vertical. Uma rápida metáfora usada por Lutero é a comparação de Wittenberg com Cafarnaum, para ilustrar a triste realidade de contextos eclesiais que podem vir a receber significativas e qualificadas porções de alimento espiritual e não frutificarem na fé e no amor. A última metáfora que verificamos, a qual também inspira a titulação de nossa tese, é a metáfora do fogo do Evangelho que incendeia os corações transformando-os em ardente caridade para com o próximo do comungante, metáfora que perpassa a argumentação da maioria dos teólogos luteranos que examinamos nesta pesquisa.

Concluimos esta análise citando as *pistas de ação* que a missionariedade eucarística forneceu, muito especialmente valendo-nos de Lutero, quem de todos os teólogos apresentados foi o mais participativo nas propostas pastorais. Vimos que não houve uma preocupação da teologia da Reforma em propor uma sistematização única ou acabada da multidimensionalidade de gestos missionários decorrentes da participação na Ceia do Senhor. As ações ou listas de obras foram citadas ao longo dos escritos de forma significativamente heterogênea. Algumas destas pistas serão aprofundadas no próximo capítulo, quando também recomendaremos um projeto pastoral. Aqui, tão somente as citaremos, conforme nos foi possível identificá-las, dividido-as em três áreas pastorais e teológicas. Na área *comunional*, destacamos a atitude da tolerância para com os irmãos pecadores, acolhendo-os na comunidade, a não acepção de pessoas, o trabalho pela paz e fomento da união nas relações da igreja, a valorização do encontro público de culto ou outra atividade de comunhão cristã, o aconselhamento fraterno mútuo, o sofrimento e aflições que somos chamados a abraçar para o bem da igreja e do próximo, e muito especialmente a confissão dos pecados e o ministrar da absolvição de uns para com os outros promovendo a contínua reconciliação fraterna e horizontal que decorre da reconciliação vertical com Deus em Cristo. Na área *diaconal*, citamos as obras de caridade para auxiliar e socorrer os irmãos necessitados, a resistência ao mal que oprime estes irmãos, a mordomia fiel e generosa dos recursos confiados por Deus para o bem-estar destes irmãos, da própria igreja e do próximo nas múltiplas vocações que o comungante interage, as ofertas e coletas e incluímos também o ministério da oração e intercessão pelas dores do mundo e também no corpo místico de

Cristo. Na área *testemunhal*, destacamos a pregação e o ensino da palavra para o discipulado da comunidade cristã, o anúncio do evangelho para a evangelização das pessoas, o martírio físico ou sofisticado que o seguimento a Cristo acarreta, a confissão da doutrina e a defesa apologética da verdade, o louvor e a ação de graças pública pela graça de Deus e, ainda, o testemunho por meio de boas obras, que podem ser realizadas a partir do cumprimento dos mandamentos ou da imitação dos santos.

4.5 Contribuição Católica para a Missionariedade Eucarística Luterana⁸⁶⁹

[LTV12] Comentário: Fiel ao componente ecumênico da pesquisa, nesta seção pretendemos, em linhas gerais, fornecer alguns subsídios da teologia católica que podem contribuir com a teologia luterana no que corresponde à missionariedade eucarística. Estamos no processo de trabalhar esta seção. A bibliografia na nota de rodapé deve ser utilizada.

⁸⁶⁹ A Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, do papa João Paulo II (2003); O livro *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*, de Cesare Giraudo (2003); A Quarta Semana Teológica, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com o tema *Sacramentos e evangelização diante dos desafios de hoje*, que posteriormente transformou-se em livro, organizado por Paulo Cesar Costa, com o compilado de nove artigos, sendo que em oito destes a relação da evangelização com a eucaristia está presente (2003); O documento *A eucaristia - fonte e ápice da vida e da missão da igreja: instrumentum laboris* do Sínodo dos Bispos, em sua IX Assembléia Geral Ordinária (2005); O livro *Eucaristia*, de Dionisio Borobio (2005); O livro *Redescobrimo a eucaristia*, de Cesare Giraudo (2005); O livro *Liturgia y vida espiritual: teología, celebración, experiencia*, de Jesús Castellano (2006); O livro *Eucaristia: teología e celebração – Documentos Pontificios, ecumênicos e da CNBB*, organizado por Antonio Francisco Lelo (2006); O livro *Liturgia e vida espiritual*, de Jesús Castellano (2008); A tese *Eucaristia e a missão evangelizadora da Igreja*, na Universidade Católica Portuguesa, de Maria Angela Belim Martins (2010); O artigo *“Ite, missa est!” A eucaristia como compromisso para a missão*, de Cesare Giraudo, na revista *Cadernos de Teologia Pública* (2010); A conferência *Eucaristia e Teologia no Vaticano II*, apresentada no 22º Congresso da Associação Teológica Italiana de Turim, em 2011, por Ghislain Lafont, publicada em artigo na revista *Pistis Praxis* (2012); A dissertação *Ritos de comunhão do Ordo Missae: horizontes de teologia prática da celebração segundo a reforma promovida pelo Concílio Vaticano II*, de Diogo André Costa Rodrigues (2017); O artigo *Celebrar a eucaristia para construir a igreja na unidade (Lex orandi – Lex credendi)*, de José Raimundo Pinto de Melo, na revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP (2017); A tese *La eucaristía, anamnesis del misterio pascual de Cristo a la luz de la teología del Concilio Vaticano II: un abordaje a partir de América Latina*, de Felipe Ortiz Domínguez (orientado pelo Prof. Luis Fernando Ribeiro Santana), na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2019).

7. Referências Bibliográficas

ADAM, Júlio César. A Reforma da Missa por Martin Lutero: princípios para o fazer litúrgico no contexto. **A Teo**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 62, mai./ago.2019, p. 434-454.

ADAM, Julio Cezar. Worship, Mission and Glocal Context in Brazil and Latin America. **International Journal of Practical Theology**, v. 21, n1, 2017, p.42-57.

ADAM, Júlio C. **Liturgia com os pés**: estudo sobre a função social do culto cristão. São Leopoldo : EST/Sinodal, 2012.

AHRENS. Frederick C. Ahrens. Introduction. The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics. **Luther Works**. Vol.36. Philadelphia: Fortress, 1959.

ALAND, Kurt (ed.) **Martin Luther's 95 theses**: with the pertinent documents from the history of Reformation. Saint Louis: Concordia, 1967.

ALBRECHT, Paulo Samuel. **Filipe Melanchthon: vida, teologia e figura do outro reformador de Wittenberg**. Dissertação de Mestrado. Orientada por Luis Corrêa Lima. PUC- Rio, 2013

ALDAZÁBAL, José. **A Eucaristia**. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

ALTHAUS. Paul. **A Teologia de Martinho Lutero**. Trad. Horst Reinhold Kuckenbecker. Canoas / Porto Alegre: Ulbra / São Leopoldo, 2008.

ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação**. 2.ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.

ALTMANN, Walter. **Chave Multilíngüe das Obras de Lutero**. 4.ed. São Leopoldo, 2014. disponível em: http://www.lutero.com.br/web-files/uploads/documentos/chave_multilingue.pdf.

ANDERSON, H. George; MURPHY T. Austin; BURGESS, Joseph A. (Eds.). **Justification by Faith**. Lutherans and Catholics in Dialogue VII. Minneapolis: Augsburg, 1985.

APOLOGIA DA CONFISSÃO. **Livro de Concórdia**: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Editado por Yedo Brandenburg. Traduzido por Arnaldo Schüller. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal. Comissão Interluterana de Literatura, 2021, p.145-325.

