

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO E DOUTORADO
PPGT-PUCPR**

ALFREDO VIANA AVELAR

**SEM SOLIDARIEDADE, NÃO HÁ EUCARISTIA
Reflexões a partir de 1Cor 11,17-34**

**CURITIBA
2023**

ALFREDO VIANA AVELAR

SEM SOLIDARIEDADE, NÃO HÁ EUCARISTIA

Reflexões a partir de 1Cor 11,17-34

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, Área de concentração Exegese e Teologia Bíblica, Linha de pesquisa Análise e Interpretação da Sagrada Escritura, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em teologia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz José Dietrich

CURITIBA

2023

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

A948s Avelar, Alfredo Viana
2023 Sem solidariedade, não há Eucaristia : reflexões a partir de 1Cor 11,17-34 /
Alfredo Viana Avelar ; orientador: Luiz José Dietrich. – 2023.
149 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2023
Bibliografia: f. 140-144

1. Teologia. 2. Bíblia. N.T. Coríntios, 1 – Crítica, interpretação, etc.
3. Solidariedade – Aspectos religiosos. 4. Eucaristia. I. Dietrich, Luiz José.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação
em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 230

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 020.2023
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

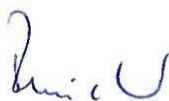
Aos dezessete dias de agosto de dois mil e vinte e três, reuniu-se às catorze horas e trinta minutos, a Banca Examinadora constituída pelos docentes: Prof. Dr. Luiz José Dietrich, Prof. Dr. Antônio Carlos Frizzo, Profa. Dra. Andreia Cristina Serrato, para examinar a Dissertação do mestrando **Alfredo Viana Avelar**, ano de ingresso 2021, aluno do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Área de concentração: Exegese e Teologia Bíblica - Linha de Pesquisa: "Análise e Interpretação da Sagrada Escritura". O mestrando apresentou a dissertação intitulada **"SEM SOLIDARIEDADE, NÃO HÁ EUCARISTIA. Reflexões a partir de 1Cor 11,17-34"**. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi APROVADA, COM LOUVOR, ela Banca Examinadora, com indicação de publicação. A sessão encerrou-se às 16:20 hs. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima.



Prof. Dr. Luiz José Dietrich - Presidente/Orientador

Prof. Dr. Antônio Carlos Frizzo - Convidado Externo

Profa. Dra. Andreia Cristina Serrato - Convidada Interna



Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu



Ao teólogo-“patrão”, Pe. João Batista Libânio, SJ (*in memoriam*),
e ao teólogo-“amigo” Pe. Ulpiano Vazquez Moro, SJ (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me convidou a participar do grande banquete da vida na Terra, verdadeira escola de solidariedade.

Aos meus pais, Ismael e Márcia, que me ensinaram a íntima relação entre as mesas da Eucaristia e a mesa da casa, lugar de partilha.

À minha irmã, Clarice, por me mostrar que a economia pode ser solidária e salvar o mundo.

À Congregação do Santíssimo Redentor que formou minha consciência para questionar as mesas fartas dos ricos e solidarizar-me com as mesas vazias dos pobres.

À vice-província redentorista de Manaus, que foi solidária à minha fome de conhecimento e permitiu-me banquetear à mesa do mestrado em Teologia.

A todas as comunidades e paróquias pelas quais passei e com as quais convivi, pouco ou muito tempo, desde a formação inicial, pois ensinaram-me o profundo sentido da Eucaristia.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, à Pontifícia Universidade Católica do Paraná e à Faculdade Católica de Rondônia, que me mostraram a relevância da Teologia para a transformação do mundo no Reino de Deus.

Sobretudo, agradeço a todas as pessoas que estão sem lugar à mesa nas missas e no mundo, as quais me mostraram que celebram a ceia do Senhor não pela epiclese, mas pela koinonia.

“Dai-lhes vós mesmos de comer” (Mc 6,37).

RESUMO

Considerando-se que a Eucaristia é celebrada em memória de Jesus, o trabalho oferece uma Tradução Literal de 1Cor 11,17-34, a memória mais antiga de que se tem registro do relato institucional da Eucaristia. Esta tradução foi colocada em paralelo com outras cinco, para que fossem tecidas considerações linguísticas que permitissem uma melhor compreensão do texto. A partir daí, fez-se uma revisão bibliográfica da perícope em questão, para avaliar se se justifica, ou não, a intuição de que o problema de fundo da comunidade cristã de Corinto era a falta de solidariedade, o que levaria a entender o título do trabalho: “sem solidariedade, não há Eucaristia”. Por fim, propõe-se fixar os olhos em Jesus em momentos de refeição, para se repensar a presença de seu corpo eclesial no mundo e propor que se aprofunde o sentido da Eucaristia, pois, partindo do pressuposto de que ela tem implicações sobre todas as relações dos fiéis, é preciso explorar mais seu sentido social, econômico, cultural e ecológico. O Reino de Deus, do qual a Eucaristia é expressão clara e substantiva, deve estender-se pelo mundo a partir de celebrações que sejam, de fato, ceia do Senhor, para que assim as mesas tão desiguais do mundo tornem-se solidárias, igualitárias e inclusivas. A beleza do que se celebra na Eucaristia deve se expressar na criação, grande ação de graças das criaturas a Deus.

Palavras-chave: solidariedade; Eucaristia; comensalidade; corpo; comunidade.

ABSTRACT

Considering that the Eucharist is celebrated in memory of Jesus, this work offers a literal translation of 1Cor 11,17-34, the oldest recorded memory of the institution of the Eucharist. This translation was placed in parallel with five others, to view linguistic considerations that would permit a better understanding of the text. Consequently, a bibliographical revision of the pericope in question was made in order to evaluate whether or not the intuition was justified that the fundamental problem of the Christian Community at Corinth was the lack of solidarity, the reason for the title of the work, "Without Solidarity, there is no Eucharist". Finally, the work proposes to fix one's eyes on Jesus during mealtimes in order to reflect on his ecclesial body in the world to deepen the meaning of the Eucharist. Since the Eucharist carries implications concerning all relations of the faithful, it is necessary to explore further its social, economic, cultural e ecological meaning. The Eucharist is a clear substantial expression of the Kingdom of God. It should be celebrated throughout the world as the "Lord's Supper", so that the world's highly unequal tables become solidary, egalitarian and inclusive. The beauty of what is celebrated in the Eucharist should be expressed in creation, the great thanksgiving of creatures to God.

Keywords: solidarity; Eucharist; commensality; body; community.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AM	<i>Antiquum Ministerium</i>
BJ	Bíblia de Jerusalém
CEAMA	Conferência Eclesial da Amazônia
CELAM	Conferência Episcopal Latino-Americana e Caribenha
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
EG	<i>Evangelii Gaudium</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
LS	<i>Laudato Si'</i>
NAA	Nova Almeida Atualizada
NTLH	Nova Tradução na Linguagem de Hoje
QAm	<i>Querida Amazônia</i>
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
TLA	Tradução literal adaptada

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 PARA A MINHA MEMÓRIA: SEM PALAVRA, NÃO HÁ MEMORIZAÇÃO	15
2.1 NA MEMÓRIA, A RAIZ DAS PALAVRAS.....	16
2.2 NA MEMÓRIA, MESMOS VERSÍCULOS E MUITAS VERSÕES	20
2.3 NA MEMÓRIA, OS ECOS E AS RESSONÂNCIAS	32
3 COMEI E BEBEI: SEM SOLIDARIEDADE, NÃO HÁ COMUNHÃO	35
3.1 ELES E ELAS COMERAM E BEBERAM	35
3.2 COMIDA E BEBIDA COM GOSTO DE SOLIDARIEDADE	70
3.3 A CEIA DO SENHOR EXALA SOLIDARIEDADE	76
4 MEU CORPO E MEU SANGUE: SEM DISCERNIR O CORPO ECLESIAL, NÃO HÁ O CORPO SACRAMENTAL.....	83
4.1 DISCERNIR COM OS OLHOS FIXOS EM JESUS	83
4.2 SENTIR COM A COMUNIDADE DE JESUS.....	107
4.3 VIVER O REINO INAUGURADO POR JESUS	120
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
REFERÊNCIAS.....	144
APÊNDICE – TABELA COMPARATIVA DAS TRADUÇÕES.....	149

1 INTRODUÇÃO

Um dos fenômenos que mais afetam a humanidade, não apenas no momento presente, mas ao longo dos séculos, é o da fome. Atualmente, milhares e milhares de pessoas padecem alimentando-se mal, ou indevidamente, ou nem se alimentam. Embora seja mais sentida no hemisfério sul, em países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos, a fome não tem endereço fixo, emerge surpreendentemente em todo o mundo, pois é um fenômeno global. É contrastante perceber um mundo tão rico em recursos e uma humanidade com meios técnicos e científicos tão avançados, com índices de produção nunca alcançados, e ainda assim ver a fome agravando-se.

A fome não é vontade de Deus, ou seja, é má vontade humana. Ela é resultado de longos processos históricos, mas, sobretudo, na pós-modernidade, é resultado de uma hipersensibilidade pessoal e da insensibilidade comunitária. A lógica econômica atual não se limita a produzir bens de consumo, mas produzir bons consumidores. Ela cria necessidades que possam satisfazer o sujeito hipersensível, preenchendo momentaneamente um vazio deixado pelo desmoronamento das bases sólidas da vida, deixando apenas escombros e uma espessa cortina de fumaça.

Assim, o sujeito constitui-se um ser fragmentado e com dificuldades de enxergar. Ele anseia por reintegração, mas, não vendo nitidamente, acaba apegando-se às propostas de felicidade disponíveis no mercado. A preocupação excessiva consigo tem levado à indiferença diante do outro. Com efeito, o ser humano tenta preencher o vazio de sentido à vida, buscando melhorar a sua imagem por meio da ostentação de um corpo, de um visual, de um estilo de vida que preencham, na verdade, o sentido de ser do mercado. Esquece-se, porém, que o sentido da vida está no encontro com o Outro, que o criou, nos outros, com os quais existe, na outra, Casa Comum em que habita e com a qual constantemente interage.

