

Sagrado É o que Mancha as Mãos*

Sobre a Contextualização da Liturgia Luterana nas Celebrações do Povo de Deus

Friedrich E. Dobberahn

Para o P. em. S. Wanke,
em lembrança do encontro de 30/01/93 em Sta. Teresa (ES)

I — Introdução

Quando lançou-se, em 1991, o “Novo Prontuário” litúrgico da IECLB — as *Celebrações do Povo de Deus* (= CPD) —, o *Jornal Evangélico* publicou também um pequeno comentário, dizendo que “muita coisa” iria “mudar nas celebrações”, que o “novo material” queria “ajudar a enriquecer a vida das comunidades”¹. Pois bem, o otimismo bastante “útil” desse comentário não se justificou até agora, o que, em parte, deve-se à falta de explicações sobre o sentido e significado das “novas” propostas litúrgicas.

Na verdade, as CPD *reintroduzem* na nossa liturgia luterana tradições que remontam às tradições litúrgicas *mais antigas* (e, por isto, ecumênicas) da cristandade. Tal aspecto já foi destacado por N. Kirst em um pequeno ensaio publicado no *Anuário Evangélico* do ano de 1993 e no primeiro fascículo da “Série Colméia”². Verdade é que todas essas antiqüíssimas tradições ecumênicas estão fortemente influenciadas pelo *culto sinagoga*: assim, p. ex., o “Santo, Santo, Santo” pelo “*Qadosh, Qadosh, Qadosh*”, cantado durante a oração matutina do Sábado³, ou o “Sim, é digno, justo e do nosso dever” do Prefácio pelo “*Alenu*” (“o nosso dever”)⁴, etc. Ora, sobretudo o “coração” da nossa liturgia, a Santa Ceia, baseia-se, nas CPD, em grande medida em material da liturgia judaica⁵. Esse material, por ser proveniente da “sociedade talmúdica”⁶, reflete, por excelência, as ansiedades espirituais e sociais de grupos oprimidos e marginalizados. A primeira comunidade cristã cresceu no chão da “sociedade talmúdica”. E, utilizando o material litúrgico da mesma, as CPD (bem como a “Liturgia de Lima”) correspondem, deste modo, à necessidade da “contextualização” da liturgia luterana dentro da realidade da América Latina⁷.

O *objetivo* da nossa exposição é o seguinte: averiguar como justamente tradições do AT e da sinagoga ajudam na contextualização da nossa liturgia nova. Analisamos, a seguir, a parte vital do culto cristão: as tradições históricas que estão na base da “Liturgia do Sacramento”, redigida pelas CPD.

II — Análises e Teses

A) O Ofertório: a Liturgia de uma Sociedade Igualitária

Recorrendo à tradição litúrgica da *Didaqué* (9.1-10.5) — um texto surgido no início do século II d.C. —, as CPD reintroduzem no culto luterano um “Ofertório”. O que se entende por “ofertório” explica-se — talvez da melhor maneira — por um mosaico da Igreja de *Aquiléia*, proveniente do século III d.C. Neste mosaico se vê como a comunidade trazia para o culto as mais diversas coisas: cestos com pão, bolos folhados, uvas, flores, até uma galinha⁸. Os diáconos, durante o “ofertório”, colocavam sobre o altar todos esses bens trazidos para o culto, e o bispo os consagrava a Deus através de uma oração de agradecimento.

A idéia básica do “ofertório” é o *sacrifício* — idéia esta que as CPD pretendem recuperar para o culto luterano. Tal reintrodução do “ofertório”, mormente com base em textos da Igreja oriental, não é sem precedentes. A “*Missa Alemã*” de *Berneuchen* de 1936 foi a primeira “renovação litúrgica” protestante deste século que reintroduziu o “ofertório” no culto luterano, questionando a legitimidade teológica com que Lutero tinha eliminado da missa medieval toda alusão à idéia do culto sacrificial⁹. Como não podemos entrar aqui numa abordagem dos possíveis conflitos dogmáticos com a Confissão de Augsburg 24, remetemos ao “consenso fundamental” acerca da Eucaristia entrementes alcançado entre católicos e protestantes¹⁰. O que nos interessa, agora, é o *objetivo teológico* do “ofertório”¹¹.

1) Renúncia às Relações Possessivas

As CPD trabalham, nas formas A e B do “Ofertório”, com bênçãos judaicas (“Bendito sejas, Senhor Deus Criador, pelo pão / pelo vinho...”). O objeto da bênção, entretanto, não é a própria comida e bebida, e, sim, Deus, cuja presença está sendo pressuposta (cf. Êx 24.11)¹². “Bênção” é “eulogia”, expressão profunda de louvor e de agradecimento ao Deus Criador. Já o próprio termo “Eucaristia” diz que tratava-se de sacrifícios de *louvor e de agradecimento* (cf. também Hb 13.15s.). Deus é bendito como o único proprietário legítimo de todos os alimentos e bens. Conseqüentemente, louvor e agradecimento unem-se à renúncia às relações possessivas. Esta, por sua vez, é a única expressão digna de participação em uma refeição que conta com a Sua presença. Com tal renúncia iniciava-se, em Israel, cada refeição sacrificial (cf. 1 Sm 9.13; Sl 22.27; 116.13; Is 62.9).

2) Recusa de Sacrifícios Expiatórios

Há uma discussão ampla sobre a pergunta se a *Didaqué* acima citada já considera a Eucaristia cristã como sacrifício ou não. R. Seeberg, em seu “Manual da História do Dogma”, vol. 1, negou, com relação à primeira

comunidade, o caráter sacrificial da Eucaristia em seu todo¹³, enquanto que G. Theissen advogou exatamente a opinião contrária¹⁴.

R. Seeberg referiu-se às numerosas manifestações da primeira comunidade segundo as quais unicamente auto-entrega a Deus (cf. Rm 12.1; Fp 2.17; 1 Pe 2.5) e orações (cf. Hb 13.15s.; 1 Cl 52.2-4; Barn 2.10), incluindo sobretudo a *oração eucarística* (cf. 1 Cl 35.12 e 36.1 com Sl 52.3), valiam como “sacrifícios verdadeiros”. Por trás desta desvalorização do sacrifício em benefício da oração está claramente o protesto profético *contra o abuso expiatório* do culto sacrificial pelos ricos (cf. Sl 50.7ss.; 51.18s.; 69.31s.; 119.108; 141.2; Is 1.11ss.; Os 6.6; Am 5.22ss.; Mq 6.6ss.; Mt 9.13).