APPOLD, Kenneth G. Luther's Abiding Significance for World Protestantism. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.598-610.

ARAND, Charles. Two Kinds of Righteousness as a Framework for Law and Gospel in the Apology. **Lutheran Quarterly**, v.15, 2001, p.417-439.

ARAND, Charles P.; BIERMANN, Joel. Why the Two Kinds of Righteousness? **Concordia Journal**, abril 2007, p.116-135.

AUNE, Michael B. "A heart moved": Philip Melancthon's forgotten truth about worship. In: HENDRIX, Scott H. (ed). **Philip Melancthon - then and now (1497 - 1560)**. Columbia: SC, 1999, p.75 - 98.

BAESKE, A. A Comunhão Escatológica. In: **Comunhão e Separação no Altar do Senhor: 2º Simpósio Internacional de Lutero**. Apresentação e Organização de Paulo Wille Buss. Porto Alegre: Concórdia, 2009, p.125-164.

BAHMANN, Manfred K. Introducción a Contra los Profetas Celestiales. **Obras de Martín Lutero**. V.5. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971, p.239-248.

BAITON, Roland H. **Lutero**. Tradução de Raquel Lozada de Ayala Torales. 2 ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1978.

BAUDLER, Kristian, **Martin Luther's Priesthood of All Believers In an Age of Modern Myth**, New York: Oxen Press, 2016.

BAYER, Oswald. Worship and Theology. **Worship and Ethics: Lutherans and Anglicans in Dialogue**. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

BAYER, Oswald. **A Teologia de Martin Lutero: uma atualização**. Trad. Nelio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BAYER, Oswald. A ética da dádiva. **Vox Scripturae** – Revista Teológica Internacional – São Bento do Sul/SC – vol. XXVII – n. 1 – jan-abr 2019 – p. 67-90.

BELL, Theo M. M. A. C. Luther's Reception of Bernard of Clairvaux. **Concordia Theological Quarterly**. V.54, n.4, Fort Wayne: Concordia Theological Seminary, oct.1995, p.245-277.

BELL, Theo M. M. A. C. Roman Catholic Luther Research in the Twentieth Century: From Rejection to Rehabilitation. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.584-597.

BENNE, Robert. "We Need Help: A Review of Christians in Society: Luther, the Bible, and Social Ethics". **Journal of Lutheran Ethics**, v.2, n.3, 2002.

BENTO XVI. Discurso do Papa Bento XVI. Encontro com os representantes do Conselho da Igreja Evangélica na Alemanha. 23 de setembro de 2011. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt_po.html>.

BENTO XVI, em CNBB, *visitas ad limina Apostolorum 2009-2010*. Pronunciamentos do Papa Bento XVI aos Bispos do Brasil e saudações dos Presidentes dos regionais ao Papa, Brasília, 2011, 61.

BERGENDOFF, Conrad. Introduction to *Against the Heavenly Prophets in the Matter of Images and Sacraments*. **Luther's Works**. V.40. Philadelphia: Fortress, 1958.

BERGENDOFF, Conrad. Introduction to Volume 40. **Luther's Works**. V.40. Philadelphia: Fortress, 1940.

BERTRAM, Robert W. Lutheran-Reformed Full Communion: A Modest "No". **Lutheran Forum**. Summer, 1997, p. 35-42.

BEYERHAUS, Peter. **Missions: Which Way? Humanization or Redemption**. Grand Rapids: Zondervan, 1971.

BIERMANN, Joel D. A Theological Foundation for Stewardship. **Concordia Journal**, v.46, n.2, Spring 2020, p.21-36.

BIERMANN, Joel D. Step Up to the Altar: Thinking about the Theology and Practice of the Lord's Supper. **Concordia Theological Quarterly**, n. 72, April 2008, p. 151-162.

BIRKHOLZ, Mark. **Lutheran Preaching**. In: <https://lutheranreformation.org/theology/lutheran-preaching/>. Acesso em 02/02/2022.

BLANCO-SARTO, Pablo. **La Cena del Señor: La Eucaristía en el Diálogo Católico-Luterano Después del Concilio Vaticano II**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2009.

BLANCO-SARTO, Pablo. La eucaristía en el actual diálogo católico-luterano. **Teocomunicação (2009)**.

BLANCO-SARTO, Pablo. Ecclesia de Eucharistia: Iglesia, Ministerio, Eucaristia en el diálogo Católico-Luterano. **Diálogo Ecuménico (2012)**.

BLANCO-SARTO, Pablo. Eucaristía, ministerio y eclesiología en el diálogo católico-luterano. **Salmanticensis (2015)**.

BOCK, Carlos Gilberto. **O ecumenismo eclesiástico em debate. Uma análise a partir da proposta ecumênica do Conic**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

BOISSET, Jean. **História do Protestantismo**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

BRUNNER, Peter. **Worship in the name of Jesus**. Translated by M. H. Bertram. St Louis: Concordia, 1968.

BUTAKOV, Pavel. The Eucharistic Conquest of Time. In: **Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers**, Vol. 34, n.3, July 2017, p.247–271.

BUZZI, F. et al. (eds.), **Lutero e la mistica**, Turín, 2014.

CARDOSO, Maria Teresa de Freitas. **A eucaristia no diálogo ecumênico**. Tese Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2002.

CARDOSO, Maria Teresa de Freitas. **O documento Batismo, Eucaristia, Ministério**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1994.

CARDOSO, Maria Teresa de Freitas. Eucaristia, evangelização e ecumenismo. In: COSTA, Paulo Cezar (org.). **Sacramentos e evangelização**. São Paulo: Loyola, 2004, p.143-160

CARTER, Lindberg. Do Lutherans Shout Justification but Whisper Sanctification? **Lutheran Quarterly**, v.13, 1999, p.1-20.

CASSESE, Michele. Martin Lutero e la sua Riforma Liturgica: Il percorso storico-teologico di un culto rinnovato. **Quaderni di Studi Ecumenici**. Venezia: ISE San Bernardino, 2017.

CHADWICK, Owen. **A Reforma**. Trad. H. Santos Carvalho. Lisboa: Ulisséia, 1966.

CHEMNITZ, Martin. **The Two Natures of Christ**. Translated. J.A.O Preus. St. Louis: Concordia, 2008.

CHEMNITZ, Martin. **Examination of the Council of Trent II**. St Louis: Concordia, 2006.

CHEMNITZ, Martin. **The Lord's Supper**. Translated. J.A.O Preus. St. Louis: Concordia, 1979.

CHEMNITZ, Martin. **Ministry, Word, and Sacraments: an Enchiridion**. Translated by Luther Poellot. St.Louis: Concordia, 1981.

CLAIRVAUX, Bernard of. Five Books on Consideration: Advice to a Pope. **The Cistercian Fathers Series** (37). Translated by John D. Anderson and Elizabeth T. Kennan. Kalamazoo: Cistercian, 1976.

COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA. Do conflito à comunhão: comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017. São Leopoldo / Brasília: Sinodal / Edições CNBB, 2015.

COMMISSION ON THEOLOGY AND CHURCH RELATIONS. **Faith Active in Love: Human Care in the Church's Life**. St. Louis: The Lutheran Church–Missouri Synod, 1999.

COMMISSION ON THEOLOGY AND CHURCH RELATIONS, **Admission to the Lord's Supper: Basics of Biblical and Confessional Teaching**. St. Louis: The Lutheran Church—Missouri Synod, 2000.