Vale ressaltar que refletir sobre a fome é reverberar sobre um sistema que não vem dando certo para o mundo. Tratar a temática da fome é falar da vida em todas as suas dimensões. A fome de consumir o supérfluo, criada para alimentar o ego do sujeito e a lógica do mercado, condena à fome milhares de pessoas, que são marginalizadas e até descartadas, tratadas com desumanidade. A fome do mercado devora o planeta, mãe-irmã Terra, que vai adoecendo aceleradamente por não conseguir refazer-se a partir dos efeitos do apetite voraz de uma humanidade que

prioriza o econômico e deixa a vida de lado. O problema da fome é, no fundo, um dos problemas centrais da vida e vem sendo tratado com desprezo e indiferença porque, por si só, questiona as frágeis bases sobre as quais foi estruturado o mundo pós-moderno. Ele é uma amálgama de tantos outros problemas que são consequência da falta de solidariedade.

Sendo a fome um problema existencial da humanidade e do mundo, a Teologia precisa dar a sua contribuição, tanto para trazê-lo da periferia ao centro das discussões globais, como para somar forças pela superação desse grave mal que afeta o mundo e todas as criaturas. O problema da fome está muito presente na base bíblica sobre a qual se edifica toda a teologia cristã e deve, portanto, estar no cerne das preocupações salvíficas objetivadas pelo fazer teológico.

Por isso, o presente estudo vincula-se à Linha de Pesquisa Análise e Interpretação da Sagrada Escritura, da área de concentração: Exegese e Teologia Bíblica. A pesquisa tem por finalidade refletir sobre a Eucaristia, fonte a ápice da fé, a partir de 1Cor 11,17-34, que traz à luz o problema da falta de solidariedade, que descaracteriza a ceia do Senhor, evidenciando que sem solidariedade não há ceia do Senhor, não há vida no mundo, nem vida do mundo. A Eucaristia tem, pois, um potencial transformador que precisa ser explorado pela Teologia para contribuir mais com a resolução de problemas vitais da humanidade e da criação como um todo. A mesa solidária de Jesus é sacramento para a vida no mundo e do mundo.

A justificativa desta pesquisa concentra-se na importância que a Eucaristia tem na vida do cristão católico e na relevância que a sua real e profunda compreensão pode ter para o mundo. A mesa solidária, farta, abundante, aberta de Jesus questiona as mesas antissolidárias do mundo, farta para poucos e falta para muitos, aberta para alguns e fechada para quase todos. Refletir sobre as ceias nada cristãs, que vinham sendo celebradas em Corinto, devido à falta de solidariedade (1Cor 11,17-34), com a hipótese de que “sem solidariedade, não há Eucaristia” não é refletir sobre uma temática restrita às quatro paredes do templo, mas que transborda em todos os lugares da vida e em qualquer tempo.

O objetivo desta pesquisa é mostrar que a Eucaristia tem muito a colaborar para a resolução de problemas humanitários, sociais, culturais e ecológicos causados pela primazia da economia sobre a vida. Para atingir esse objetivo, foram formulados os seguintes objetivos específicos: mostrar, por meio de um relato bíblico neotestamentário, que uma das bases da fé cristã é a comensalidade que supera

divisões entre seres humanos e gera novas relações desses com o mundo; apontar a relevância de se explorar as implicações da Eucaristia para a vida humana nesse mundo, sobretudo na dimensão social que incidirá nas demais; verificar a pertinência da hipótese de que a solidariedade faz acontecer a Eucaristia; apontar possíveis caminhos para que as comunidades cristãs tenham direito à participação na Eucaristia.

A metodologia adotada neste trabalho foi uma pesquisa bibliográfica, que consiste na revisão da literatura relacionada à temática abordada, com o auxílio do método dialético-hermenêutico. Para tanto, foram utilizados livros, periódicos, artigos, documentos da Igreja, a Sagrada Escritura, sites da Internet entre outras fontes. Quanto à abordagem, trata-se de uma pesquisa qualitativa.

Além dessa introdução, o presente estudo é formado por três capítulos. Considerando que sem palavras não há memória (2), fomos à raiz das palavras que estão na memória mais antiga que foi conservada sobre a eucaristia (1Cor 11,17-34) para oferecer uma Tradução Literal do texto grego (2.1). Em seguida, esta foi comparada a outras cinco traduções do texto grego para o português (2.2) a fim de justificar as escolhas feitas e perceber melhor a carga semântica das palavras e o que elas dizem da situação que se passava em Corinto (2.3).

Tendo sido apontado no capítulo anterior que o problema da comunidade era a falta de solidariedade, no capítulo seguinte, partindo do pressuposto de que “sem solidariedade, não há Eucaristia” (3), foi feita uma revisão bibliográfica para se perceber como os autores e as autoras saborearam este texto bíblico (3.1), para ver se justifica ou não a afirmação sobre a solidariedade e a Eucaristia (3.2) e, por fim, justificar a razão de se utilizar a palavra solidariedade e conferir-lhe tamanho valor, mesmo esta não fazendo parte do vocabulário bíblico nas linhas, mas muito fortemente presente nas entrelinhas (3.3).

No capítulo conclusivo, põe-se em relevo a importância do discernimento do corpo eclesial para que haja o corpo sacramental (4). Esse discernimento é feito a partir dos olhos fixos em Jesus em momentos de refeição e partilha (4.1), que despertam a sensibilidade cristã e levam os fiéis a sentirem com a comunidade (4.2), que celebra a Eucaristia com efeitos não apenas para a dimensão religiosa, mas para todas as demais dimensões da vida humana: social, cultural e ecológica (4.3). Desse modo, a Eucaristia é sacramento do Reino de Deus, que foi inaugurado pela solidariedade de Jesus e que precisa crescer com a valiosa contribuição da Igreja.

Para isso, é necessário que a comunidade celebrante perceba a importância da solidariedade na Eucaristia, para que ela esteja presente na Eucaristia do mundo.

Não se pode conceber o corpo sacramental de Cristo sem fixar o olhar nas refeições de Jesus e sem sentir com a comunidade que se reúne em torno dele. Também não se pode conceber uma comunidade que celebre a Eucaristia, e não se sinta comprometida com todas as situações que se passam no seu próprio âmbito e também no mundo, especialmente com as mais graves, que ameaçam a humanidade e a Casa Comum.

Diante desse contexto, surgiram os seguintes questionamentos: Será que todas as eucaristias presididas por ministros que tenham o segundo ou o terceiro grau da ordem são ceias do Senhor? Será que tantas comunidades sem a presença do ministro ordenado ficam, de fato, sem Eucaristia? Ou a ceia do Senhor acontece no jeito que os membros da comunidade olham para Jesus, sentem com a comunidade e relacionam-se com o mundo? Basta discernir o corpo sacramental do Senhor e dispensar-lhe amor? Mas o que se conhece de seu corpo histórico? Como se percebe seu corpo eclesial? E como se entende seu corpo cósmico?

Para essas e outras tantas questões, este trabalho não pretende ser a resposta final, mas busca apontar caminhos por meio da perspectiva da solidariedade que confere sacralidade à Eucaristia e que leva a novas relações interpessoais e “intercriaturais”.

2 PARA A MINHA MEMÓRIA: SEM PALAVRA, NÃO HÁ MEMORIZAÇÃO

O ser humano poderia ser chamado *homo memorians*, pois a raiz de seu saber são as memórias a partir das quais estabelece reflexões, ou seja, a tecitura das memórias gera o conhecimento. Elas são povoadas por realidades pessoais, familiares, sociais, culturais, religiosas, e contêm, portanto, elementos da forma com que o ser humano percebe o mundo e suas mais variadas realidades.

Convém ressaltar que o descontentamento com o mundo pós-moderno é crescente e sintomático. Há um pulular de síndromes que podem ser compreendidas como uma somatização das más memórias resultantes de experiências desumanizadoras. Diante desse contexto, o ser humano pode adotar uma postura crítico-passiva, de ordem autossabotadora, remoendo tais memórias por meio da elaboração de enredos fatalistas, ou resignificar as más memórias à luz de alguma memória que faça sentido, que mobilize a humanidade a novas e melhores relações com o todo. A memória da solidariedade, expressa ao longo de toda a vida de Jesus e sintetizada na última ceia, tem força existencial, poética, comunitária para resignificar as memórias danosas, redirecionar caminhos e refazer relações. A memória daquela ceia pode ser a metáfora da coexistência da criatura humana com todas as outras criaturas nesta Casa Comum, conforme a vontade do Criador (cf. Gn 1).

Embora seja uma temática, aparentemente, restrita ao âmbito eclesial, aprofundar o sentido bíblico da ceia do Senhor pode mostrar-nos a interrelação da Eucaristia com todas as dimensões da vida humana: ecológica, social, cultural, religiosa, econômica e lúdica. Dentre os possíveis textos eucarísticos do Novo Testamento, escolhemos 1Cor 11,17-34 por perceber que em seu interior acontece o movimento que intuimos ser necessário à transformação das realidades: memórias de ceias desumanizadoras; memória paradigmática da ceia do Senhor; exercícios em vista da obtenção das melhores memórias. Primeiramente, vamos apresentar uma tradução literal da perícope, a partir do texto original em grego, tendo como referenciais bibliográficos o Novo Testamento Interlinear¹ e o software BibleWorks²

¹ SCHOLZ, V. **Novo Testamento Interlinear grego-português**. 2. ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019, 992 p.

² BIBLE WORKS. Software for Biblical Exegesis Research. Virginia-USA. Produzido por Mark annon. Versão 10.