É óbvio que, por um lado, a forma eucarística mais antiga — a “ágape” (cf. Lc 24.30ss.; At 2.42,46; 20.11; 27.35) — não pode ser entendida como culto sacrificial. Também é claro que para a primeira comunidade cristã suas “ágapes” estavam *distantes* dos cultos sacrificais no templo de Jerusalém e entre os gregos (cf. 1 Co 10.16ss.). Houve, porém, já ao final do século I d.C., uma *reorientação*. Testemunho literário disto é a chamada “Primeira Carta de Clemente Romano”. Segundo G. Theissen, é por maciças razões terminológicas — *tas te prosphoras kai leitourgias epiteleisthai* (1 Clem 40.2), *poiountes tas prosphoras* (1 Clem 40.4; cf. At 24.17), *prosenegkontas ta doora* (1 Clem 44.4) —, que não se pode chegar a uma compreensão *meramente espiritual* da Eucaristia na primeira comunidade (cf. 1 Clem 52.2-4, onde se citam trechos de Sl 50.14s.; 51.19). Sobretudo 1 Clem 44.4 pode valer como comprovante mais antigo de que se entendia a Eucaristia, a partir do final do século I d.C., como um sacrifício *material*.

Evidencia-se por Did 9.5 que a Eucaristia era considerada sacrifício. G. Theissen destaca, com razão, que uma comida simples e não consagrada não teria sido designada de “santo” (= *hagion*; cf. Mt 7.6). Did 9.5 é um dos numerosos interpretamentos do didaquista com que ele apenas expressou o que sua comunidade pensava¹⁵. *To hagion*, na tradição judaica, podia se referir tanto a sacrifícios quanto a refeições comunitárias¹⁶.

Analisando Did 14.1ss., um texto que fala do culto dominical, G. Theissen observou que, em Did 14.2, o *dooron sou* (= “tua oferta”), o termo que consta em Mt 5.23s., foi substituído por *thysia hymoon* (= “vosso sacrifício”). Outra vez, a terminologia indica que os bens trazidos para o culto eram encarados como sacrifícios reais.

Ampliou-se, portanto, a forma da “ágape” e voltou-se a aceitar sacrifícios materiais. Isto, porém, não significa que a primeira comunidade tivesse abandonado sua oposição aos sacrifícios expiatórios (cf., p. ex., Hb 10.1-10). O “ofertório” assumiu uma função nova: a do sacrifício “puro” (1 Co 11.27s.; Did 10.6; 14.1ss.; cf. também 1 Clem 44.4). Quem pretendia participar da Eucaristia já tinha de ser “santo”, para não profanar o “sacrifício puro”. No entanto, qual era a intenção do “sacrifício puro”?

3) Integração Social e Santidade do Povo Cristão

É interessante que, agora, a Eucaristia assumiu uma função social integrativa, como ela já é conhecida a partir do AT:

É no lugar que Javé, vosso Deus, houver escolhido para aí fazer habitar Seu nome que trareis tudo o que eu vos ordenei: vossos holocaustos, vossos sacrifícios, vossos dízimos, os dons das vossas mãos e todas as oferendas escolhidas que tiverdes prometido como voto a Javé. Alegrar-vos-eis diante de Javé, vosso Deus, vós, vossos filhos e vossas filhas, vossos servos e vossas servas, e o levita que mora em vossas cidades, pois ele não tem parte nem herança convosco. (Dt 12.11s.)

Em analogia a estes costumes judaicos, todos os bens trazidos para o culto da primeira comunidade e consagrados (= “sacrificados”) a Deus eram destinados à distribuição depois do culto. Lembremo-nos do mosaico de Aquiléia! Entre os necessitados aparecem, expressamente, os doentes, as viúvas, os pobres, até os prisioneiros e forasteiros da cidade. Justino (cf. Apol. I, 67.6) ainda deixa transparecer tal costume antigo:

Os que possuem bens e quiserem — cada qual deles conforme sua livre decisão — dão o que lhes parecer. Coloca-se à disposição do presidente da comunidade aquilo que foi recolhido. E ele, por sua vez, ajuda aos órfãos e viúvas, aos que por enfermidades ou outro motivo qualquer se encontram abandonados, aos que se encontram em prisões, aos forasteiros de passagem; em uma palavra, ele [= o presidente da comunidade] se torna provedor de quantos padecem necessidade.

Não deveria haver dúvida alguma de que, também no caso da *Didaqué*, a distribuição dos bens, levados em parte também para enfermos e outras pessoas ausentes, era considerada *um elemento essencial* do “ofertório”. Vemos neste aspecto da integração social o aspecto da “pureza” dos sacrifícios. A comunidade se auto-entrega a Deus como comunidade reconciliada, livre de desavenças e rixas (cf. Did 14.2); e isto encontra sua expressão adequada na comunhão dos bens. Deste modo também se explica por que se pede, em Did 10.5, pela perfeição no amor divino¹⁷.

4) Materialidade da Comunhão com Deus

A Santa Ceia anda bastante “desmaterializada” em nossos cultos. Os elementos sacramentais (um pedacinho de pão, um gole de vinho) não são suficientes para matar fome e sede reais. Lembro-me que nós, na nossa época da “Studentengemeinde” (“comunidade de estudantes”) em Bonn-RFA, de modo geral não fazíamos nenhum culto jovem sem refeição.

Como M. Dibelius mostrou, as orações eucarísticas da *Didaqué*, citadas pelas CPD, baseiam-se em orações judaicas de “ante-mesa” (9.2ss.) e de “pós-mesa” (10.2ss.)¹⁸. Did 10.1 fala de uma refeição comunitária (= “eucaristia”) que realizava-se entre as orações paralelas de 9.2ss. (“ante-mesa”) e de 10.2ss. (“pós-mesa”). Pela tradição judaica, aliás, se explica

também por que na primeira oração (9.2ss.) as *bênçãos* referentes a Deus se referem *primeiramente* ao vinho e *depois* ao pão (como, aliás, em ¹Lc 22.17-19 D¹⁹). Quanto à oração de “ante-mesa”, citamos do *Qiddush Päsah*:

Sê bendito, Senhor, nosso Deus, rei do universo, que criaste o fruto da videira (= *bore' peri hag-gaphän*).