CONFISSÃO DE AUGSBURGO. **Livro de Concórdia**: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Editado por Yedo Brandenburg. Traduzido por Arnaldo Schüller. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal. Comissão Interluterana de Literatura, 2021, p.37-143.

CONGAR, Yves. **Lutero**. La fede, la Riforma. Brescia: Morcelliana, 2004.

CONGAR, Yves. Regards et réflexions sur la christologie de Luther. In: GRILLMEIER, A. (ed.). **Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart**. Würzburg: Echter, vol. 3, 1962, p. 457–86.

CORBELLINI, Vital. A Visão da Eucaristia no período pós-niceno. **Teocomunicação**. Porto Alegre v. 36, n. 151, mar. 2006, p.3-24.

COSTA, Françaó, **A nova perspectiva ecumênica do concílio Vaticano**. Faculdade Católica de Anápolis, 2013. Disponível em: <http://catolicadeanapolis.edu.br/revmagistro/wp-content/uploads/2013/05/A-NOVA-PERSPECTIVA-ECUM%C3%8ANICA-DO-CONC%C3%8DLIO-VATICANO-II.pdf>>. Acesso em: 8 maio 2022.

DAHMUS, Joseph H. **The Prosecution of John Wycliff**. New Haven: Yale University, 1952.

DALKE, Decio. **O Homem que não se curvou**. Porto Alegre: Concórdia, 2007.

DECLARAÇÃO CONJUNTA SOBRE A DOCTRINA DA JUSTIFICAÇÃO assinada pela Federação Luterana Mundial e a Igreja Católica Romana em 1999. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/declaracao-conjunta-sobre-a-doutrina-da-justificacao-1999>>.

DECLARATION ON THE WAY: CHURCH, MINISTRY AND EUCHARIST. Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs - United States Conference of Catholic Bishops / Evangelical Lutheran Church in America, 2015.

DELUMEAU, Jean. **El Caso Lutero**. Trad. Gloria Rossi Callizo. Barcelona: Ródano, 1988.

DELUMEAU, J. **Nascimento e afirmação da Reforma**. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIETER, Theodor. Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.31-48.

DINGEL, Irene. Antinomistas. Trad. Nélio Schneider. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.95-96.

DOBERSTEIN, John W. (ed). Eight Sermons at Wittenberg (1522). **Luther's Works**, V.51. Philadelphia: Fortress, 1959, p.69-100.

DREHER, Martin N. Entre a Idade Média e a Idade Moderna: A Localização de Lutero e de sua Reforma. In: DREHER, Martin N. (org.). **Reflexões em torno de Lutero**. V. II. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p.29-42.

DREHER, Martin N. O Desenvolvimento da Pesquisa em Torno de Lutero. In: DREHER, Martin N. **Reflexões em Torno de Lutero**. Vol.II. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p.157-168.

DREHER, Martin N. **De Luder a Lutero**. Uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

DREHER, Martin. Introdução. Do Cativo Babilônico da Igreja. Martinho Lutero: **Obras Selecionadas**. V.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.341-343.

DREHER, Martin. A redescoberta da Teologia da Cruz de Lutero no debate com a Teologia da Libertação. **Estudos Teológicos**, v.34, n.2, 1994, p.124-139.

DULLES, A. The Catholicity of the Augsburg Confession. *In: The Journal of Religion* 63 (1983), p. 337-354.

DURANT, Will. **The Reformation: The Story of Civilization**. V. VI. New York: Simon and Schuster, 2011.

DUTTENHAVER, Krista. Sofrimento e amor: Martim Lutero, Simone Weil e o Deus oculto. In: HELMER, Christine (ed.). **Lutero: um teólogo para tempos modernos**. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p.113-129.

EASTWOOD, Cyril, **The Priesthood of All Believers: An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day**. London: Epworth Press, 1960.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero: uma introdução**. Trad. Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

EBELING, Gerhard. Fides occidit rationem. In: EBELING, Gerhard. **Lutherstudien III**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. p. 181-222.

EGGOLD, Henry J. Theology as Habitus Practicus Theosdotos: A Lutheran Emphasis. **Concordia Theological Monthly**. V.XXXIII, Oct 1962, N.10, p.595-600.

ELERT, Werner. **The Structure of Lutheranism**. Translated by Walter A. Hansen. St Louis: Concordia, 1962.

- ENGELHARDT, K. Filipe Melanchthon e sua importância para as igrejas da Reforma. *In: Estudos Teológicos* 37 (1997), p. 236-242.
- EVANSON, Charles J. Nourished with His Body and Blood. *In: Martin Luther: Companion to the Contemporary Christian*. Concordia: St Louis, 1982, p.61-70.
- FAST, Heinold (ed.). **Der linke Flügel der Reformation**. Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1962.
- FAUSTINO, Teixeira. **Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível**. Aparecida: Santuário, 2008.
- FINAL REPORT OF THE THEOLOGICAL CONVERSATIONS BETWEEN THE CHURCHES ASSOCIATED WITHIN THE INTERNATIONAL LUTHERAN COUNCIL AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH. **Lutheran Theological Review**, vol.33, 2021, p.10-45.
- FISCHER, Joachim. Quem é Lutero no Brasil? *In: DREHER, Martin N. Reflexões em torno de Lutero*. Vol. II, São Leopoldo: Sinodal, 1984, p.53-77.
- FISCHER, Joachim M. Sacramentos: Introdução ao Assunto. **Martinho Lutero: Obras Seleccionadas V.7**. Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2000.
- FISCHER, Joachim F. Da Ceia de Cristo – Confissão: Introdução. **Obras Seleccionadas**. V.4. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1993, p.217-223.
- FISCHER, Robert H. Introduction to Volume 37. **Luther's Works**, v.37, Philadelphia: Fortress, 1961, p.
- FISCHER, Robert H. Introduction to That these words of Christ, "This is my body", etc., still stand firm against the Fanatics. **Luther's Works**, v.37, Philadelphia: Fortress, 1961, p.
- FISCHER, Robert H. Introduction to Confessing Concerning Christ's Body. **Luther's Works**, v.37, Philadelphia: Fortress, 1961, p.
- FISCHER, Erdmann. **The Life of John Gerhard**. Trans. Richard Dinda and Elmer Hohle. Malone, TX: Repristination Press, 2000.
- FISHER, Dom. **Martin Luther's Theology of Universal Priesthood: A Historical, Contextual and Contemporary Analysis**. Master Thesis. University of Cardiff, 2019.
- FORDE, G. **On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518**. Grand Rapids, 1997.
- FORELL, George W. **Fé Ativa no Amor**. Trad. Geraldo Korndörfer. 2ª ed. Porto Alegre: Concordia; São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- FÓRMULA DE CONCÓRDIA. **Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana**. Editado por Yedo Brandenburg. Traduzido por Arnaldo Schüller.

Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal. Comissão Interluterana de Literatura, 2021, p.519-707.

FORTIN, Jack. The Centered Life Initiative: Equipping the Saints. **Word & World**, v.25, n.4, Fall 2005, p. 363-372.

GARCÍA, Alberto L.; RAJ, A.R. Victor. **The Theology of the Cross for the 21st Century**. St. Louis: Concordia, 2002.

GARCÍA, Alberto L; NUNES, John A. **Wittenberg meets the world: reimagining the Reformation at the Margins**. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.

GEORGE, Timothy. **A Teologia dos Reformadores**. Trad. Gérson Dudus e Valéria Fontana São Paulo: Vida Nova, 1994.