(2.1). Em seguida, vamos comparar esta tradução com outras cinco distintas versões do texto em português (2.2). Por fim, vamos fazer um estudo comparativo das versões para fundamentar as escolhas da nossa Tradução Literal (2.3).

2.1 NA MEMÓRIA, A RAIZ DAS PALAVRAS

Primeiramente, vamos oferecer uma tradução versículo a versículo, apresentando o texto original, a tradução do texto original, que chamaremos de Tradução Literal, tendo em vista facilitar a compreensão da gênese da Tradução Literal Adaptada do texto que será oferecida ao final.

v. 17: Τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλ' εἰς τὸ ἥσσον συνέρχεσθε.

Tradução Literal: isto E ordenado não vos louvo porque não para o melhor bom mas para o pior a baixaria vos reunis.

Tradução Literal Adaptada: E ordenado isto, não vos louvo, porque vos reunis não para o melhor, mas para o pior.

v. 18: πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν καὶ μέρος τι πιστεύω.

Tradução Literal: antes de tudo pois reunindo-vos vós em a assembleia ouço divisões entre vós existir e em parte o creio.

Tradução Literal Adaptada: Pois, antes de tudo, ouço que, quando vos reunis em assembleia, há divisões entre vós e, em parte, eu acredito.

v.19: δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα [καὶ] οἱ δοκιμοὶ φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.

Tradução Literal: é preciso pois também cisões entre vós existirem, para que [também] os aprovados manifestos se tornem entre vós.

Tradução Literal Adaptada: Pois é preciso que existam cisões entre vós, para que também os aprovados se tornem manifestos entre vós.

v. 20: Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν·

Tradução Literal: reunindo-vos, portanto, vós em o mesmo não é de o Senhor a ceia para comer;

Tradução Literal Adaptada: Pois, no reunir-vos para ela, não estai a ceia do Senhor a comer;

v.21: ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ ὃς δὲ μεθύει.

Tradução Literal: cada um pois a própria ceia antecipadamente em o comer, e um passa fome outro se embriagando.

Tradução Literal Adaptada: pois, cada um a própria ceia come antecipadamente, e um passa fome, enquanto outro vai se embriagando.

v. 22: μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἶπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.

Tradução Literal: será que pois casas não tendes para o comer e beber? Ou da assembleia de Deus desprezais, e envergonhais os não tendo? Que diria a vós? Louvarei a vós? Em isso não louvo.

Tradução Literal Adaptada: Pois será que não tendes casas para comer e beber? Ou a assembleia de Deus desprezais, e envergonhais os que nada têm? Que diria a vós? Louvarei a vós? Nisso não vos louvo.

v. 23: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον

Tradução Literal: eu pois recebi de o Senhor, o que também ofereci a vós, que o Senhor Jesus em a noite em a qual estava sendo traído pegou o pão

Tradução Literal Adaptada: Pois eu recebi do Senhor o que também ofereci a vós, que o Senhor Jesus na noite em que estava sendo traído, pegou o pão

v. 24: καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Tradução Literal: e tendo dado graças partiu e disse: Isto de mim é o corpo o por vós; isto fazei para a minha memória.

Tradução Literal Adaptada: e, tendo dado graças, partiu e disse: Isto é o meu corpo dado por vós; fazei isto para a minha memória.

v. 25: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡς ἂν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Tradução Literal: Semelhantemente também o cálice depois de o cear dizendo: Isto cálice a nova aliança é em o meu sangue; isto fazei sempre que beberdes, para a minha memória.

Tradução Literal Adaptada: Semelhantemente tomou também o cálice, depois de cear, dizendo: Isto, o cálice, a nova aliança é no meu sangue; isto fazei sempre que beberdes, para a minha memória.

v. 26: ὅσάκις γὰρ ἔαν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

Tradução Literal: sempre que pois comerdes o pão este e também o cálice beberdes, a morte do Senhor proclamais até que venha.

Tradução Literal Adaptada: Pois sempre que comerdes este pão, e também o cálice beberdes, a morte do Senhor proclamais até que ele venha.

v. 27: Ὡστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνη τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.

Tradução Literal: Assim que quem comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente, culpado será do corpo e do sangue do Senhor.

Tradução Literal Adaptada: Assim que, quem comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente, culpado será do corpo e do sangue do Senhor.

v. 28: δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω.

Tradução Literal: Examine-se mas homem a si mesmo e assim de o pão coma e de o cálice beba;

Tradução Literal Adaptada: Mas examine-se o homem a si mesmo e, assim, do pão coma e do cálice beba;

v. 29: ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα.

Tradução Literal: o pois que come e bebe, juízo para si mesmo come e bebe, ao não discernir o corpo.

Tradução Literal Adaptada: pois o que come e bebe, juízo para si mesmo come e bebe, ao não discernir o corpo.

v. 30: διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί.

Tradução Literal: Por isso entre vós muitos fracos e doentes e dormem muitos.

Tradução Literal Adaptada: Por isso há entre vós muitos fracos e doentes e muitos falecem.

v. 31: εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα.

Tradução Literal: se e a nós mesmos discerníssemos, não seríamos julgados;

Tradução Literal Adaptada: E se a nós mesmos discerníssemos, não seríamos julgados;

v. 32: κρινόμενοι δὲ ὑπὸ [τοῦ] κυρίου παιδεύομεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.

Tradução Literal: sendo julgados mas por o Senhor somos disciplinados, para que não com o mundo sejamos condenados.

Tradução Literal Adaptada: mas, sendo julgados, pelo Senhor somos disciplinados, para que com o mundo não sejamos condenados.

v. 33: Ὡστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε.

Tradução Literal: Assim que, irmãos meus, reunindo-vos para comer, uns pelos outros esperai.

Tradução Literal Adaptada: Assim que, irmãos meus, reunindo-vos para comer, uns pelos outros esperai.

v. 34: εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε. τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι.

Tradução Literal: Se alguém tem fome, em casa coma, para que não para o juízo vos reunais. as E demais coisas quando for ordenarei.

Tradução Literal Adaptada: Se alguém tem fome, em casa coma, para que não vos reunais para o juízo. E as demais coisas quando for ordenarei.

Após apresentarmos, versículo a versículo, o texto em grego, com sua correspondência em português (Tradução Literal), vamos agora expor a Tradução Literal Adaptada da perícope.

¹⁷E ordenado isto, não vos louvo, porque vos reunis não para o melhor, mas para o pior.

¹⁸Pois, antes de tudo, ouço que, quando vos reunis em assembleia, há divisões entre vós e, em parte, eu acredito.

¹⁹Pois é preciso que existam cisões entre vós, para que também os aprovados se tornem manifestos entre vós.

²⁰Pois, no reunir-vos para ela, não estais a ceia do Senhor a comer;

²¹pois, cada um a própria ceia come antecipadamente, e um passa fome, enquanto outro vai se embriagando.

²²Pois será que não tendes casas para comer e beber? Ou a assembleia de Deus desprezais, e envergonhais os que nada têm? Que diria a vós? Louvarei a vós? Nisso não vos louvo.

²³Pois eu recebi do Senhor o que também ofereci a vós, que o Senhor Jesus na noite em que estava sendo traído, pegou o pão

²⁴e, tendo dado graças, partiu e disse: Isto é o meu corpo dado por vós; fazei isto para a minha memória.

²⁵Semelhantemente tomou também o cálice, depois de cear, dizendo: Isto, o cálice, a nova aliança é no meu sangue; isto fazei sempre que beberdes, para a minha memória.

²⁶Pois sempre que comerdes este pão, e também o cálice beberdes, a morte do Senhor proclamais até que ele venha.

²⁷Assim que, quem comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente, culpado será do corpo e do sangue do Senhor.

²⁸Mas examine-se o homem a si mesmo e, assim, do pão coma e do cálice beba;

²⁹pois o que come e bebe, juízo para si mesmo come e bebe, ao não discernir o corpo.

³⁰Por isso há entre vós muitos fracos e doentes e muitos falecem.

³¹E se a nós mesmos discerníssemos, não seríamos julgados;

³²mas, sendo julgados, pelo Senhor somos disciplinados, para que com o mundo não sejamos condenados.

³³Assim que, irmãos meus, reunindo-vos para comer, uns pelos outros esperai.

³⁴Se alguém tem fome, em casa coma, para que não vos reunais para o juízo. E as demais coisas quando for ordenarei.

2.2 NA MEMÓRIA, MESMOS VERSÍCULOS E MUITAS VERSÕES

Tendo anteriormente desenvolvido e apresentado uma Tradução Literal Adaptada de 1Cor 11,17-34, vamos agora compará-la com outras cinco em idioma português (cf. APÊNDICE). Versículo a versículo, partindo da Tradução Literal Adaptada, faremos comentários a partir das comparações feitas justificando assim as opções que fizemos em nossa tradução.

v. 17:

No texto grego, este versículo apresenta quinze palavras. Excetuando a BJ³, que apresenta também quinze palavras, as demais traduções variam entre dezenove e vinte e oito. O termo *paraggéllon* é um verbo que está no particípio presente ativo, nominativo, masculino, singular e tem o sentido de um comando, uma ordem dada por uma pessoa à outra. A BJ e a TEB⁴ traduzem o verbo, mantendo a fidelidade ao modo e tempo verbais, ao passo que a NAA⁵ e o NTLH⁶ alteram-lhe o sentido, dando-lhe uma ideia de ação futura. A CNBB⁷, por sua vez, traduz o verbo na forma nominal gerúndio. Ainda sobre esta palavra, não há igualdade de tradução em nenhuma das versões: a BJ traduz como “dito”, a TEB como “posto”, a CNBB como “recomendações”, a NAA “prescrevo” e a NTLH como instruções. Como se pode notar nos versículos subsequentes, sendo a temática tratada por Paulo algo grave, o verbo ordenar parece ser a melhor tradução.