Sê bendito, Senhor, nosso Deus, rei do universo, que nos escolteste entre todos os povos, nos distinguiste entre todas as línguas, nos santificaste com os Teus mandamentos e que, no Teu amor, nos deste as festas para nossa alegria: este dia da festa dos ázimos, dia de nossa liberdade e dia de felicidade, consagrado a uma santa assembléia e à lembrança da saída do Egito. Tu é que nos escolheste, nos santificaste acima das outras nações e nos deste alegria e júbilo como herança.

Sê bendito, Senhor, que santificas Israel e as festas.

Sê bendito, Senhor, nosso Deus, rei do universo, que tiras o pão da terra (= *ham-mosi' lähäm min ha-'aräs*).

Na oração de “pós-mesa” (Did 10.2ss.) foram adaptadas formulações das *Berakot ha-'aräs* e *haz-zan*. Na *Birkat ha-'aräs* se agradece pela “terra deliciosa, bela e grande”, pela aliança, pela lei, pelos mandamentos, “pela vida, piedade e clemência”²⁰. Na *Birkat haz-zan* se diz:

Sê bendito, Senhor, nosso Deus, rei do universo, que em Tua bondade nutres o mundo inteiro com favor, graça e misericórdia, que dás o alimento a toda criatura, porque Tua graça é eterna. Por Tua grande bondade, jamais nos faltou e faltará alimento. Pelo Teu grande nome, Tu alimentas e conservas todas as coisas; pois Ele concede os seus benefícios a todos e prepara alimento para todas as criaturas que criou. Sê bendito, Senhor, que alimentas todos os seres.

A proximidade de Did 9.2ss. e 10.2ss. às orações judaicas de “ante-mesa” e de “pós-mesa” — e, com isto, a uma *refeição comunitária* — é inegável. O didaquista não teria “citado” estas orações para a liturgia cristã se em sua comunidade não tivesse havido uma refeição comunitária depois do “ofertório”. Assim sendo, a estrutura da *Didaqué* deixa transparecer um tipo de culto sacrificial (cf. 9.5; 14.2) que continuava com uma refeição comunitária à semelhança de costumes do AT²¹. O “ofertório”, por conseguinte, nada é sem refeição comunitária, pela qual realmente se matam a fome e a sede de gente necessitada.

5) *Perspectiva Escatológico-Social*

Como este [fragmento de pão] estava disperso sobre os montes e, recolhido, fez-se um, assim seja reunida a Tua Igreja (= *ekkleesia*), desde os confins da terra, em Teu reino. Porque Tua é a glória e o poder, através de Jesus Cristo, para sempre.²²

É esta passagem que as CPD continuam citando da *Didaqué* (Did 9.4; cf. 10.5; Serapião 3.13). Alude-se, aqui, com base em tradições judaicas, à si-

tuação social da primeira comunidade, que vivia no mundo como minoria marginalizada e perseguida. Mas o horizonte também se lhe amplia para o futuro, articulando as esperanças escatológicas da comunidade; citamos o décimo parágrafo da *Tefillah*:

Faz com que soe o grande *shofar* para a nossa liberdade, e levanta a bandeira para reunir os nossos que estão dispersos. Reúne-nos das quatro asas da terra (cf. Is 24.16) em nosso país. Sê bendito, Senhor, que reúnes os dispersos do Teu povo de Israel.

A primeira comunidade estava cercada pelos chamados “cultos de mistério” helenistas, em que, por ocasião de refeições “sacramentais”²³, acreditava-se que a salvação se fizesse plenamente presente (= escatologia presente). A comida sacramental valia como substância sobrenatural²⁴ que “vacinava” o crente com o saber a respeito de sua origem e “pátria celestial”. Tal salvação, porém, mantinha-se, a princípio, em uma distância intransponível em relação ao mundo, a saber, *intransponível em termos das lutas históricas*. A escatologia futura, por sua vez, diz que a salvação plena ainda não chegou, mas já se anuncia. O “fragmento” do pão que representa a presença de Deus e alimenta o povo ainda disperso já representa a reunião futura com Ele, pois, na Ceia, os “fragmentos” já se fizeram um só pão (Did 9.4). Entretanto, como mostram o *synachtheetoo* (= “seja reunida”), em 9.4, e o *synaxon auteen* (= “reúne-a”), em 10.5, o recebimento do pão não transpõe para uma realização plena da salvação. E, neste sentido, o pão não é um “elemento sobrenatural, mágico” que dispensa das lutas históricas. O que se diz em Did 9.4 e 10.5 é que tal “reunião”, tal salvação escatológica, processa-se no “aqui e agora”. “Sacramental” é unicamente a presença alimentadora e libertadora de Deus na história.

Resumimos as teses até aqui desenvolvidas: as tradições judaicas assimiladas via *Didaqué* nas CPD representam notáveis inovações na nossa liturgia luterana: renúncia às relações possessivas, recusa de sacrifícios expiatórios, integração social e santidade do povo cristão, materialidade da comunhão com Deus, perspectiva escatológico-social. Considero tudo isto uma “proposta” atraente para uma contextualização da nossa liturgia luterana.

B) A Oração Eucarística (Forma C): a Liturgia de uma Sociedade em Transição (Did 10.3-6)

A “Liturgia do Sacramento” conforme a *Didaqué continua* na “Oração Eucarística — Forma C (século II)”, na página 86 das CPD, “citando” trechos da oração de “pós-mesa” (Did. 10.2-3,5-6).

Ao que parece, as “orações eucarísticas” da *Didaqué* (até 10.5) ainda não pressupõem o conhecimento da “liturgia paulina” de 1 Co 11.23ss.²⁵. O que mais cai na vista é que as palavras de instituição, no texto original da *Didaqué*, *faltam*²⁶ e que a seqüência dos “elementos” em 9.2-3

(“vinho”/“pão”) não corresponde àquela que encontramos em Paulo e nos sinóticos. Em sua pesquisa intitulada “O Surgimento da Liturgia Cristã segundo as Fontes mais Antigas da Cristandade”, H. Lietzmann concluiu deste fato que a comunidade do didaquista teria celebrado a refeição comunitária ainda em analogia a Lc 24.30ss., ou seja, em uma forma anterior à forma paulina que consta em 1 Cor 11.23ss.²⁷.