GEORGE, Timothy **Theology of the Reformers**. Nashville: Broadman & Holman, 1988.

GEHARDT, Johannes. **On the Nature of Theology and Scripture**. Saint Louis: Concordia, 2006.

GERHARD, Johann. **Sacred Meditations**. Translated by C.W. Heisler. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1896.

GERHARD, Johann. **A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper (1610)**. Translated by Elmer Hohle. Malone: Repristination Press, 2014.

GESTEIRA, Manuel. **Eucaristía: mistério de comunión**. 5 ed. Salamanca: Sígueme, 2006.

GIAVINI, Giovanni. Lutero: santo ou demônio? **Settimana News**, 07-08-2016. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/558711-lutero-santo-ou-demonio-artigo-de-giovanni-giavini>.

GIAVINI, Giovanni. **Lutero e a Eucaristia**. Trad. Ramiro Mincato. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/560168-lutero-e-a-eucaristia>.

GONZALEZ, Justo L. **A Era dos Reformadores**. Trad. Itamir Neves de Sousa. São Paulo: Vida Nova, 1983.

GONZALEZ, Justo L. **Uma História do Pensamento Cristão: De Agostinho às vésperas da Reforma**. Trad. Paulo Arantes, Vanuza Helena Freire de Mattos. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth. Boas Obras. Trad. Luís Marcos Sander. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p. 156-158.

GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth. Malanchthon, Filipe. Trad. Luís Marcos Sander. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p. 701-707.

- GREINER, Albert. **Lutero**: ensaio biográfico. São Leopoldo: Sinodal, 1969.
- GRIMM, Harold J. Luther's contributions to sixteenth-century organization of poor relief. **Archiv für Reformationsgeschichte**, v. 61, Issue 2, 1970, p.222-234.
- GROSSHANS, Hans-Peter. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo. In: HELMER, Christine (ed.). **Lutero: um teólogo para tempos modernos**. Tradução de Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal / Faculdades EST, 2013, p. 197-209.
- HÄGGLUND, B. **História da teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 1995.
- HARRISON, Matthew C; PLESS, John T. (eds.) **Closed Communion? Admission to the Lord's Supper in Biblical Lutheran Perspective**. St Louis: Concordia, 2017.
- HELLWEGE, John P. The Nazification of Martin Luther. **Lutheran Theological Quarterly**. Vol. 33, 2021, p.46-64.
- HELMER, Christine (Ed.). **Lutero**: um teólogo para tempos modernos. Trad. Gerardo Korndörfer. São Leopoldo: EST / Sinodal, 2013.
- HENDEL, Kurt K. Finitum capax infiniti: Luther's Radical Incarnational Perspective. **Currents in Theology and Mission**, v. 35, 2008, p.420–33.
- HERMS, Eilert. *Espírito Santo*. Trad. Luís Marcos Sander. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.422-427.
- HILLER, Doris. Oração. Trad. Luís Marcos Sander. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.790-791.
- HILLERBRAND, Hans J. **The Reformation**. A narrative history related by contemporary observers and participants. New York: Harper and Row, 1964.
- HOCKS, Else. **Der letzte deutsche Papst**: Hadian VI. Freiburg: Herder, 1939.
- HOLMES, Stephen R. Asymmetrical assumption: Why Lutheran christology does not lead to kenoticism or divine possibility. **Scottish Journal of Theology** Volume 72 , Issue 4 , November 2019 , p. 357 – 374.
- HOORNAERT, Eduardo. Martim Lutero, um Teólogo que Pensa a Partir do Povo. In: DREHER, Martin N. **Reflexões em torno de Lutero**. Vol.II. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- HORTAL, Pe. Jesús, S.J. Temas Atuais da Teologia Luterana, numa Dimensão Ecumênica. In: DREHER, Martin (org.) **Reflexões em torno de Lutero**. Vol.II. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p.43-52.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Confessionalização e ortodoxia luterana: embates teológicos e políticos nos séculos XVI e XVII. **Ciências da Religião – História e Sociedade**. V. 7, N. 1, 2009, p.5-27.

JENSEN, Gordon A. Luther and the Lord's Supper. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.322-332.

JENSEN, Gordon A. The Gospel: Luther's Linchpin for Catholicity. **Concordia Journal**, Fall 2013, vol. 39, n.4, p.282-295.

JUST, Gustav. **Deus despertou Lutero**. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

KADAI, Heino. O. Luther's Theology of the Cross. In: KADAI, Heino O. (ed.). **Accents in Luther's Theology. Essays in Commemoration of the 450th Anniversary of the Reformation**. Saint Louis: Concordia, 1967, p.230-265.

KASPER, Walter. **Martín Lutero**: Una perspectiva ecuménica. Trad. José Manuel Lozano-Gotor Perona. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

KAUFMANN, Thomas. Santa Ceia. Trad. Nélio Schneider In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.1017-1024.

KAUFMANN, Thomas. Santa Ceia, Debate sobre a. Trad. Nélio Schneider. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.1024-1029.

KEßLER, Martin. Sermão a respeito do Novo Testamento. Trad. Harald Malschitzky. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.1044-1045.

KELLY, Robert A. The Suffering Church: A Study of Luther's *Theologia Crucis*. **Concordia Theological Quarterly**, v.50, n.1, jan.1996, p.3-17.

KILCREASE, Jack D. Introduction to Johann Gerhard's Life and Thought. **Journal of Markets & Morality**. V.22, n.2 (Fall 2019), p.523-538.

KLEIN, Carlos Jeremias. **Os Sacramentos na Tradição Reformada**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

KLEINIG, John W. **Graça sobre Graça**: Espiritualidade para Hoje. Porto Alegre: Concórdia, 2019.

KLEINIG, John. Como se forma um teólogo: oratio, meditatio, tentatio. **Revista Igreja Luterana**. N.1, 2002, p. 5-19.

KLOHA, Jeffrey. The Lordship of Christ and the Unity of the Church. **Concordia Journal**, Fall 2013, vol. 39, n.4, p.275-281.

- KLOPSTOCK, F.G. **Die Deutsche Gelehrtenrepublik**. 1ª parte, 1774.
- KLUG, Eugene F. A. The Third Use of the Law. In: **A Contemporary Look at the Formula of Concord**. St. Louis: Concordia, 1978.
- KLUG, Eugene F. A. **From Luther to Chemnitz on Scripture and the Word**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Co., 1971.
- KOLB, Robert; TRUEMAN, Carl R. **Entre Wittenberg e Genebra: Teologia reformada e luterana em diálogo**. Brasília: Monergismo, 2017.
- KOLB, Robert. Luther's Teaching and Practice Regarding Believers' Confessing of the Faith and Witness of Christ. **Lutheran Mission Matters**. Volume XXV, No. 2 (Issue 51) November 2017, p.214-226.
- KOLB, Robert. Coram hominibus / coram Deo. Trad. Nélio Schneider. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.252-253.
- KOLB, Robert. Luther's Hermeneutics of Distinctions: Law and Gospel, Two Kinds of Righteousness, Two Realms, Freedom and Bondage. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014 p.168-184.
- KOLB, Robert. Luther on the Two Kinds of Righteousness: Reflections on His Two-Dimensional Definition of Humanity at the Heart of His Theology. **Lutheran Quarterly**, 13, 1999, p.450-456.
- KRAMER, Fred. Preface. In: CHEMNITZ, Martin. **The Examination of the Council of Trent**. Translated by Fred Kramer. St Louis: Concordia Publishing House, 1971.
- KRAUTH, Charles Porterfield. **The Conservative Reformation and Its Theology**. Philadelphia: General Council Publication Board, 1899.
- LANFRANC. **De Corpore et sanguine Domini**. **Cap.20, MPL 150, 436.**
- LATHROP, Gordon W. O culto no contexto luterano. In: SCHMIDT-LAUBER, H.- C. et al. **Manual de Ciência Litúrgica**. Vol.1. São Leopoldo: EST / Sinodal, 2011.
- LATHROP, Gordon W. **Holy ground: a liturgical cosmology**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- LATHROP, Gordon W. The shape of the liturgy. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). **Christian worship: unity in cultural diversity**. Geneva: LWF, 1996. p. 67-75.
- LATHROP, Gordon W. Enfoque luterano contemporâneo sobre culto y cultura : discernimiento de principios críticos. In: Stauffer, Anita S. (Ed.) **Diálogo entre culto y cultura**. Ginebra: FLM, 1994, p.137-152.