O termo *epainô* foi traduzido na NAA e na NTLH como “elogio”, ao passo que, na BJ, TEB e CNBB como “louvo”, escolha também feita em nossa Tradução Literal. Com este mesmo sentido, aparece ainda duas vezes na primeira carta de Paulo aos Coríntios: 11,2 e 11,22, sendo que a primeira citação parece ser o ponto do qual o v. 17 é contraponto, pois, quanto à primeira situação, Paulo louva aos Coríntios a respeito daquilo que eles lembram e, nos vv. 17.22, ele não os louva porque se esqueceram de algo essencial.

Quanto ao termo *synérkeste*, a BJ e a NTLH traduzem-no respectivamente por “assembleias” e “reuniões de adoração”. A melhor tradução seria, simplesmente, reunião, visto que para assembleia há um conceito específico e a expressão de adoração dá um caráter definitivo e restritivo às reuniões.

Sobre o adjetivo *kreísson*, a BJ e NAA traduzem-no como “melhor”; a TEB traduz-no como um verbo no infinitivo: “progredir”; a CNBB traduz como “maior bem”; o NTLH traduz, simplesmente, como “bem”. Como no grego temos um adjetivo, não seria apropriada a tradução da TEB tampouco a locução adjetiva utilizada pela CNBB. A expressão utilizada pela NTLH simplifica muito a expressão grega. Por isso, na

³ **BÍBLIA** – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

⁴ **BÍBLIA** – Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 1997.

⁵ **BÍBLIA** – Nova Almeida Atualizada. Tradução João Ferreira de Almeida – Edição Revista e Atualizada, 3. ed.. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

⁶ **BÍBLIA** – Nova Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

⁷ **BÍBLIA** – Tradução da CNBB. 8. ed. Brasília: Edições CNBB, 2008.

Tradução Literal, optou-se pelo termo “melhor”, concordando com a opção feita na BJ e na NAA.

Quanto ao outro adjetivo *êsson*, a BJ e a TEB traduzem-no com o verbo “prejudicar” na terceira pessoa do plural do presente do indicativo; a CNBB traduz utilizando o substantivo “dano”; a NAA utiliza a expressão “pior”; a NTLH traduz com o advérbio “mal”. Da mesma maneira que *kreîsson*, *êsson* é um adjetivo, o que nos leva a descartar a opção feita pela BJ e pela TEB por um verbo, bem como a rejeitar a tradução da CNBB que escolheu um substantivo; a NTLH traduziu com o advérbio antônimo de “bem”; a NAA traduziu como “pior”, mantendo a ideia de um adjetivo como no grego. Pela fidelidade ao grego, nossa Tradução Literal optou pelo adjetivo “pior”.

v. 18:

O texto grego possui dezesseis palavras, já as traduções variam de dezoito a vinte e seis. Quanto ao termo *ekklesía*, a BJ e a TEB traduzem-no como “assembleia”, a CNBB e a NAA como “igreja”, a NTLH como “reuniões”. “Assembleia” é a tradução que melhor expressa o sentido grego do termo, uma vez que “igreja” poderia restringir sua carga semântica e “reuniões” é uma retomada do sentido dado pela NTLH no versículo anterior.

Sobre o termo *sxísmata*, apenas a NTLH radicaliza o seu sentido, inferindo que há brigas entre as pessoas, quando, na verdade, a melhor tradução seria “divisões”, opção feita pela BJ, pela TEB e pela NAA, bem como por nós. A CNBB já traduz o termo como “dissenções”, que é tão pertinente quanto a opção por “divisões”.

Esse termo aparece ainda no início da carta (1,10) quando Paulo exorta a comunidade a estar de acordo no que falam, para que não haja divisões. No versículo subsequente (v. 11), para referir-se ao que lhe chegou por alguns membros da família de Cloé, Paulo utiliza o termo *érides*, traduzido como discórdias, termo que ocorre ainda, na mesma carta, em 3,3 com o mesmo sentido de discórdias. Fazendo este paralelo entre *sxismata* e *érides*, pode-se afirmar que a questão a respeito da ceia não diz respeito, simplesmente, a discórdias, mas a divisões, algo mais grave. E justifica-se assim a escolha por “divisões” em lugar de “dissenções” ou de outros sinônimos.

v. 19:

O texto grego é formado por quinze palavras, ao passo que as traduções aqui consideradas variam entre dezenove e vinte e duas.

Contrapondo à carga negativa das notícias que recebeu sobre divisões existentes entre eles, Paulo utiliza um outro termo para falar do que é necessário: *airéseis*. A BJ e a TEB traduzem como “cisões”, a CNBB e a NTLH como “divisões” e a NAA como “partidos”. Considerando-se que o termo grego é um substantivo feminino, optamos por seguir a BJ e a TEB e traduzi-lo como “cisões”. A não escolha por “divisões” deve-se ao fato de que há um contraponto entre as “divisões” sobre as quais Paulo ouviu dizer e as “cisões” que ele considera necessárias.

Ainda sobre este versículo, o termo *dókimoi* é traduzido da seguinte maneira em cada uma das versões: na BJ, “comprovados”; na TEB, “provação”; na CNBB, “comprovados”; na NAA, “aprovados”; na NTLH, “os que estão certos”. Como o substantivo está no plural, consideramos que a tradução da TEB não seria apropriada. Optamos por traduzir como “aprovados”, por expressar melhor a semântica grega.

O termo *fanerói* é traduzido assim: pela BJ, como “manifestos”; a TEB utiliza a expressão “que se veja”; a CNBB e a NAA traduzem-no como “conhecidos”; a NTLH utiliza a expressão “fique claro”. Como em grego trata-se de um adjetivo masculino no plural, as expressões utilizadas pela CNBB e pela NTLH não estão de acordo com uma tradução que busca corresponder ao texto original. Concordamos com a opção feita pela BJ, “manifestos”.

Este sentido de uma manifesta aprovação dos que assimilaram o ensinamento do Senhor e reprovação dos que não o assimilaram está presente nos seguintes textos do Segundo Testamento: Mt 18,7; Lc 17,1; At 20,30; 1Tm 4,1; Tt 3,10; 2Pd 2,1; 1Jo 2,19;13,3.

v. 20:

O texto grego é formado por apenas onze palavras. Já as traduções portuguesas aqui consideradas variam entre treze e dezesseis palavras. Algo importante a ser considerado são as traduções da TEB e da NAA, bem como a NTLH, pois encerram este versículo com um ponto final. No entanto, este inexistente em grego. Assim sendo, as traduções da BJ e da CNBB correspondem melhor à versão grega, também seguida pela nossa tradução literal.

Quanto à expressão *kiriakon deîpnon*, cuja tradução unânime é ceia do Senhor, apresenta uma leve variação nas traduções da BJ e da NTLH, que traduzem como “Ceia do Senhor”, enquanto as demais como “ceia do Senhor”. A notar, em grego a primeira letra do termo que se traduz como “ceia” é minúscula. Esta é a única vez que esta expressão aparece nos textos paulinos. Não há, também, registros dela em

qualquer outro texto neotestamentário. Há outras formas sinônimas de se expressar o sentido eucarístico da refeição, mas não com esta elaboração de claro e forte valor semântico. Devido ao grave desvirtuamento do sentido da ceia, Paulo tratou de deixar bem evidente que a reunião não é para celebrar qualquer ceia, mas a do Senhor.

O verbo *fageîn* está no infinitivo e assim as traduções da BJ, da CNBB e a nossa traduziram. Já a NAA e a NTLH não conservaram o infinitivo, que também não foi conservado pela TEB, que inclusive optou pelo verbo tomar em lugar do verbo comer. É um verbo bastante frequente no Novo Testamento, visto que ocorre trinta e três vezes. Não se pode deixar de considerar que comer é compartilhar não apenas o alimento, mas a vida, e é um gesto que expressa algo do Jesus histórico e que ganhou grande relevância nas comunidades cristãs.

v. 21:

No texto grego, este versículo é formado por dezesseis palavras, enquanto nas traduções portuguesas de dezenove a vinte e sete.

O termo *deîpnon* que, no versículo anterior, foi traduzido pela TEB e pela NTLH como ceia, aparece aqui traduzido como refeição. As demais versões conservaram o critério de tradução, o qual também adotamos. Embora o termo possa ser traduzido como refeição, ou até mesmo banquete, optamos por manter a mesma tradução já utilizada.

Quanto ao termo *prolambánei*, a Tradução Literal acompanha a NAA traduzindo-o por “toma antecipadamente”, enquanto a BJ, a TEB e a CNBB utilizam o verbo “apressar”. A NTLH traduz como “na hora”, mas isso contradiz o sentido do texto, pois trata-se, justamente, de uma crítica feita àquelas pessoas que tomavam a refeição antes da hora; neste sentido, a TEB, mesmo traduzindo o termo como “apressar”, inicia o versículo relatando que “na hora de comer”, incorrendo na mesma crítica tecida à tradução da NTLH. É a única ocorrência desta locução adverbial no Novo Testamento, indicando a particular gravidade do que ocorria em Corinto: tomavam a ceia antes dos demais.

A expressão *fageîn* é um verbo no infinitivo. Excetuando a tradução feita pela NAA, as demais, incluindo a nossa, são fiéis ao modo do verbo. A NAA, conjugando o verbo na terceira pessoa do presente do indicativo, modifica o sentido grego. Isso não compromete a tradução, apenas aqui indicamos para que se perceba a razão da escolha feita.

Esta insensibilidade, que gera uma prática nada solidária, está presente também em outros dois textos neotestamentários: 2Pd 2,13 e Jd 1,12.

v. 22:

Enquanto o texto grego é formado por trinta palavras, as traduções em língua portuguesa variam de trinta e duas e quarenta e oito.