A possibilidade, porém, de que alguma liturgia *sacramental* ocorresse depois de Did 10.6²⁸ não deveria ser descartada totalmente, se bem que *faltem* as palavras de instituição e não saibamos nada de concreto sobre a forma em que tal “liturgia sacramental” teria se realizado. Todavia, chama a atenção que a costumeira seqüência de “pão”/“vinho” já se manifesta em 9.5. Pelo menos *uma parte* da oração de “pós-mesa” (Did 10.3-5) *poderia* ter sido retrabalhada como “prefácio eucarístico” ao “convite litúrgico” para a “comunhão sacramental” *após* a refeição comunitária²⁹. Um indício disto encontra-se em Did 10.3: “... mas a nós nos agraciaste com alimento *espiritual* (= *pneumatikeen*) e bebida e vida eterna através de Jesus, Teu servo.”³⁰. Dentro do âmbito proto-cristão, “alimento espiritual” (cf. Sl 78.24s.) *deve* ser entendido como uma *substância* “sacramental”; conforme a liturgia eucarística de Hipólito (a ser abordada ainda), o pão era distribuído com as palavras: “O pão celestial em Jesus Cristo” (TradApost, 56; cf. 90).

Em vista dessas considerações, foi R. Bultmann quem acertou em cheio quando constatou que a *Didaqué* teria combinado aqui *dois tipos diferentes* de culto “eucarístico”³¹. Parece que a comunidade do didaquista já passara a celebrar alguma “comunhão sacramental” *ao final* de suas refeições comunitárias, não considerando mais a refeição na presença de seu Senhor como “sacramental” *em seu todo*. Se isto estiver correto, observe-se, assim, como a “sacramentalidade”, pouco a pouco, deslocou-se *da* presença de Deus *para* os “elementos sacramentais”, dando espaço para aquilo que o apóstolo Paulo criticou em 1 Co 11.21: a *separação* entre refeição comunitária e Santa Ceia propriamente dita.

C) O Prefácio: a Liturgia de uma Sociedade de Desiguais (TradApost, 10-16)

Com a seguinte passagem, chamada pelas CPD de “*Prefácio*”, assimilou-se uma parte da liturgia eucarística de Hipólito, que, em termos de interpretação histórico-crítica, confronta-nos com uma “sacramentalidade” *diferente*. O interesse volta-se, agora, para os “elementos sacramentais”, deixando de lado a idéia de que “sacramental” é unicamente a presença de Deus. Começa aqui a parte crítica da nossa exposição. Historicamente, a *Tradição Apostólica* (= TradApost), redigida por Hipólito de Roma por volta de 215 d.C., é expressão de graves mudanças dentro das primeiras comunidades cristãs. É portadora de uma ideologia diferente. Prosseguimos, outra vez, com cinco teses.

1) Hierarquização dos Sacrifícios

Um indício disto já é o fato de que, na *Tradição Apostólica* de Hipólito, surgiu agora a tendência de distinguir entre ofertas a serem colocadas e consagradas sobre o altar e outras ofertas de menor importância para a própria “comunhão sacramental”. Quando se ofereciam, p. ex., óleo de azeite (cf. Êx 30.22ss.), queijo e azeitonas, a *Tradição Apostólica* já previa uma forma especial de consagração que destacava a consagração do pão e do vinho em detrimento da consagração de outras oferendas (TradApost, 18): “(...) consagre-o como consagrou o pão e o vinho — não com as mesmas palavras, mas com o mesmo espírito.”³²

Esta tendência, porém, realizou-se em todas as suas conseqüências só a partir do final do século IV d.C.; em 397 d.C., o Concílio de Cartago decidiu, “(...) que na celebração da missa (= *in sacramentis corporis et sanguinis Domini*) sejam oferecidas as coisas que são oriundas da tradição do Senhor, ou seja, pão e vinho, misturados com água.” (Grifo meu³³.)

O mesmo Concílio admitiu ainda, sim, que se colocassem as primícias sobre o altar (porém somente as do trigo e da uva; leite e mel misturados, cf. Êx 3.8,17, etc., ainda por ocasião da iniciação cristã, cf. já TradApost, 56). Todos esses bens, contudo, “(...) embora colocados sobre o altar, têm sua própria bênção, para que sejam distintos do sacramento do corpo e do sangue do Senhor.” (Grifo meu³⁴.) Em última análise, tal hierarquização dos sacrifícios privou o ofertório de seu aspecto de renúncia geral às relações possessivas.

2) Desintegração do Papel Cúltico da Comunidade

Onde há sacrifícios não há necessariamente sacerdotes; isto já mostra o AT (cf., p. ex., 1 Sm 1.4s.,21). Em “cultos de mistério”, contudo, em que a “sacramentalidade” se expressa por “elementos sacramentais”, a presença de sacerdotes é imprescindível. As funções sacerdotais não entraram no culto cristão em virtude de seus sacrifícios de louvor e agradecimento, e, sim, devido a seu “sacramentalismo”.

No diálogo inicial (TradApost, 12a), o “bispo” saúda a comunidade, chama os corações “ao alto”, para lá onde Cristo vive na Sua glória, e convida a comunidade a agradecer a Cristo por Suas ações salvíficas, mencionadas a seguir. A práxis do diálogo entre oficiante e comunidade remonta, sim, a costumes da sinagoga, não implicando, contudo, nenhuma estruturação hierárquica nas funções cúlticas; para todas elas, sem nenhuma exceção, a sinagoga admitia leigos³⁵. É bom o fato de que as CPD evitam a citação de 2 Tm 4.22 (= “E com teu espírito”), colocando em seu lugar um simples: “E contigo também”. Por si só, 2 Tm 4.22 apenas apresenta uma variação de Gl 6.18; Fp 4.23; Fm 25 com a qual Paulo se dirige a todos os membros da comunidade. É difícil acreditar que o singular “teu espírito” originalmente tivesse assumido o significado específico de “*Amtsgeist*” (=

“carisma de ofício”). O termo “espírito” aparece também em vários outros trechos da *Tradição Apostólica* onde se fala do “carisma” de todos os batizados (cf. TradApost, 38; 82; 88; 94; 100; etc.). Todavia, não se pode negar que, em relação com a ordenação dos diáconos, Hipólito faz uma distinção clara entre os diversos “espíritos” da hierarquia eclesiástica (TradApost, 24):

Ele [= o diácono] não recebe o *espírito comum do presbitério*, do qual participam os presbíteros, mas o que lhe é confiado pelo poder do bispo; e é por esta razão que somente o bispo ordena o diácono. Contudo, sobre o presbítero também os presbíteros imponham as mãos, por causa do *espírito comum e semelhante do seu cargo*. Estes — porque têm somente o poder de receber, mas não o poder de dar o espírito — não ordenam os clérigos; mas, na ordenação do presbítero, imponham as mãos, enquanto o bispo ordena. (Grifos meus.)