LAW, David R. Luther's Legacy and the Origins of Kenotic Christology. **Bulletin of the John Rylands Library**, v.93, issue 2, Sept.2017, p.41–68.

LEHEMBAUER, Joel. The Priesthood of All Saints. **Missio Apostolica**, 9:1, (May 2001). p.4-17.

LEHMANN, K.; PANNENBERG, W. [Hg.]. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? In: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Freiburg/Göttingen, 1986.

LENKER, John Nicholas (ed.). **Sermons of Martin Luther**. V.8. Sermons on Epistle Texts for Trinity Sunday to Advent. Grand Rapids: Baker, 1988.

LEPPIN, Volker. Luther's Roots in Monastic-Mystical Piety. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014 p.49-61.

LEPPIN, Volker Luther's Transformation of Medieval Thought: Continuity and Discontinuity. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.115-125

LEPPIN, Volker. Sacerdício geral. Trad. Nélio Schneider. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.1010-1011.

LESSA, Vicente Themudo. **Lutero**. 3ed. São Paulo: Brasil Ed, 1956.

LIBÂNIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara L. **Escatologia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985.

LINDBERG, Carter. **As Reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001.

LINDBERG, Carter. **Beyond Charity**. Reformation Initiatives for the Poor. Minneapolis, 1993.

LINDBERG, Carter. "There Should Be No Beggars Among Christians": Karlstadt, Luther, and the Origins of Protestant Poor Relief. **Church History**, Volume 46, Issue 3, September 1977, p.313-334.

LINDE, Gesche. Sacramento. Trad. Harald Malschitzky. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.1012-1017.

LOEWENICH, W. von. **A teologia da cruz de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

LOSERTH, J. **Huss und Wiclif**: Zur Genesis der hussitischen Lehre. Munique: R. Oldenbourg, 1925.

LUGIOYO, Brian. 'Martin Luther's Eucharistic Christology'. In: MURPHY, Francesca (ed). **Oxford Handbook of Christology**. New York: Oxford, 2015, p. 267–83.

LUTERO, Martinho. Explicações do Debate Sobre o Valor das Indulgências. **Obras Seleccionadas**. V.1. Trad. Martin Dreher. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1987, p.21-30.

LUTERO, Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e as Irmandades. **Obras Seleccionadas**. V.1. Trad. Martin Warth. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1987, p. 413-424.

LUTERO, Martinho. Debate sobre a teologia escolástica. **Obras Seleccionadas**. Vol. 1. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1987, p.13-20.

LUTERO, Martinho. Das Boas Obras. **Obras Seleccionadas**. V.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.100-170.

LUTERO, Martinho. Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa. **Obras Seleccionadas**. V.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.253-276.

LUTERO, Martinho. À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão. **Obras Seleccionadas**. V.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.279-340.

LUTERO, Martinho. Breve forma dos Dez Mandamentos. Breve Forma do Credo. Breve Forma do Pai-Nosso. Trad. Martim C. Warth. **Obras Seleccionadas**. V.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.171-195.

LUTERO, Martinho. Do Cativoiro Babilônico da Igreja: um prelúdio de Martinho Lutero. **Obras Seleccionadas**. V.2. Trad. Martin N. Dreher. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989, p.343-424.

LUTERO, Martinho. Da santa ceia de Cristo – confissão. v.4, p.223-375

LUTERO, Martinho. Resumo da vida cristã. Trad. Walter O. Schlupp. **Obras Seleccionadas**, v.5, São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1995, p.87-109.

LUTERO, Martinho. Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittemberg. **Obras Seleccionadas**. V.7. Trad. Ilson Kayser. Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2000, p.155-172.

LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Doutor Martinho Lutero. **Obras Seleccionadas**, v.7. Trad. Arnaldo Schüller. Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2000, p.325-446.

LUTERO, Martinho. Enquirídio - Catecismo Menor para os Pastores e Pregadores Indoutos. **Obras Seleccionadas**. V.7. Trad. Arnaldo Schüller. Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2000, p. 447-470.

LUTERO, Martinho. Missa Alemã e Ordem de Culto. **Obras Seleccionadas**, v.7. Trad. Ilson Kayser. Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2000, 173-206.

LUTERO, Martinho. Estatuto da caixa comunitária de Leisnig. **Obras Seleccionadas**, v.7, Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2000, p.44-64.

LUTERO, Martinho. Prefácio à Epístola de S. Paulo aos Romanos. Trad. Walter O. Schlupp. **Obras Seleccionadas**, v.8, Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2003, p.129-140.

LUTERO, Martinho. *Comentário à Epístola aos Gálatas*. Trad. Paulo F. Flor. **Obras Seleccionadas**, v.10, Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2008, p.22-432.

LUTERO, Martinho. Carta aos Cristãos em Estrasburgo contra os Espíritos Fanáticos. **Pelo Evangelho de Cristo**. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concordia, 1984, p.164-169.

LUTERO, Martinho. Fundamento e motivação da Escritura para o direito e a autoridade de uma assembleia ou comunidade cristã julgar sobre toda doutrina, chamar, nomear e demitir professores. **Pelo Evangelho de Cristo**. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concordia, 1984, p.193-202.

LUTERO, Martinho. Sermão no Domingo de Invocavit. **Pelo Evangelho de Cristo**. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concordia, 1984, p.154-161.

LUTERO, Martín. Contra los Profetas Celestiales. **Obras de Martín Lutero**. V.5. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971, p.251-366.

LUTHER, Martin. The Misuse of the Mass. **Luther's Works**. V.36. Word and Sacraments. Translated by Frederick C. Ahrens. Philadelphia: Fortress, 1959, p. 133-230.

LUTHER, Martin. Receiving Both Kinds in the Sacrament. **Luther's Works**. V.36. Word and Sacraments. Translated by Frederick C. Ahrens. Philadelphia: Fortress, 1959, p.237-267.

LUTHER, Martin. The Adoration of the Sacrament. **Luther's Works**. V.36. Word and Sacraments. Translated by Abdel Ross Wentz. Philadelphia: Fortress, 1959, p. 275-305.

LUTHER, Martin. The abomination of the secret mass. **Luther's Works**, v.36. Word and Sacraments. Translated by Abdel Ross Wentz. Philadelphia: Fortress, 1959, p. 311-328.

LUTHER, Martin. The Sacrament of the Body and Blood of Christ – Against the Fanatics. **Luther's Works**, v. 36, Philadelphia: Fortress, 1959, p.335-361.