O termo *oikías* está no plural e deve ser traduzido, portanto, como “casas” conforme traduziram a TEB, a NAA e a NTLH, tradução esta seguida pela Tradução Literal que apresentamos. Por alguma razão que desconhecemos, a BJ e a CNBB optaram por traduzir a expressão utilizando o singular. Como Paulo dirige-se à comunidade, de fato, o plural é mais condizente.

Mais uma vez aparece o termo *ekklesias*, não mais no dativo como no v. 18, mas no genitivo. As cinco versões traduzem-no aqui como “igreja”. Para não nos afastarmos tanto do sentido original e não restringirmos sua carga semântica, utilizamos na Tradução Literal o substantivo “assembleia”, até mesmo por coerência ao que se utilizou no v. 18. Atentemo-nos ao fato de que a BJ, além de fazer a escolha por “igreja”, ainda coloca a palavra traduzida com a inicial maiúscula.

Os verbos *éxete*, *katafroneíte*, *kataisxínete* concordam com o pronome pessoal *imîn* (*imãs*) na segunda pessoa do plural. Deste modo, a concordância feita pelas traduções da BJ, da TEB, da CNBB e pela Literal correspondem melhor ao grego do que a opção da NAA e da NTLH, que utilizam a terceira pessoa do plural. Esta consideração aplica-se a toda esta perícope, tanto ao que já foi abordado quanto ao que seguirá.

Quanto a dois termos já mencionados anteriormente, a saber *katafroneíte* e *kataisxínete*, as opções que aparecem mais vezes são, respectivamente, desprezar e envergonhar, opção que também fizemos na tradução literal. Embora os termos tenham em grego sentidos muito semelhantes, a opção por traduzi-los com a mesma palavra não respeitaria o estilo do texto e a intenção do autor.

A expressão *tois me éxontas* é traduzida pela BJ e pela CNBB como “aqueles que nada têm”; a TEB e a NAA traduzem-na como “os que não têm nada” e “os que nada têm”, respectivamente. Já a NTLH simplifica e empobrece a expressão traduzindo-a como “pobres”, que ocorre, por exemplo, em Lc 4,18 e Tg 2,6 como tradução do grego *ptoxón*. A expressão utilizada por Paulo expressa uma pobreza mais acentuada do que aquela que a própria palavra “pobre” expressa.

v. 23:

Vinte e uma palavras em grego formam este versículo, enquanto nas traduções em português há uma variação entre 23 e 25.

A conjunção *gar* é assim traduzida: na BJ, por “com efeito”; na TEB e na CNBB, por “de fato”; na NAA e na NTLH por “porque”. Em nossa Tradução Literal, optamos por traduzi-la como “pois”, concordando com o que utilizamos para a mesma conjunção nos vv. 18.19.21.22.

O termo *parélabon* é traduzido unanimemente por “recebi”. Já o termo *parédoka* é traduzido na BJ, na TEB e na CNBB por “transmiti”, enquanto na NAA e na NTLH é traduzido, respectivamente, por “entreguei” e “passei”. Em nossa Tradução Literal, optamos pelo verbo transmitir por expressar melhor a ideia de um conteúdo oralmente comunicado.

Além disso, é válido destacar que a expressão *parélabon apo toî kiríon*, literalmente, “recebi do Senhor”, expressa a autoridade do ensinamento que Paulo está transmitindo. É uma expressão que chancela o ensinamento Paulo a respeito da ceia do Senhor.

Já o termo *paredídeto* é traduzido pela expressão “foi entregue” na BJ, na TEB e na CNBB. Já a NAA e a NTLH traduzem-no como “foi traído”. Optamos por “estava sendo traído”, pois contrasta o movimento daquele que o trai com o movimento dele que se entrega. É a única ocorrência deste verbo nos textos paulinos; não ocorre também nos sinóticos: Mc 14,22; Mt 26,26 e Lc 22,19.

O verbo *élaben* é traduzido por “tomou” na BJ, na TEB e na CNBB. Já na NAA e na NTLH por “pegou”. Optamos também por “pegou”, pois, sendo sua raiz *lambánô*, parece ser mais apropriado para transmitir a carga semântica do grego.

Na primeira carta aos Coríntios, Paulo faz duas outras citações que claramente dizem respeito ao relato eucarístico: 10,16, onde através de perguntas retóricas afirma que o cálice é o sangue e que o pão é o corpo de Cristo; 15,3, onde fala que transmite o que ele mesmo recebeu. Na carta aos Gálatas, Paulo diz que o que recebeu não foi de homem algum, mas o recebeu por revelação de Jesus Cristo (1,12).

v. 24:

O versículo, no idioma grego, é formado por dezenove palavras, enquanto nas traduções brasileiras varia de vinte e uma a vinte e nove.

O termo *eikaristésas* aparece em todas as traduções analisadas traduzido como “dar graças”. A BJ, a TEB e a CNBB inserem no texto um advérbio de tempo, que não consta no grego, a saber, respectivamente: depois, após, depois. A NTLH

precisa que Jesus deu graças “a Deus”, algo que está subentendido no texto, e não precisaria ser explicitado. Optamos pela seguinte tradução: “tendo dado graças”.

A CNBB, a NAA e o NTLH inserem, respectivamente, o verbo “entregar”, “dar”, “entregar”. Mesmo que no texto grego não haja a ocorrência do verbo ligado às palavras: *uper umôn*, optamos por inserir o verbo “dar” para tornar mais claro o sentido do texto.

O verbo *éklasen* deixa subentendido que se trata do pão, ainda que não haja nenhum termo que explicita isso. No entanto, todas as traduções aqui consideradas fazem acréscimos para indicar o que Jesus partiu: a BJ, a TEB e a CNBB utilizam o pronome pessoal do caso oblíquo “o”: “partiu-o”; a NAA fez igual escolha em um sutil detalhe diferindo das outras três: “o partiu”. Já a NTLH considerou por deixar bem claro que Jesus “partiu o pão”. Nossa Tradução Literal achou-se por bem conservar o sentido grego, sem acréscimo de pronome ou substantivo, pois, ao ler a perícope, claramente, percebe-se que o que Jesus partiu foi o pão.

O versículo tem nos sinóticos correlatos, como já mencionado no v. 23, e ainda pode ser lido à luz de 1Sm 9,13, bem como dos relatos de multiplicação dos pães, p. ex.: Mt 14,19; 15,36.

v. 25:

Vinte e uma palavras formam este versículo em grego, enquanto as traduções brasileiras variam entre trinta e uma e quarente e quatro.

A expressão *hosaútos* é traduzida: na BJ, na CNBB e na NAA, “do mesmo modo”; na TEB, “fez o mesmo”; na NTLH, “assim também”. Na Tradução Literal, optamos por “semelhantemente”.

A BJ e a TEB traduzem *diatéke*, assim como as demais versões brasileiras, como “aliança”, porém iniciando com letra maiúscula. A NTLH insere no texto como que uma nota explicativa dizendo que a aliança foi feita por “Deus com seu povo”.

A BJ e a CNBB acrescentaram o verbo “tomou” em relação ao cálice, e a NAA e a NTLH adicionaram o verbo “pegou” para expressar o mesmo sentido. Optamos pela primeira opção.

O versículo 25 fala em uma nova aliança, expressão que pode ser melhor compreendida levando-se em conta Êx 24,8 quando Moisés asperge o povo com sangue afirmando que aquele era o sangue da aliança. Além dos sinóticos e de 1Cor 10,16, textos já citados anteriormente, que estão paralelamente ligados a este versículo, há um outro versículo correlacionado a este, na segunda carta aos

Coríntios, em que Paulo afirma que o senhor capacitou os fiéis para serem servos de uma nova aliança (2Cor 3,6) e utiliza a mesma expressão: *kainè diatéke*.

v. 26:

Em grego, o versículo é formado por dezenove palavras, ao passo que as versões brasileiras aqui tomadas variam entre vinte e uma e vinte e quatro.

Excetuando a NAA, que traduz como “proclamar”, as demais versões traduzem o termo grego *kataggéllete* por “anunciar”. Literalmente, a tradução é “proclamar” e foi esta a opção que fizemos na Tradução Literal.

O verbo *éloe*, traduzido como “venha” em todas as traduções aqui utilizadas, não tem nenhum pronome ou substantivo que explicita quem vem. Todas as traduções utilizaram o pronome pessoal do caso reto, “ele”, para explicitar que quem vem é Jesus, com as quais concordamos.

O sentido do que se expressa neste versículo, a respeito do anúncio da solidariedade de Cristo com a humanidade em cada ceia celebrada até que Ele venha, ocorre nesta mesma carta, porém explicitando que se trata da vinda de Jesus (1Cor 4,5). Este mesmo sentido está presente também em Jo 21,22, no entanto, João não utiliza o verbo *élte*, mas *érxomai*.

v. 27:

O v. 27, em grego, é formado por vinte e três palavras, ao passo que as traduções portuguesas variam entre vinte e três e trinta e três palavras.

A conjunção *Oste* é assim traduzida: na BJ, por “Eis porque”; na TEB, na NAA e no NTLH por “Por isso”; na CNBB, por “portanto”. Na Tradução Literal, optamos por “Assim que”.

O adjetivo *énoxos* na BJ é traduzido por “réu”, na NTLH por “pecando” e nas demais por “culpado”, tradução que seguimos na Tradução Literal por ser a que melhor expressa a carga semântica do grego.

O advérbio *anaksíos*, traduzido pela BJ, pela TEB, pela CNBB e pela NAA como “indignamente”, na NTLH, é traduzido pela longa construção “de modo que ofenda a honra do Senhor”, extrapolando ao que seria uma tradução e avançando no território de uma exegese carregada de uma intencionalidade.