Levando-se isto em conta, ganha bastante peso a observação de que, em TradApost, 12a, a citação de 2 Tm 4.22 *se refere exclusivamente ao bispo*. E assim também no caso da “Confirmação” (TradApost, 54) e do “Lucernário” (TradApost, 64). Trata-se, nestes dois outros casos, de ações litúrgicas nas quais o bispo exerce sua função de “*dar o Espírito*” (TradApost, 24; cf. 52-54; 64-66)³⁶. Tal fato, evidentemente, lança uma luz significativa sobre a função do bispo na Eucaristia (TradApost, 10ss.), já que o gesto da “imposição das mãos” para “dar o Espírito” é o mesmo. No que concerne ao culto sacrificial, a tradição deste gesto é notável (cf. Lv 3.2,8,13; Menahot V, 7; IX, 6-9)³⁷. Embora seja pouco transparente a relação entre tal gesto sacrificial e a recitação das palavras de instituição, parece que, conforme Hipólito, *unicamente o “espírito episcopal”* proporciona aquela “eficácia sacramental” com que se podem impor as mãos sobre a Eucaristia e falar as palavras de instituição.

Já a carta de Inácio de Antioquia à comunidade de Esmirna (no início do século II) comprova a existência do episcopado monárquico³⁸, considerando válida (= *bebaia*) unicamente a Eucaristia administrada pelo bispo (IgnSmyrn 8.1). Assim sendo, Cipriano de Cartago (em meados do século III d.C.) diz que o bispo “age em lugar de Cristo, pois aquilo que Cristo mandou, ele imita; e, deste modo, é ele [= o bispo] que oferece na Igreja um sacrifício verdadeiro e pleno a Deus.” (Epistulae 63, 14s.; cf. 17).

Segue-se a “Anamnese”³⁹. Sua *primeira* parte (TradApost, 12b-16a) lembra, em forma de narração, as ações salvíficas de Cristo (cf. Fp 2.5-11; 1 Tm 3.16; 1 Pe 3.18-22). A origem litúrgica está no *’Alenu* (já mencionado acima) da comunidade judaica, em que a sinagoga apresenta como motivos de seu louvor e de seu agradecimento a eleição de Israel e o reino universal de Javé⁴⁰. Esta *primeira* parte da “Anamnese” cita também as palavras de instituição (TradApost, 14b-16a), as quais Hipólito traz em uma variante que não se encontra desta forma nos chamados “textos sacramentais” do NT. Trata-se de uma variante da tradição oral que, como um “texto misto” (e abreviado), pressupõe o conhecimento da tradição sinótica e pauli-

na. Sobre a função da recitação das palavras de instituição Justino (Apol I, 66.2) não deixa dúvidas:

Pois nós não tomamos estas coisas como pão comum e bebida ordinária. Mas, assim como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne pelo verbo de Deus (= *dia logou theou*), assumiu carne e sangue para a nossa salvação, da mesma maneira também nos foi ensinado que o alimento — de que, por uma transformação (= *kata metaboleen*), se nutrem nosso sangue e nossa carne — é carne e sangue daquele mesmo Jesus encarnado, quando é eucaristizado por uma palavra de oração (= *di' euehes logou*) *dEle mesmo* (= *tou par' autou*). (Grifo meu.)

O pão e o vinho são transformados pelas próprias palavras de Cristo. Este pode ser substituído pelo oficiante que recebeu Seu Espírito. Se estiver certa a interpretação de J. Behm de que o gesto sacrificial da “imposição das mãos” simboliza a auto-entrega daquele que sacrifica⁴¹, destacar-se-ia ainda mais a função sacramental do bispo que, em lugar de Cristo, não somente fala as palavras *dEle mesmo*, mas também realiza a auto-entrega de Cristo a Deus por meio de um gesto sacrificial.

A *segunda* parte da “Anamnese” revela, apenas de modo indireto, o papel destacado do bispo (TradApost, 16b): “Por isso, nós, que nos lembramos de Sua morte e ressurreição, oferecemos-Te (= *offerimus tibi*) o pão e o cálice, dando-Te graças porque nos consideraste dignos de estar diante de Ti e de servir-Te.”

Se bem que aqui se agradeça pela *identidade* da ação eucarística da comunidade toda com a ação eucarística de Cristo como oficiante verdadeiro, não há de se duvidar que *é o bispo* quem age. Os outros liturgos — presbíteros e diáconos — desempenham funções subordinadas (cf. ApostTrad 10; 54; 56; 60; 66; cf. também 46; 64; 80).

3) *Sacramentalismo*

Na “Epiclese”⁴² pede-se a Deus que Ele envie Seu Espírito Santo sobre o (melhor: para dentro do) sacrifício; remetemos a Hipólito, TradApost, 16b:

E Te pedimos que envies o Teu Espírito Santo (= *ut mittas spiritum tuum*) para dentro da oblação da santa Igreja (= *in oblationem sanctae ecclesiae*). Reunindo-a, [concede que todos os] santos que recebem (= *qui percipiunt*) [do pão e do vinho] [o recebam] para a plenitude do Espírito Santo, para o fortalecimento da fé na verdade, para que Te louvemos e Te glorifiquemos, por Teu servo Jesus Cristo.

Quanto à “Epiclese” de Hipólito, foi H. Lietzmann que deu a chave para entendê-la corretamente: é óbvio que por trás dela estava uma concepção maciçamente “sacramentalista”. Em conformidade com os “cultos de mistério” contemporâneos, pão e vinho eram vistos como *substâncias divinizadas* que, “recebidas” pelos fiéis, produziriam neles os frutos de uma verdadeira vida cristã⁴³.