LUTHER, Martin. That These Words of Christ, “This is My Body,” Etc., Still Stand Firm Against the Fanatics,” **Luther’s Works**. Vol. 37. Trad. Robert H. Fischer. Philadelphia: Fortress, 1961, p.13-150.

LUTHER, Martin. Sermon on the Worthy Reception of the Sacrament. **Luther’s Works**, v.42, **Philadelphia: Fortress**, p. 171-177.

LUTHER, Martin. A Sincere Admonition by Martin Luther to All Christians to Guard Against Insurrection and Rebellion. PELIKAN, J. J.; OSWALD, H. C.; LEHMANN, H. T. (Eds.) **Luther’s works**. Vol. 45. Philadelphia: Fortress Press, p. 57-74.

LUTHER, Martin. The Seventh Sermon, March 15, 1522, Saturday before Reminiscere. DOBERSTEIN, John W. (ed). **Luther’s Works**, V.51. Philadelphia: Fortress, 1959, p.

LUTHER, Martin. Table Talks. **Luther’s Works**. V.54. Jaroslav Pelikan & Helmuth T. Lehmann (Eds.). Philadelphia: Fortress Press, 1967.

MAAG, Gerhard P. The Third Use of the Law. **Logia**, Vol. 15 No. 1, Epiphany 2006, p.35-42.

McGRATH, Alister E. **Lutero e a Teologia da Cruz**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

MALYSZ, Piotyr J. Closed Communion, Sin, and Salvation. **Logia**, Vol. 12, No. 4, Reformation 2003, p.33-36.

MANSCHRECK, C. **Melanchthon: The Quiet Reformer**. New York: Abingdon, 1968.

MARQUART, Kurt. Liturgy and Evangelism. In: **Lutheran Worship: History and Practice**. Edited by Fred L. Precht. St Louis: Concordia, 1993, p. 58-76.

MARSILI, S. A liturgia, momento histórico da salvação, in: NEUNHEUSER, B. et alli, **A liturgia: momento histórico da salvação**.

MARTINI, Romeu Ruben. **Eucaristia e Conflitos Comunitários**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

MAXFIELD, John A (ed). **Defending Luther’s Reformation: Its Ongoing Significance in the Face of Contemporary Challenges**. St Louis: Concordia, 2017.

MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes 1543**. Translated by J.A.O. Preus. St. Louis: Concordia Publishing House, 1992.]

MEUSER, Fred W. **Luther The Preacher**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998.

MEYER, C.S. Melanchthon as Educator and Humanist. **Concordia Theological Monthly** 31 (1960), p. 533-540.

MILLER, Gregory. Luther's Views of the Jews and Turks. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.427-434.

MIRANDA, Mário de França. Instituição e Indivíduo na Reforma Eclesial de Lutero e de Francisco. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 49, n. 1, Jan./Abr. 2017, p.17-40.

MÜLLER, Gerhard Luther's Transformation of Medieval Thought: Discontinuity and Continuity. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.105-114.

MURRAY, Scott R. **Law, Life, and the Living God: The Third Use of Law in Modern American Lutheranism**. St. Louis: Concordia, 2002.

NAGEL, Norman. Luther on the Lord's Supper. **The Springfielder**. Vol. XXVII, fall 1963, n.3, p.40-50.

NAGEL, Norman. The Incarnation and the Lord's Supper in Luther. **Concordia Theological Monthly**. V. 24, 1953, p. 625-52.

NAGEL, Norman. "Luther and the Priesthood of All Believers". **Concordia Theological Quarterly**, volume 61, October 1997, p.277-298.

NAGEL, Norman. Ecumenical Closed Communion: In the Way of the Gospel, In the Way of the Law. **Concordia Journal**, 17: 1, January 1991, p.20-29.

NESTINGEN, James A. **Martin Luther: a life**. Minneapolis: Augsburg, 2003.

NGIEN, Dennis. Theology of Preaching in Martin Luther. **Themelios**, v. 28, Issue 2, 28.2, Spring 2003, p.28-48

NÜSSEL, Friederike. Cristologia. Trad. Nélio Schneider. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.266-271.

ÖBERG, Ingemar. **Luther and World Mission**. A Historical and Systematic Study. Translated by Dean Apel. St Louis: Concordia, 2007.

OBERMANN, Heiko. **The Two Reformations: the journey from the last days to the new world**. (ed. Donald Weinstein). New Haven: Yale, 2003.

OBERMAN, Heiko A. **Luther: Man between God and the Devil**. Translated by Eileen Walliser-Schwarzbart. New Haven / London: Yale, 1989.

OFFICE OF THE PRESIDENT AND COMMISSION ON THEOLOGY AND CHURCH RELATIONS OF THE LUTHERAN CHURCH — MISSOURI SYNOD. **The Lutheran Understanding of Church Fellowship**. February 2000.

OHLEMACHER, Andreas. Sermão sobre o venerabilíssimo sacramento do santo e verdadeiro corpo de Cristo e sobre as irmandades. Trad. Harald Malschitzky. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.1053-1054.

O'MALLEY, Timothy P. Catholics, Lutherans and the Eucharist: There's a lot to share. America: *The Jesuit Review*. Issue: July 18-25, 2016. <https://www.americamagazine.org/issue/longing-communion>. Acesso em 23 de maio de 2023

PALACIOS, Gonzalo T. **The Catholic Church needs Martin Luther: 500 Years after the Reformation, Time Perception and Religion, in Defense of Luther**. Maitland: Xulon, 2019.

PANNENBERG, W. Reformation und Einheit der Kirche. In: PANNENBERG, W. **Beiträge zur Systematischen Theologie**. Vol. 3: Kirche und Ökumene, Göttingen 2000

PASTOR, L. **Histoire des Papes**. V. 9, Paris, 1931.

PELIKAN, Jaroslav. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. V.4. **Reformation of Church and Dogma 1300–1700**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

PELIKAN, Jaroslav. The Theology of the Means of Grace. In: KADAI, Heino O. (ed.) **Accents in Luther's Theology: Essays in Commemoration of the 450th Anniversary of the Reformation**. St Louis: Concordia, 1967, p.124-147.

PELIKAN, Jaroslav. **Obedient Rebels: Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation**. New York, 1964.

PELIKAN, Jaroslav. **Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings**. *Luther's Works*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1959.

PELIKAN, Jaroslav. **From Luther to Kierkegaard**. St. Louis: Concordia Publishing House, 1950.

PETER, David. The Pastor as the chief steward: Stewardship in the Congregation. *Concordia Journal*, v.46, n.2, Spring 2020, p.37-52.

PICH, Roberto Hofmeister. A razão é uma prostituta: fundamentos de uma epistemologia luterana. **Teocomunicações**. V. 49, n.1, jan.-jun. 2019, e35708. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1980-6736.2019.1>.

PIEPER, Franz. Christian Dogmatics. V. III.

PLESS, John. Taking The Divine Service Into The Week: Liturgy And Vocation. In: ZAGER, Daniel (ed). **Christ's Gifts in Liturgy: The Theology and Music of the Divine Service**. The Good Shepherd Institute. Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 2002, p.71.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*. Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade. Brasília, Edição conjunta: Edições CNBB e Editora Sinodal. 2015.

POSSET, Franz. Bernard of Clairvaux as Luther's Source: Reading Bernard with Luther's "Spectacles". **Concordia Theological Quarterly**. V.54, n.4, Fort Wayne: Concordia Theological Seminary, oct.1990, p.281-304.