O sentido das palavras que compõem este versículo pode ser relacionado com o que o autor da carta aos Hebreus diz a respeito do castigo severo aos que pisam o Filho de Deus, profanando o sangue da aliança (10,29).

v. 28:

Quinze palavras formam este versículo em grego. As traduções em língua portuguesa variam de quinze a dezoito palavras.

A conjunção *de* é suprimida nas traduções da TEB e da CNBB. Na BJ, é traduzida como “por conseguinte”, na NAA por “que” e na NTLH por “portanto”. Optamos por traduzi-la utilizando a conjunção “mas”.

O verbo *dokimazéto* é traduzido, unanimemente, segundo as versões consideradas, incluindo a Tradução Literal, como “examinar”.

O substantivo *ántropos* é traduzido pela, com pequenas nuances, pela expressão: “cada um”, opção não feita pela nossa Tradição Literal, pois não é uma expressão capaz de proporcionar a carga semântica da palavra grega.

O pronome reflexivo *éauton* é traduzido pela BJ, pela TEB, pela CNBB e NAA como “a si mesmo” relativo à tradução “cada um”. Em nossa Tradução Literal, igualmente, optamos por essa tradução relativa à tradução “homem”. Já a NTLH a sua consciência, uma tradução que extrapola o sentido do pronome originário.

As expressões *ek toî ártoi* e *ek toî poteríon* na BJ e na TEB são traduzidas por “deste pão” e “deste cálice”. Nas demais traduções, essas expressões são traduzidas simplesmente por “do pão” e “do cálice”. Optamos na Tradução Literal por “do pão” e “do cálice”, pelo fato de não haver pronomes demonstrativos na versão grega.

Quanto ao sentido de examinar-se, ele ocorre em outros textos tais como 1Cor 11,31; 2Cor 13,5; Gl 6,4. No entanto, a primeira ocorrência difere quanto à pessoa, pois está na primeira pessoa do plural; a segunda ocorrência não utiliza o mesmo verbo, mas sim *peirázete*. Quanto à terceira ocorrência, anteriormente mencionada, o verbo utilizado é o mesmo: *dokimazéto*.

v. 29:

Em grego, este versículo é formado por quatorze palavras, enquanto nas traduções em língua portuguesa há uma variação entre quinze e trinta e duas palavras.

O substantivo *sôma*, segundo a tradução da BJ, aparece com a primeira letra maiúscula: “Corpo”. É algo que não corresponde ao texto grego.

O substantivo *kríma* é traduzido por: “condenação” na BJ, na TEB e na CNBB; “juízo” na NAA; “castigo” na NTLH. Optamos por traduzi-lo como “juízo” por corresponder melhor ao grego.

Mais uma vez aparece o pronome reflexivo *éautô*, não mais no acusativo, mas no dativo. No entanto, a BJ, a TEB e a CNBB que, no versículo anterior, traduziram o

termo por “a si mesmo”, neste versículo o fazem como “a própria”, concordando com o substantivo condenação. No entanto, esta tradução altera o gênero do pronome que é masculino em grego.

Convém ressaltar que este versículo não encontra correspondência em nenhum outro lugar das Sagradas Escrituras. Essas palavras de Paulo são exclusivas à comunidade cristã de Corinto no que se refere ao problema específico da falta de solidariedade entre os fiéis.

v. 30:

Onze palavras gregas formam este versículo. Nas traduções portuguesas, há uma variação entre doze e dezesseis palavras.

A expressão *dià toûto* é traduzida na BJ e na TEB por “Eis porque”. Já nas demais traduções por “É por isso”. Optamos por traduzi-la como “por isso”.

O adjetivo *asoneîs* é traduzido como: “débeis”, na BJ; “doentes”, na TEB e no NTLH; “enfermos”, na CNBB; “fracos”, na NAA. Nossa opção de tradução coincide com esta última.

Já o adjetivo *árrostoi* é traduzido como: “enfermos”, na BJ; “aleijados”, na TEB; “doentes”, na CNBB e na NAA; “fracos”, na NTLH. A opção da Tradução Literal que apresentamos foi traduzi-lo por “doentes”.

O verbo *koimôntai* está na terceira pessoa do plural do presente do indicativo e significa “dormir”, tradução seguida apenas pela NAA e pela Tradução Literal que apresentamos. As outras traduções, além de traduzi-lo utilizando o verbo “morrer”, colocam-no no passado simples do indicativo, como acontece na BJ e na TEB, e até colocando no pretérito perfeito do indicativo: “têm morrido”. Optamos por traduzi-lo como “falecem” por expressar melhor o sentido do grego para o português e por fidelidade ao tempo e modo verbais.

v. 31:

Este é o menor versículo desta perícope, formado por apenas sete palavras gregas. Nas traduções para a língua portuguesa oscila entre seis e doze palavras.

O verbo *diekrínomen*, excetuando a NAA que o traduz como “julgássemos”, é traduzido por “examinássemos”. Optamos pela tradução “discerníssemos”, por ser um verbo que expressa melhor a capacidade de olhar para si não para se condenar ou punir, mas para avaliar-se profunda e verdadeiramente.

Já o verbo *ekrinómeta*, excetuando a CNBB que o traduz com sentido de “punição”, é traduzido com o sentido de julgamento. A tradução da CNBB já dá um

sentido desfavorável ao julgamento e por isso não é a mais adequada. A NTLH acrescenta que é o Senhor quem julga, mas tal sentido está implícito no texto, não sendo necessário explicitá-lo.

A NAA traduz por “julgar” tanto o verbo *diekrínomen* como o *ekrinómeta* não alcançando, assim, a carga semântica que os dois verbos no grego transmitem.

Quanto ao pronome reflexivo *éautois*, a BJ, a TEB e a CNBB retomam ao critério utilizado no v. 28, abandonando assim a escolha feita no v. 29. Nossa Tradução Literal, assim como a NAA, mantém uma coerência na escolha da tradução do termo. A NTLH retoma a tradução “consciência” já utilizada no v. 28 e abandonada no v. 29.

Este versículo, além das correspondências já mencionadas no v. 28, pode ser lido tendo como paralelo 1Jo 1,9, onde se estabelece a relação entre confissão dos pecados e perdão divino.

v. 32:

Doze palavras em grego formam este versículo, enquanto nas traduções em português há uma variação entre treze e dezoito palavras.

Quanto ao termo *krinómenoi*, as traduções seguiram o mesmo critério utilizado para *ekrinómeta*. No entanto, como no grego, o verbo está no particípio presente, a opção da CNBB altera-lhe o sentido ao traduzi-lo como um substantivo, “julgamentos”. Traduzindo-o para o singular no presente do indicativo, a TEB também não alcança a ideia que o grego transmite. A NAA e a NTLH conseguem conservar melhor o grego em suas traduções. A escolha da nossa Tradução Literal procurou conservar o verbo no particípio presente.

O verbo *paideiómeta*, na BJ e na TEB, é traduzido com o sentido de “correção”; na CNBB, no sentido de “educação”; na NAA, como “disciplina”; na NTLH, como “castigo”. Nossa Tradução Literal seguiu a mesma escolha da NAA, não obstante as outras traduções sejam plausíveis, excetuando a da NTLH que fez uma escolha não correspondente ao valor semântico do grego.

O sentido presente neste versículo ocorre, também, duas vezes na carta aos Hebreus: 12,5.7.

v. 33:

O v. 33, em grego, é formado por nove palavras. Nas edições em língua portuguesa, há uma variação entre treze e dezesseis palavras.

A BJ, a CNBB e a NTLH utilizam, respectivamente, as seguintes palavras: Ceia, ceia e Ceia do Senhor. No entanto, no texto grego, aparece apenas o verbo *fageîn*, que significa comer. As traduções da TEB, da NAA e a Literal são fiéis, pois conservam o verbo e seu significado.

Eis aqui um outro versículo que, a exemplo do que consideramos no v. 29, não encontra correspondência alguma nas Sagradas Escrituras.

v. 34:

Por fim, o v. 14, em grego, é formado por dezoito palavras. Em português, varia entre vinte e quatro e vinte e oito palavras.

O verbo *diatáksiomai* é traduzido por: “determinar”, na BJ; “regular”, na TEB; “providenciar”, na CNBB; “ordenar”, na NAA; “resolver”, na NTLH. Em nossa Tradução Literal, fizemos a opção pelo verbo “ordenar”, que seria como que a chave que abre e fecha a perícope.

O termo *sinérxeste* é um verbo no presente do subjuntivo. Desta forma, a tradução da CNBB ao substantivá-lo altera-lhe o sentido: “reuniões”. Como o verbo no grego está na segunda pessoa do plural, as escolhas feitas pela NAA e pela NTLH, colocando-o na terceira pessoa do plural, também parecem não ser adequadas. Assim, nossa tradução assemelha-se à da BJ e da TEB.

2.3 NA MEMÓRIA, OS ECOS E AS RESSONÂNCIAS

Com a proposta de uma Tradução Literal Adaptada a partir do grego, pretendeu-se mostrar a riqueza do texto em sua raiz, a forte carga semântica que cada palavra possui e que as possibilidades hermenêuticas a partir da tradução feita. Comparando a Tradução Literal Adaptada a outras cinco traduções em língua portuguesa, encontramos elementos para tecer algumas reflexões.

Quanto ao sentido do texto, todas as traduções postas em paralelo comparativo chegam a um sentido comum. Nenhuma delas oferece uma tradução que deturpe a semântica original do texto. Ainda que haja leves nuances na BJ, na TEB, na CNBB e na NAA, e alguns acréscimos desnecessários na NTLH, não há um comprometimento da ideia que o texto grego transmite.