As liturgias siríacas do século III d.C. apresentam concepções “sacramentalistas” bem parecidas; citamos da Liturgia de Sharar:

Que venha, Senhor, Teu Espírito vivo e santo, que poue e repouse sobre a oblação de Teus servidores e que seja, para os que a recebem, perdão das faltas, remissão dos pecados, bem-aventurada ressurreição dentre os mortos e a vida eterna no reino dos céus para sempre.⁴⁴

Nas duas “Epicleses” do Eucolégio de Serapião de Thmuis se manifesta ainda a mesma idéia (séc. IV d.C.):

Enche (= *pleerooson*) também este sacrificio (= *thysian*) com a Tua força e com Teu recebimento (= *kai tees sees metalepseos*)⁴⁵. (2.11.)

Tu, Deus da Verdade! Que esteja Teu santo *Logos* sobre este pão (= *epideemeesatoo ... epi ton arton touton*), a fim de que o pão se torne corpo do *Logos*, e sobre este cálice, a fim de que o cálice se torne sangue da Verdade. E faz com que todas as pessoas que o tomam recebam (= *koinoonountas*) um remédio da vida (= *pharmakon zoes*). (3.15)

Sempre deparamo-nos aqui com a petição de proporcionar ao sacrificio (= pão e vinho) a própria força divina para que o fiel se possa *alimentar* dela⁴⁶. Com isto, as “Epicleses” dos séculos II-IV remontam a um tipo de “banquete festivo” com Deus em que, segundo o modelo dos cultos de mistério helenistas, a presença invocada da divindade *transformava* a matéria da comida sacrificada no “remédio da imortalidade”⁴⁷ já mencionado acima. Deste modo, não se pensava mais numa refeição natural, “fruto da terra e do trabalho”. Tratava-se, agora, de uma comida que Inácio de Antioquia (IgnEph 20.2) chamou de *pharmakon athanasias*. A proximidade desse sacramento cristão para com os cultos de mistério contemporâneos era tão grande que Justino (Apol I, 66) os acusou de terem “imitado” a Eucaristia cristã. Acertando, portanto, o alvo, Inácio de Antioquia usou uma fórmula⁴⁸ que remonta a uma *lenda egípcia*, segundo a qual a deusa Isis teria inventado um “elixir” miraculoso com o qual teria ressuscitado seu filho da morte⁴⁹. Não é por acaso que justamente a Liturgia de Serapião (2.11; 3.15: *pharmakon zoes*) se enquadra nisto; Serapião atuou, a partir de 339 d.C., como bispo de Thmuis, no Baixo Egito.

4) Perda da Perspectiva Escatológico-Social

Está muito relacionada com esse tipo de sacramentalismo a perda da importante dimensão escatológica da antiga refeição comunitária (cf. acima II,A,5); esta perda se deu por influência dos “cultos de mistério”⁵⁰.

O que acontecia nesses cultos de mistério? Eles são chamados, comumente, de “*epifânicos*”, pois os deuses invocados “*apareciam*” neles. *Epifanein* é o verbo grego para “aparecer” e era usado em um sentido cáltico: os deuses, vindo da “transcendência”, ou seja, de uma esfera diferente da esfera mundana, faziam-se presentes em determinado momento, no auge

do culto. Por ocasião da partilha da comida sacramental, eles traziam o além para dentro do mundo, não se envolvendo, porém, com a história. Isto resultava em uma alienação da pessoa de sua realidade. O ponto de referência transcendental e a-histórico tornava o crente indiferente em termos sociais⁵¹.

Assim sendo, a rica dama que, entusiasmada com a possibilidade de poder “fartar-se do sagrado”, veio ao culto sem oferenda alguma foi repreendida ainda (por sorte), mas, provavelmente, não entendeu bem por quê:

Tu és rica e abastada e acreditas celebrar a “Ceia do Senhor” (= *dominicum*), tu que chegas (...) sem a oferenda (= *sacrificium*) e que recebes parte da oferta trazida por um pobre: observa a viúva do evangelho! (Cipriano de Cartago, *De opera et elemosynis*, 15).

5) Desmaterialização do Culto

Cai na vista que, na tradição de Hipólito, o “*Sanctus*” (cf. Is 6.3) ainda falta; este entrou na liturgia cristã quando a Eucaristia foi transferida para a manhã e rezava-se, conforme os costumes da sinagoga, o *shaharit le-shabbat*⁵². Trata-se da oração matutina do Sábado que, iniciando com o *nishmat kol hay* (= “o hálito de todo ser vivente”), louva e agradece a Deus pelas maravilhas de Sua criação, citando, no seu auge, o famoso *Qadosh, Qadosh, Qadosh* de Is 6.3⁵³. A citação de Sl 117.26; Mt 21.9; Mc 11.9 foi acrescentada mais tarde⁵⁴. Com a transferência da Santa Ceia para a manhã do domingo, no entanto, perdeu-se o contato com a refeição principal do dia que sempre ocorria ao cair da noite. A refeição comunitária existiu ainda por algum tempo ao lado do culto dominical, mas não valia mais como “Eucaristia” em sentido restrito (cf. TradApost, 68ss.).

III — Conclusões

A nossa análise histórica das tradições litúrgicas usadas nas CPD trouxe os seguintes resultados:

- 1) As “orações eucarísticas” da *Didaqué* nos colocam, de maneira direta e indireta, diante de uma rica gama de gestos litúrgicos muito preciosos: renúncia às relações possessivas; o sacrifício como ato de louvor e de agradecimento; a refeição comunitária como expressão da integração social, da materialidade da comunhão com Deus, da perspectiva escatológica, na qual o povo santo de Deus se reúne e anuncia a libertação dos marginalizados; a distribuição dos bens trazidos entre os necessitados como realização da pureza dos sacrifícios. No que diz respeito a seus pressupostos judaicos, trata-se da liturgia de uma sociedade igualitária em situação de perseguição.
- 2) A *Tradição Apostólica* de Hipólito nos confronta, de maneira direta e in-

direta, com gestos e atos litúrgicos que devem ser encarados como “hierarquização” dos sacrifícios; “desintegração” do papel cúltico da comunidade como um todo; redução sensível da expressividade material da Eucaristia como “refeição comunitária”; o desalojamento da mesma da Eucaristia; tendência ao chamado “sacramentalismo” por influência dos “cultos de mistério” contemporâneos, o qual também levou à redução dos objetivos sociais inerentes à Eucaristia. Um culto de ambiente familiar e igualitário tornou-se algo cerimonial entre desiguais. A *ruptura* entre (a) e (b) se deu devido a uma mudança fundamental relativa ao espírito daquilo que é “sacramento”. A comunidade cristã, afastando-se de suas tradições mais antigas, em grande parte ligadas à sociedade talmúdica, passou a ser uma sociedade de desiguais.