POSSET, Franz. The Elder Luther on Bernard: Part I: Martin Luther's Permanent Indebtedness to Bernard: Commemorating the 900th Birthday of Bernard of Clairvaux. **The American Benedictine Review**. 42:1 (1991), p.22-52.

POSSET, Franz. **Pater Bernhardus**: Martin Luther and Bernard of Clairvaux. Kalamazoo: Cistercian, 2000.

POSSET, Franz. **The Real Luther**. A Friar at Erfurt and Wittenberg. Exploring Luther's Life with Melancthon as Guide. Saint Louis: Concordia, 2011.

PRENTER, Regin. **Luther's Theology of the Cross**. Philadelphia: Fortress, 1971.

PREUS, Herman A. Luther on the Universal Priesthood and the Office of the Ministry. **Concordia Journal**, March 1979, p.55-62.

PREUS, J.A.O. Translator's Preface. In: MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes 1543**. Translated by J.A.O Preus. St. Louis: Concordia, 1992, p.7-14.

PREUS, J.A.O. Chemnitz and the Book of Concord. In: **Concordia Theological Quarterly**, 44, no. 4, 1980, p.200-212.

PREUS, J.A.O. **The Second Martin: The Life and Theology of Martin Chemnitz**. St. Louis: Concordia Publishing House, 1994.

PRUNZEL, Clóvis Jair. A Exortação de Lutero à Santa Ceia: Retórica a Serviço da Ética Cristã. **Revista Igreja Luterana**, n.2, 2000, p.173-198.

RAUNIO, Antti. A Teologia Social de Lutero no mundo contemporâneo: Em busca do bem do próximo. In: HELMER, Christine (ed). **Lutero: um teólogo para tempos modernos**. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p.235-253.

REHFELDT, Mário L. Introdução ao Sermão no Domingo de Invocavit. **Pelo Evangelho de Cristo**. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concordia, 1984, p.153-154.

RIBEIRO, Antonio Carlos. Ecumenismo: perspectiva eclesiológica. Das grandes rupturas ao debate ecumênico atual. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.9, n.20, p.127-152, jan./mar. 2011.

- RIDOLFI, R. **The Life of Girolamo Savonarola**. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1959.
- RIETH, Ricardo W. A Ordem do Culto na Comunidade: Introdução. **Martinho Lutero: Obras Selecionadas**. V.7. Porto Alegre / São Leopoldo: Concórdia / Sinodal, 2000.
- RIETH, Ricardo W. O Pensamento Teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). *In: Estudos Teológicos* 37 (1997), p. 223-235.
- RITTGERS, Ronald K. How Luther's Engagement in Pastoral Care Shaped His Theology. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.462-470.
- ROGNESS, M. **Philip Melanchthon, Reformer Without Honor**. Minneapolis: Augsburg, 1969.
- ROSIN, Robert. Lutero, a Santa Ceia e Roma. Trad. Claudio Bündchen. Revisão Tradução: Charles Schulz e Marli Lenir Schuler Buss. *In: BUSS, Paulo Wille (Org.) Comunhão e Separação no Altar do Senhor: 2º Simpósio Internacional de Lutero*. Porto Alegre: Concórdia, 2009, p.9-34.
- RYAN, Thomas. **Approaching the Anniversary of the Protestant Reformation: How Will You Participate?** Koinonia Newsletter. Paulist Fathers. April 25, 2016. Disponível em: <https://paulist.org/the-conversation/approaching-the-anniversary-of-the-protestant-reformation-how-will-you-participate/>. Acessado em 24 de maio de 2022.
- SAARINEN, Risto. Intrepretação de Lutero / pesquisa sobre Lutero. Trad. Uwe Wegner. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (ed.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p.585-591.
- SALESKA, Timothy. The Two Kinds of Righteousness!: What's a Preacher do Do? **Concordia Journal**, abril 2007, p.136-145.
- SANT'AGOSTINO, **Commento al Vangelo e alla prima epistola di San Giovanni**, 62,3, XXIV, 2. Roma: Città Nuova Editrice, 1968.
- SANT'AGOSTINO, **Commento al Vangelo di San Giovanni**, 26,13, XXIV,1. Roma: Città Nuova Editrice, 1968.
- SASSE, Hermann. **Isto é o Meu Corpo**: A Luta de Lutero em defesa da presença real de Cristo no Sacramento do Altar. 2ª ed. Trad. Mario L. Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia, 2003.
- SASSE, Hermann. 'Luther and the Word of God'. In: KADAI, Heino O. [ed.] **Accents in Luther's Theology**. St Louis: Concordia, 1967
- SCAER, David P. The Third Use of the Law: Resolving the Tension. **Concordia Theological Quarterly**, 69, 2005, p.237-257.

SCHARLEMANN, Robert. **Thomas Aquinas and John Gerhard**. New Haven: Yale University Press, 1964.

SCHLEGEL, Friedrich. Geschichte der alten und neuen Literatur. **Sämtl. Werke**, v.2, 1812.

SCHMELING, Gaylin R., **The Lord Supper in Augustine and Chemnitz: A Comparison of Two Fathers of the Church**. Master of Sacred Theology. Faculty of the Graduate School of Nashotah House, 1993.

SCHMELING, Gaylin R. **The Lord's Supper, The Feast of Salvation**. Systematic Essays. Bethany Lutheran Theological Seminary, Mankato, Minnesota. Disponível em: <https://blts.edu/library/essays/systematic-essays/>. Acesso em 05/05/2022.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph. A Eucaristia. In: SCHMIDT-LAUBER, H.- C. et al. **Manual de Ciência Litúrgica**. V.2, Traduzido por Nelson Kirst, Luis Marcos Sander, Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Faculdades EST / Sinodal, 2013, p.15-75.

SCHÜLER, Arnaldo. Filipe Melanchton, Nascido para o Diálogo. In: **Igreja Luterana**, 56, 1997, p. 7-24.

SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário Enciclopédico de Teologia**. Porto Alegre / Canoas: Concórdia / Editora da ULBRA, 2002.

SCHULZ, Klaus Detlev. Two Kinds of Righteousness and Moral Philosophy: *Confessio Augustana* XVIII, Philipe Melanchthon, and Martin Luther. **Concordia Theological Quarterly**, 73, 2009, p.17-40.

SCHULZ, Klaus Detlev. **Mission from the Cross: The Lutheran Theology of Mission**. St Louis: Concordia, 2009.

SCHULZ, Klaus Detlev. Mission and Christian Mercy: Pondering Their Relationship. **Lutheran Mission Matters**, v.29, no. 1, 2021, p.19-34.

SIEMON-NETTO, Uwe. **The Fabricated Luther: Refuting Nazi Connections and Other Modern Myths**. 2 ed. St Louis: Concordia, 2007.

SIGGINS, J. **Martin Luther's Doctrine of Christ**. New Haven: Yale, 1970.

SINNER, Rudolf Von. Sobre a excomunhão de Lutero e sua possível revogação. **Caminhos de Diálogo**. Curitiba, Ano 7, n. 10, jan./jun. 2019, p.98-114. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/cd.a7n10p98-114>.

SINNER, Rudolf Von. Eclesiologia ecumênica: possibilidades e limites. **Telecomunicações**, Porto Alegre, v.41, n.1, p.55-68, jan./jun.2011.

SPEHR, Christopher. As Prédicas de Lutero. Trad. Uwe Wegner. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.871-884.

SPEHR, Christopher. As Prédicas de Invocavit. Trad. Luís Marcos Sander. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.870-871.