Em relação às concordâncias nominais e verbais, a NAA e a NTLH optam pelo pronome e pelo verbo na terceira pessoa do plural. Neste sentido, não traduzem

literalmente o grego que utiliza a segunda pessoa do plural. Tendo como base a Bíblia, parcialmente, traduzida por João Ferreira de Almeida e, após sua morte, em 1691, concluída por seu amigo Jakobus op den Akker, em 1694, não se pode ignorar que, no processo de tradução, a escolha tenha levado em conta a versão inglesa King James, o que explicaria a opção anteriormente mencionada.

Em relação aos substantivos, há em algumas Bíblias variações quanto à tradução, pois algumas Bíblias utilizam o substantivo próprio; outras, o comum. Como vimos, em grego, tais substantivos são comuns. Isto nos permite afirmar que na tradução está presente uma transmissão de uma informação que não advém da raiz do texto, mas da tradição eclesial posterior. A palavra senhor, embora apareça como substantivo comum ao longo de toda a perícopes, é traduzida em todas as versões como substantivo próprio, devido à semântica teológica do termo. A BJ traduz as palavras corpo, aliança e ceia como substantivos próprios expressando, no fundo, o sentido teológico sacramental católico.

Quanto às conjunções, há uma variedade de traduções, mas todas cabíveis por não alterarem o sentido do texto.

Sobre as pontuações, a NAA e a NTLH, em duas ocasiões, como já demonstrado, optaram por ponto e vírgula em lugar de ponto final. Embora não traduzam literalmente o grego, nem por isso comprometem o sentido do texto.

A NTLH, mesmo conseguindo exprimir a ideia geral do texto, empobrece-o demasiadamente por tentar fazê-lo pertencer ao tempo presente em vez de respeitar conservar a riqueza semântica de sua raiz. Em alguns momentos, é mais uma exegese do texto original do que uma tradução dele. Enquanto as variações das outras versões exprimem mais algo que remete à teologia, as variações da NTLH têm ainda uma carga de moralismo eclesial.

A BJ, a TEB e a CNBB parecem convergir mais entre si. Isso também se pode dizer da NAA e da NTLH.

Pela informação a respeito do número de palavras por versículo, pôde-se perceber que, para conseguir expressar o sentido do texto em língua portuguesa, faz-se necessário acrescentar palavras.

Pelo percurso feito neste segundo capítulo, indo à memória mais primitiva do texto e oferecendo uma Tradução Literal Adaptada, comparando-a com outras cinco versões, podemos agora perceber no texto bíblico uma carga semântica subversiva e transformadora. Assim como o que estava em jogo na comunidade cristã de Corinto

não era apenas uma questão religiosa, mas também socioeconômica e cultural, no fundo ecológica, igualmente no mundo, as questões delicadas, que geram as piores memórias, são destas mesmas naturezas. A questão fundamental da perícopes era o excesso de alguns e a escassez para outros, um claro desequilíbrio relacional. De fato, este desequilíbrio fortemente presente no mundo onde uns poucos têm muito e muitos não têm quase nada, acaba fomentando uma cultura de degradação social e ecológica, pois a Casa Comum vem perdendo sua capacidade de se renovar diante do apetite voraz dos seres humanos nesta cultura.

No capítulo seguinte, vamos continuar a análise recorrendo às fontes bibliográficas que abordaram essa perícopes, buscando aprofundar seu sentido e extrairmos dela uma exegese que seja memória de esperança para as memórias desesperançadas e desesperançosas.

3 COMEI E BEBEI: SEM SOLIDARIEDADE, NÃO HÁ COMUNHÃO

Tendo, no segundo capítulo, oferecido uma Tradução Literal Adaptada da perícope e, em seguida, procurado compará-la com outras traduções em língua portuguesa, para oferecer um carga semântica mais próxima à da língua original do texto, neste terceiro capítulo, serão apresentadas as reflexões de alguns comentaristas sobre este recorte do texto paulino (3.1), para assim compreender melhor o sentido do que estava passando-se na comunidade cristã de Corinto (3.2) e perceber que a solidariedade é o elemento sem o qual a Eucaristia não acontece, sacramental e existencialmente (3.3).

3.1 ELES E ELAS COMERAM E BEBERAM

Antes de apresentar os pontos-de-vista de alguns comentaristas, faz-se necessário expor, ainda que brevemente, o contexto histórico da cidade de Corinto. Tratava-se não da antiga Corinto destruída pelo general romano Lúcio Múmio, em 146 a.C., mas daquela reconstruída por Júlio César em 44 a.C.. Ela possuía uma localização privilegiada, ligando Ocidente e Oriente, o que explica o forte movimento comercial existente, bem como a presença de variados povos e culturas:

por volta do início do século I d.C., Corinto tinha uma pujante comunidade judaica [...] Outros grupos religiosos estão bem representados. Templos dedicados ao culto do imperador, às várias deidades gregas e aos deuses egípcios destacam a diversidade religiosa e a complexidade étnica da cidade que Paulo iria tornar um dos centros mais importantes do protocristianismo (O'CONNOR, 2011, p.454).

A comunidade cristã de Corinto é a que melhor se pode conhecer pelos dados disponíveis. Nomes de seus membros são mencionados em At 18, 1Cor 16 e Rm 16, inclusive muitos deles com detalhes que podem ser analisados de alguma forma. Por certo, havia judeus que a compunham, mas a maioria era advinda do paganismo. Havia membros de distintas camadas sociais (O'CONNOR, 2011, p. 453-454).

Quanto à data e local em que foi escrita a primeira carta aos Coríntios, Paulo mesmo menciona que a escreveu em Éfeso durante a estação primaveril (cf. 1Cor 16,8). Quanto ao ano: “as datas sugeridas variam de 52 a 57 d.C., e a maioria opta por uma data próximo do meio desse período de tempo. Quando se levam em conta

todas as relações complexas de Paulo com os coríntios, a data mais provável é a primavera de 54 d.C. (O'CONNOR, 2011, p. 455).

Em ordem cronológica de publicação, serão apresentados comentários sobre a perícopes em questão, exceto o comentário de São João Crisóstomo que, por tratar-se de um texto patrístico, será o primeiro aqui considerado.

São João Crisóstomo, no século IV, escreveu valiosas homilias a respeito das duas cartas de São Paulo aos Coríntios, nas quais analisa, versículo a versículo, o conteúdo delas. Aqui, serão abordadas a “vigésima sétima homilia” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 377-391) e a “vigésima oitava homilia” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 391-402), que tratam especificamente de 1Cor 11,17-34.

Iniciando a vigésima sétima homilia, sobre o v. 17, ele afirma que o contexto é o da refeição comum que remete à tradição das primeiras comunidades. No entanto, em Corinto, acontecia algo que quebrava o sentido desta refeição: havia pobres e ricos, e estes não colocavam tudo em comum. O autor entende que essas refeições aconteciam ao final da reunião, após a celebração dos mistérios. Aqueles que tinham condições traziam alimento para ser partilhado com todos, inclusive com aqueles que não tinham nada para trazer. Todos comiam juntos esse banquete da partilha. Pondera o autor patrístico que esse costume, posteriormente, foi abolido devido às divisões que se constituíam. Sobre este costume do banquete resultante da partilha, dando espaço às divisões, ele afirma que:

Uma vez que se rompera o costume, costume belo e utilíssimo – base da caridade, consolo da pobreza, sábia utilização das riquezas, máxima ocasião de sabedoria, escola de humildade – e com isto tantos bens se perdiam, emprega com razão essas palavras: ‘Dito isto, não posso louvar-vos (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 378).

João Crisóstomo (2010) diz que nem mesmo quando os orientou a respeito das carnes sacrificadas aos ídolos Paulo foi tão duro quanto nesta fala a respeito da falta de solidariedade à mesa. Segundo a interpretação dele ao texto paulino, as reuniões dos cristãos de Corinto não os levam ao amadurecimento, à progressão.

No v. 18, segundo o autor, o problema é que tomam a ceia à parte, excluindo os pobres e para denunciar isto utiliza uma expressão forte: “divisão”, pois se tratava justamente disso. Paulo não diz que acredita integralmente, para evitar que os coríntios questionassem a informação e fossem insolentes; nem diz que não crê, para que sua correção não pareça ser inútil.

No v. 19 pontua que cisões não tem a ver com dogmas, mas com divisões entre eles. Ele faz uma associação entre este versículo e um versículo do Evangelho segundo Mateus: “é necessário que haja escândalos.” (Mt 18,7). Não são afirmações fatalistas que eliminam o livre-arbítrio, mas algo inevitável devido ao próprio jeito de ser do humano: “Não acontece porque ele predisse, mas predisse porque sem dúvida haveria de acontecer.” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 379). Os que são comprovados, para o pai da Igreja, são os pobres e os que ainda não se deixaram corromper por aquele costume.

A respeito do v. 20, João Crisóstomo diz que o sentido da reunião e da refeição deveria ser caridade e amor fraterno. Ele define como “assustador” a forma com que Paulo afirma que o que os coríntios estão a fazer não é a Ceia do Senhor. Em outras palavras, ele argumenta que se a diferença entre Jesus e os discípulos é infinitamente maior do que a que existia entre ricos e pobres e mesmo assim Jesus sentou-se à mesa com todos, por que os ricos não estão a fazê-lo?

No v. 21, Paulo explica por que não é “comer a Ceia do Senhor”. Para João Crisóstomo (2010), falta-lhes decoro, a Ceia do Senhor é privatizada, torna-se excludente, refeição de um grupo seletivo. O que pertence ao Senhor é de todos. A pressa que particulariza e privatiza tem como consequência: a indigência, dos que passam fome; e o excesso dos que após comer tudo, se embriagam. Falta de decoro, embriaguez de uns e fome de outros, isoladamente, já são questões sérias, mas simultaneamente tornam-se muito graves e era assim que acontecia na comunidade cristã de Corinto. João Crisóstomo chama de “absurdo” o que se passava (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 383).