- 3) Com isto, as CPD, em sua reformulação da “Liturgia do Sacramento”, combinaram *diferentes gêneros e “propostas”* de sociedade e “comunhão sacramental” em sentido amplo. Trata-se de princípios concorrentes entre si e pouco compatíveis: a “sacramentalidade” da presença divina na história deslocou-se para a presença de Deus nos chamados “elementos sacramentais”. Mudou-se a “proposta” social da primeira comunidade. O que, originalmente, não podia ser “administrado”, o *theos epageilamenos* (cf. Hb 6.13; 10.23; 11.11; 12.26), veio a ser “administrado” como o *theos epiphanees* (= “deus epifânico”) por uma elite sacerdotal⁵⁵.
- 4) Da minha parte, eu teria preferido uma reformulação da “Liturgia do Sacramento” somente com base na *Didaqué*; teria excluído a *Tradição Apostólica* em vez de reformulá-la. Teria criado um espaço litúrgico para um “ofertório” e uma refeição comunitária de verdade (de preferência ao cair da noite). “Sagrado é o que mancha as mãos”! Como foi feito nas CPD, incluiria também as palavras de instituição, cujo significado não é sacramentalista.

Significativo é o contexto (1 Co 11.17s.) em que Paulo introduz na comunidade de Corinto as palavras de instituição. Em Corinto, a refeição comunitária havia sofrido uma desvalorização em benefício de um “*sacramentalismo entusiástico*”⁵⁶: o recebimento dos “elementos sacramentais”, tidos como substâncias “sobrenaturais”, proporcionava aos comungantes já a salvação plena⁵⁷. No exato momento em que os “elementos sacramentais” se colocaram no lugar do “sacramento único” da presença de Cristo, surgiu o perigo de que o recebimento dos “sacramentos” se desligasse das exigências ético-sociais da refeição comunitária e reerguesse as velhas barreiras sociais. Assim sendo, o apóstolo Paulo forneceu sua “*fórmula de transladação*” dos bens trazidos para o culto para a propriedade do Senhor⁵⁸.

Falando do “sacramento único” da presença de Cristo⁵⁹, lembro também que o termo *sooma* (cf. Mc 14.22, etc.) equivale ao aramaico *gupha* e significa (também no grego do NT) “corpo”, sobretudo a “pessoa” como tal, “eu/ele mesmo” (cf. Mt 26.12; Mc 14.8; Jo 2.21)⁶⁰. Deve-se considerar, portanto, em Mc 14.22, o *pão* como algo que *representa* a presença da pessoa de Jesus mesmo. Com o cálice

após a refeição (cf. 1 Co 11.25) Jesus recorreu a esta mesma concepção⁶¹: também o vinho o representa. A primeira comunidade, portanto, entendia o pão e o vinho como “*sinais*” do “sacramento único” da *presença alimentadora e libertadora* de Cristo em meio à marginalização, miséria e perseguição (Lc 24.30ss.; cf. também Mc 6.34ss.; 8.1ss.; Mt 14.14ss.; 15.32ss.; Lc 9.11ss.; Jo 6.1ss.). O sacramentalismo, ou seja, a ênfase nas “substâncias sacramentais”, manifesta-se em Jo 6.53ss., onde se substitui *sooma* (= *gupha*) por *sarx* (= “carne”)⁶².

Notas

- * Este adágio rabínico refere-se, originalmente, à canonização das Sagradas Escrituras (Yadayim III.5; IV.6). Queremos relê-lo com vistas ao uso de tradições litúrgicas: o sagrado e a sua celebração devem levar a “manchar as mãos”, isto é, levar a se engajar, a trabalhar, a “militar”. Profano é o que não “contamina” a pessoa com a realidade. — O presente artigo baseia-se numa palestra, proferida no dia 28/10/1992, por ocasião da “Semana Teológica” da EST, São Leopoldo-RS.
- 1 *Jornal Evangélico*, São Leopoldo, n° 8, 26/05-15/06/1991, p. 6.
 - 2 N. KIRST, A Nova Proposta Litúrgica da IECLB, in: H. EHLERT & F. GIERUS, eds., *Anuário Evangélico 1993*, São Leopoldo, Sinodal, 1992, pp. 77ss.; cf. também ID., *Nossa Liturgia: das Origens até hoje*, São Leopoldo, Sinodal, 1993, pp. 20ss. (Série Colméia, 1).
 - 3 Cf. *Celebrações do Povo de Deus*, S. Leopoldo, Sinodal, 1991, p. 18, e J. N. MANNHEIMER, *Gebetbuch der Israeliten* (Siddur), Tel-Aviv, Sinai, 1986, p. 166.
 - 4 Cf. *Celebrações do Povo de Deus*, pp. 81ss., e C. di SANTI, *Israel em Oração*, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 193ss.
 - 5 Cf. L. KLENICKI, H. SCHLESINGER & H. PORTO, *A Nova Ceia Fraternal — a Hagadá para os Dias de Hoje*, São Paulo, Paulinas, 1982, pp. 27ss.
 - 6 Cf. G. D. COHEN, in: J. GÜJNSBURG, ed., *Histórias do Povo da Bíblia*, São Paulo, Perspectiva, 1967, vol. 1, pp. 19ss.
 - 7 Cf., nestes termos, a declaração “Unidad y Renovación”, in: *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, 9(2):222, 1988, e o n° 35 dos *Estudios Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1992, que trata da liturgia do povo de Deus.
 - 8 Cf. H. LIETZMANN, *Die Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen* [Libellum C], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 19.
 - 9 W. NAGEL, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Berlin, W. de Gruyter, 1970, pp. 190ss. (Götschen, 1202/1202a).
 - 10 Cf. G. WENZ, Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie, *Kerygma und Dogma*, Göttingen, 28:16ss., 1982; H. MEYER, Consenso e Comunhão de Igrejas, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 26(3):280s., 1986.
 - 11 Cf. R. H. WANGEN, A Fé que Atua pelo Amor (Gl 5.6), *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 31(2):124ss., 1991.
 - 12 G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 123.
 - 13 Cf. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, vol. 1, pp. 171ss.
 - 14 G. THEISSEN, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, Gütersloh, G. Mohn, 1969, pp. 79ss. (StNT, 2); as referências seguintes são desta obra.
 - 15 K. WENGST, *Schriften des Urchristentums*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 2, 1984, p. 23.