SPINKA, M. **John Hus: A Biography**. Princeton: University Press, 1968.

SPITZ, Lewis W. (ed.) **The Protestant Reformation**. New Jersey: Prentice-Hall, 1966.

STATEMENT OF THE INTERNATIONAL LUTHERAN COUNCIL ON THE DOCUMENT "FROM CONFLICT TO COMMUNION:" LUTHERAN — CATHOLIC COMMON COMMEMORATION OF THE REFORMATION 2017. *Journal of Lutheran Mission*, Vol. 2, No. 5, December 2015, p.17-19.

STEIGER, Johann Anselm. The *communicatio idiomatum* as the Axle and Motor of Luther's Theology; **Lutheran Quarterly**. V.14. 2000, p.125–58.

STEIGER, Johann Anselm. Recepção de Lutero na ortodoxia luterana. Trad. Uwe Wegner. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.949-952.

STEIGER, Johann Anselm. Ortodoxia. Trad. Uwe Wegner. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.797-798.

STEIGER, Johann Anselm. **Johann Gerhard (1582–1637)**. *Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.

STEPHENSON, John R. (ed). **Confessional Lutheran Dogmatics: The Lord's Supper**. Vol. XII, Northville: The Luther Academy, 2003.

STOLLE, Volker. **The church comes from all nations: Luther Texts on Mission**. Translated by Klaus Detlev Schulz. St Louis: Concordia, 2003.

STUPPERICH, R. **Melanchthon, the Enigma of the Reformation**. Cambridge: James Clarke & Co., 1965 (republicado em 2006), p. 172-175.

SUSIN, Luis Carlos. **Assim na Terra como no Céu: Breviláquio sobre escatologia e criação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

TEIGEN, Bjarne Wollan. **The Lord Supper in the Theology of Martin Chemnitz**. Brewster: Trinity Lutheran Press, 1986.

THE LUTHERAN WORLD FEDERATION. **Mission in Context: Transformation, Reconciliation and Empowerment**. An Lutheran World Federation Contribution to the Understanding and Practice of Mission. Geneva: The Lutheran World Federation, 2004.

THÖNISSEN, Wolfgang. Pesquisa católica sobre Lutero. Trad. Luís Marcos Sander. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (ed.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p.849-853.

TORVEND, Samuel. **Luther and the Hungry Poor**. Wipf & Stock, 2018.

VIND, Anna. Luther's thought assumed form in polemics. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.471-480.

VIND, Anna. *Pro me*. Trad. Uwe Wegner. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (ed.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p.911-912.

VOLZ, Fritz-Rüdiger. Pobreza. Trad. Nélio Schneider. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021, p.856-860.

VON SINNER, Rudolf; WOLFF, Elias. Santa Ceia / Eucaristia em tempos de Covid-19: Perspectivas católicas e luteranas – um diálogo. **Perspectivas Teológicas**, vol.52, n.3, 2020, p.633-659.

VOSS, Laerte Tardeli Hellwig; KUZMA, Cesar Augusto. **A tensão escatológica já e ainda não em Oscar Cullmann: Possibilidades e Implicações para a Missão da Igreja**. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

VRIES, Reijer J. de. Models of Mutual Pastoral Care in the Footsteps of Martin Luther. **NTT Journal for Theology and the Study of Religion**, Volume 72, Issue 1, Apr 2018, p. 41 – 56.

WACHHOLZ, Wilhelm. **História e Teologia da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WANDEL, Lee Palmer. **The Eucharist in the Reformation**. Cambridge University Press, 2016.

WARTH, Martin C. **Martinho Lutero: Obras Seleccionadas**. V.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989.

WATSON, Philip. **Let God Be God**. London: Epworth Press, 1960.

WEGENROTH, Karl. The Theology of the Cross. **Concordia Theological Quarterly**, v.46, n.4, Oct.1982, p.267-275.

WEITLAUFF, Manfred. Augsburg. Trad. Nelio Schneider. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (ed.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2021, p.120-125.

WENGERT, Timothy. "Peace, peace... Cross, Cross": Reflections on How Martin Luther relates the Theology of the Cross to Suffering. **Theology Today**, v.59, n.2, 2002, p.190-205.

WENGERT, Timothy. The Priesthood of All Believers and Other Pious Myths. **Institute of Liturgical Studies Occasional Papers**, paper 2, 2005. Disponível em: http://scholar.valpo.edu/ils_papers/2.

WENGERT, Timothy. **Priesthood, Pastors, Bishops: Public Ministry for the Reformation and Today**. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

WENTZ, Abdel Ross. Introduction to Volume 36. **Luther's Works**. V.36. Word and Sacraments. Philadelphia: Fortress, 1959.

VERCRUYSSSE, J. **Introdução à teologia ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1998.

WERNISCH, Martin. Luther and Medieval Reform Movements, Particularly the Hussites, In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.) **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.62-70.

WESTHELLE, Vitor. Luther's *Theologia crucis*. In: KOLB, Robert; DINGEL, Irene (Eds.). **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. New York: Oxford, 2014, p.156-167.

WICKS, Jared. Lutheran-Catholic Dialogue: On Foundations Laid in 1962-1964. **Concordia Journal**, Fall 2013, vol. 39, n.4, p.296-309

WILLIAMS, George Hunston. **The Radical Reformation**. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

WILSON, Sarah Hinlicky. Six Ways Ecumenical Progress Is Possible. **Concordia Journal**, Fall 2013, vol. 39, n.4, p.310-333.

WOLFF, Elias. A reforma de Lutero: uma releitura ecumênica. **Theologica Xaveriana**. V.67, n. 183, 2017, p. 237-262. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.rlrepr>.

WOLFF, Elias. Reformas na Igreja: chegou a vez do catolicismo? Uma aproximação dos 50 anos do Vaticano II e os 500 anos da reforma luterana, no contexto do pontificado do papa Francisco. **Horizonte**. 12, n. 34, 2014, p. 534-567.

WOLFF, Elias. Eucaristia e Unidade da Igreja: Questões doutrinárias do diálogo ecumênico. **Encontros Teológicos**, n.41, ano 20, n.2, 2005, p.111-134.

WOLFF, Elias. Divisões na Igreja: desafios para o ecumenismo hoje. **Theologica Xaveriana** 180 (2015), p.381-407

WOLFF, Elias. A Reforma de Lutero, 500 anos depois: a perspectiva da sua catolicidade a partir do documento "Do Conflito à Comunhão", da Comissão

Internacional Católica-Luterana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, out./dez. 2016, p. 1230-1249.

WOOD, Susan K. Return to Your Baptism Daily": Baptism and Christian Life. In: MALYSZ, Piotr J.; NELSON, Derek R. (eds). **Luther Refracted: The Reformer's Ecumenical Legacy**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2015, p.193-214.

WORKMAN, H.B. **John Wycliff**: A Study of the English Medieval Church. 2 vols., Oxford: Clarendon, 1926.

YEAGO, D. The Catholic Luther. In: BRAATEN, C. & JENSON, R. (eds.). **The Catholicity of the Reformation** Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p.13–34.

ZWETSCH, Roberto E. “Justiça somente! E cuidado mútuo, perdão e esperança”. In: KUZMA, Cesar; VILLAS BOAS, Alex. **Religiões em Reforma: 500 anos depois**. São Paulo / Belo Horizonte: Paulinas / SOTER, 2017.

ZWETSCH, Roberto E. **Missão como com-paixão**: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2015