- 16 O. MICHEL, “*Hagios*”, in: G. KITTEL, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938, vol. 3, pp. 1101s.
- 17 Cf. K. WENGST, op. cit. (nota 15), p. 55.
- 18 M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956, vol. 2, pp. 117ss.
- 19 Cf. R. SEEBERG, op. cit. (nota 13), p. 171, n. 1.
- 20 Cf. C. di SANTE, op. cit. (nota 4), p. 164.
- 21 G. von RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 1986, vol. 1, pp. 253s.
- 22 Cf. *Celebrações do Povo de Deus*, p. 17.
- 23 R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, p. 150; A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, pp. 100ss.
- 24 Este assunto será retomado mais tarde no decorrer da nossa exposição (cf. II,C,3).
- 25 H. LIETZMANN, op. cit. (nota 8), p. 25; cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1966, p. 207.
- 26 Nas *Celebrações do Povo de Deus*, p. 86, acrescentadas.
- 27 H. LIETZMANN, op. cit. (nota 8), p. 22; cf. L. GOPPELT, *Teologia do Novo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal; Petrópolis, Vozes, 1976, vol. 1, pp. 266s.
- 28 Cf. K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, pp. 201ss.
- 29 ID., *ibid.*, pp. 179s.
- 30 *Ibid.*, pp. 197s.
- 31 R. BULTMANN, op. cit. (nota 23), p. 153.
- 32 Citamos segundo a versiculação da edição de M. da GLÓRIA NOVAK, *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*, Petrópolis, Vozes, 1981, já que esta é a mais divulgada em português.
- 33 Cf. A. G. MARTIMORT, *A Eucaristia*, Petrópolis, Vozes, 1989, p. 89 (A Igreja em Oração, 2).
- 34 ID., *ibid.*
- 35 Cf. H. L. STRACK & P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, C. H. Beck, 1978, vol. IV,1, pp. 156s.
- 36 Quanto à expressão, cf. At 8.17; 1 Tm 4.14; 2 Tm 1.6; sobre a eclesiologia de Hipólito, cf. H. Freiherr von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1963, pp. 191ss. (BHTh, 14); J. E. STAM, *Episcopacy in the Apostolic Tradition of Hippolytus*, Basel, F. Reinhardt, 1969, pp. 62 e 78 (crítico).
- 37 J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 130ss.
- 38 Cf. J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, p. 127.
- 39 = Recordação litúrgica das ações salvíficas de Cristo; cf. Fp 2.5-11; 1 Tm 3.16; 1 Pe 3.18-22; a tradição litúrgica é judaica; cf. Lv 24.7.
- 40 C. di SANTE, op. cit. (nota 4), p. 193.
- 41 J. BEHM, op. cit. (nota 37), p. 138.
- 42 = Invocação ao Espírito Santo, na missa, após a consagração, especialmente nas liturgias orientais.
- 43 H. LIETZMANN, op. cit. (nota 8), pp. 13, 17, 21; cf. também a “Oração Eucarística” do papiro de Dêr Balyzeh do Egito (século III), II, recto, linhas 14ss.

- 44 A. G. MARTIMORT, op. cit. (nota 33), pp. 47s.; cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 340s.
- 45 “Partilha”, “recebimento” (do corpo e do sangue de Cristo); cf. W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954, pp. 17ss.
- 46 Cf., relacionado com isto, a polêmica de A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, vol. 2, pp. 437ss.; L. TOLSTOI, *Auferstehung*, Stuttgart, Parkland, 1974, caps. 39-40, pp. 180ss., 184s.
- 47 O termo ocorre também em vários outros textos; cf. R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1969, p. 211 (rde 157/158).
- 48 Cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 83.
- 49 ID., *Hellenistische Wundererzählungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, pp. 103ss.
- 50 Cf. J. COMBY & J.-P. LEMONON, *Vida e Religiões no Império Romano*, São Paulo, Paulinas, 1988, p. 27 (Documentos do Mundo da Bíblia, 5).
- 51 Para maiores detalhes, veja F. E. DOBBERAHN, Cristo e o Materialismo Histórico, *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 34:15ss., 1992.
- 52 Cf. C. di SANTE, op. cit. (nota 4), pp. 198s.
- 53 Cf. J. N. MANNHEIMER, op. cit. (nota 3), p. 166.
- 54 Cf. A. G. MARTIMORT, op. cit. (nota 33), p. 98.
- 55 Significativamente, na “Liturgia Popular” das comunidades luteranas da América Central, o diálogo inicial da “Oração Eucarística” não traz mais a citação de 2 Tm 4.22.
- 56 G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes*, München, Chr. Kaiser, 1952, pp. 119ss (BEvTh, 16).
- 57 Cf. ID., *Mysterion*, in: G. KITTEL, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, vol. 4, pp. 832s.
- 58 G. THEISSEN, *Sociologia da Cristandade Primitiva*, São Leopoldo, Sinodal, 1987, p. 151.
- 59 M. LUTERO, *Obras Seleccionadas*, S. Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre, Concórdia, 1989, vol. 2, p. 349; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich, EVZ, 1958, vol. II,1, p. 58; ID., *ibid.*, vol. IV,2, 1964, pp. 42, 59; *ibid.*, vol. IV,4, 1967, pp. 112, 119, 140; E. JÜNGEL, Das Sakrament — was ist das?, *Evangelische Theologie*, München, 26(6):331ss.
- 60 C. WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin, EVA, 1982, p. 89 (ThHKNT, VII,2).
- 61 Cf. R. SEEBERG, op. cit. (nota 13), p. 165.
- 62 Cf. ID., *ibid.*, p. 168.

Friedrich Erich Dobberahn
 Escola Superior de Teologia
 Caixa Postal 14
 93001-970 São Leopoldo — RS