Dito isso, passa ao v. 22 e diz que a reprimenda se torna mais severa quando correlaciona injustiça aos pobres e ofensa à Igreja. Quanto ao sentido da Igreja, João Crisóstomo tem uma definição simples e densa: “A Igreja, de fato, não foi construída para nos dividirmos quando nos reunimos, mas a fim de nos unirmos quando dividimos.” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 384).

A respeito dos vv. 23-24, a parte do relato institucional sobre o pão, o autor interpreta da seguinte forma: o Senhor permitiu que todos participassem de sua Ceia, e a comunidade fica excluindo os pobres? Para ele, Paulo traz o elemento da noite e da entrega para tocar os corações, pois não tem como fazer memória daquela noite, da tristeza do Senhor, da reunião à mesa com os seus, da forma com que foi traído, e não refletir a respeito do que estava se tornando aquela ceia de Corinto, algo bem

distinto da Ceia do Senhor (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 385). Quanto à expressão de que o apóstolo mesmo recebeu do Senhor, não vê uma transmissão direta, mas uma transmissão por participação eclesial. Mostrando que Jesus dá o seu corpo em cada Eucaristia, questiona aqueles que não são capazes de dar nem o pão comum.

Sobre o v. 25, continuidade do relato institucional, agora sobre o cálice, João Crisóstomo explica o sentido de cálice e aliança no Antigo Testamento:

Cálices no Antigo Testamento eram as libações e o sangue de animais; depois de sacrificarem, recolhiam o sangue em cálices e frascos, e assim faziam as libações. Uma vez que trocou o sangue de animais pelo seu próprio, a fim de que ninguém se perturbasse ao ouvir isso, rememorou aquele antigo sacrifício. Em seguida, referindo-se àquela Ceia, o Apóstolo uniu a presente àquela que então se realizou de sorte que eles se sentissem, de certo modo, reclinados no mesmo estrado, e recebendo do próprio Cristo esta vítima (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 287).

Concluindo o relato institucional, no v. 26, percebe-se a revelação do que Cristo pediu que fosse feito em sua memória. No caso específico da comunidade cristã de Corinto, ao meditar o que Jesus Cristo sofreu por cada um, crescerá o amor à sabedoria. Mostra que esta celebração deve permanecer até a parusia.

Com brilhantismo interpretativo, João Crisóstomo (2010) tece a seguinte reflexão sobre o v. 27: o sangue não é pra ser derramado, mas bebido. Derramá-lo é fazer o mesmo que fizeram aqueles que o traspassaram. Participar indignamente, então, tem a ver com não tirar proveito algum da entrega do Senhor. Comer sem partilhar com os pobres é participar indignamente da Ceia do Senhor (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 387-388). Aqui conclui-se a vigésima sétima homilia, cujo final é extenso com uma reflexão espiritual profunda feita pelo autor, mas, por compromisso com a objetividade, optou-se por não contemplar esta parte final.

A vigésima oitava homilia inicia-se com o v. 28 sobre a importância de um autoexame antes de comer do pão e beber do cálice. Dá, pois, uma explicação bem piedosa ao dizer que não pode participar dos mistérios sem uma consciência pura. A pureza da consciência, diz, Crisóstomo, não era uma ordem de Paulo, mas um critério que ele mesmo recebeu. “Não manda que se examine o próximo, mas cada qual a si mesmo, estabelecendo um tribunal que não é público, um julgamento sem testemunhas” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 392).

Discorre sobre o v. 29, que trata da indignidade para participar da Ceia do Senhor por não discernir o Corpo. Aqui sua interpretação é puramente sacramental,

não faz uma leitura mais ético-elesial. Sobre quem não discerne o Corpo, Crisóstomo diz: “não examinam, não pensam, conforme deviam, a grandeza das oferendas e a excelência do dom. Pois, se indagares com diligência quem ali está, quem é ele, a quem se dá, não necessitas de outra explicação, mas basta para seres vigilante.” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 393).

Do v. 30, que menciona a existência de pessoas débeis e enfermas, inclusive ocorrência de muitos óbitos, a explicação do autor é, simplesmente, de que isso acontece como consequência do pecado, não todas as situações, mas muitas delas (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 393).

No v. 31, que volta a tratar do exame de si mesmo, João Crisóstomo (2010) diz que isso tem a ver com reconhecer os próprios erros, autocondenação e reprovação das próprias obras más, leva e evitar suplícios presentes e futuros. Condenar-se a si mesmo, segundo Crisóstomo, agrada a Deus de duas formas: pelo reconhecimento do pecado e por precaver-se de pecar novamente. Menciona que o caminho para o não julgamento divino é tão simples e mesmo que muitos não o percorram, Deus não quer punir.

Como então justificar as “punições”? No v. 32, o padre da Igreja interpreta o enunciado paulino de que por julgamentos são correções do Senhor. O Senhor não tortura, castiga, simplesmente, corrige, “porque trata mais de admoestação do que de condenação, de medicina do que de tormento, de correção do que de castigo. Não somente isso, mas pela ameaça de pena maior torna leve a atual, dizendo: para que não sejamos condenados com o mundo.” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 394).

Do penúltimo versículo, o 33, cujo conteúdo é uma orientação prática e clara de Paulo aos cristãos de Corinto, é uma orientação em favor dos pobres, os quais defendeu longamente. Quem não espera pelos pobres torna-se indigno da comunhão. Aqui parece completar aquela ausência de uma indignidade que extrapolasse o sentido puramente sacramental e abrangesse a dimensão elesial (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 395).

No v. 34 percebe-se um conselho paulino aos que não conseguem esperar pelos pobres e a existência de outros assuntos que não serão tratados no momento. Segundo João Crisóstomo, ao retirar e enviar para casa os que não conseguem esperar, Paulo ridiculariza aqueles que são “escravos do ventre”, (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 395). Além de ser ridículo, não conseguir esperar e ter que ir pra casa comer, acrescenta que se assim não for, incorrerão em condenação.

Quanto aos outros assuntos, Crisóstomo entende que não seria possível tratar tudo através de uma carta (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 396).

Segundo Kugelman (1969), os cristãos de Corinto celebravam a Eucaristia tal como era celebrada nas igrejas da Palestina, no cenário de uma refeição fraterna. O problema da comunidade de Corinto é a falta de caridade e de boas maneiras à mesa. Havia um grupo que, segundo o autor, “trazia muita comida e bebida para a reunião, mas recusava-se a compartilhá-las com os demais grupos” (KUGELMAN, 1969, p. 270).

Diante desta falta de caridade nos momentos de reunião para a refeição comum, Paulo apresenta o relato da instituição da Ceia do Senhor. Segundo o autor, o relato paulino é o mais importante sobre a instituição da Eucaristia, pois fora escrito oito anos antes do Evangelho segundo Marcos e representa, possivelmente, a forma utilizada na liturgia de antioquena.

Ainda, segundo Kugelman (1969), os critérios para a participação digna na Ceia do Senhor são: fé e amor fraterno. Quanto às debilidades, enfermidades e mortes, o autor as interpreta como “castigo pela participação indigna na Ceia do Senhor” (KUGELMAN, 1969, p. 271). Quanto aos vv. 33-34, o autor deixa duas perguntas sem resposta: Paulo apenas corrige o abuso da falta de caridade na celebração da Ceia do Senhor? Ou ele abole a refeição que antecedia à Eucaristia?

A análise por Walter (1973) subdivide a perícopes em cinco partes: “abusos que tinham surgido” (11,17-22); “a instituição da santa ceia como fonte e norma para as celebrações da comunidade” (11,23-25); “as consequências morais a tirar” (11,26-29); “as consequências da falta de respeito” (11,30-32); “a orientação prática mais oportuna” (11,33-34).

Na primeira subdivisão feita pelo autor (11,17-22), há um destaque à palavra “reunião”, que aparece várias vezes nesta perícopes (vv. 17.18.20.33.34). Embora o assunto do trecho anterior, sobre a questão do traje feminino, estivesse relacionado às reuniões para o culto divino, este verbete não aparece. Afirma ainda que é a mais antiga designação para o que hoje se estabeleceu como culto divino. Segundo o autor, evidencia-se neste início da perícopes o fracasso da comunidade em viver um ponto relevante: o “fraternismo” (WALTER, 1973, p. 197).

Diante dessas reuniões, nada fraternas, Paulo nega que elas tenham o caráter de “ceia do Senhor”. Walter (1973) destaca que este é o nome mais antigo dado ao rito que mais tarde será chamado eucaristia. O autor defende o ponto de vista de que

eram dois momentos interligados: o ato eucarístico e a ceia de confraternização: “o nome se refere à ceia toda, constante de duas partes bem definidas: o ato eucarístico e a ceia de confraternização. Mas também a ceia de confraternização constituía, a seu modo, ceia do Senhor, pois estava impregnada da presença dele.” (WALTER, 1973, p.197). Aqui reside o problema detectado por Paulo: as reuniões não estavam impregnadas da presença de Jesus, pois a comunidade estava dividida. O autor identifica esta divisão causada pelos mesmos grupos dos quais Paulo chamou a atenção no início da carta.

Ao fato de Paulo dizer que é preciso que haja divisões, Walter (1973) argumenta que o autor, conhecendo as Escrituras, sabe que a perseverança dos justos deve ser provada. Por isso, segundo o autor, Paulo não perde a serenidade diante de tão delicado problema da comunidade. Para o autor, o v. 21 oferece uma visão do que se deve entender por ceia do Senhor:

Prevista para ser uma ceia fraternal de certa solenidade, celebrada à noite, como era costume na Antiguidade, cada qual contribuía com a sua parte, de acordo com o seu estado social, e na medida de suas posses, mas de forma que todos repartissem tudo com todos. Como numa refeição regular, cada um podia comer até ficar sociado, mas o significado do ato não deveria parar nisso. Seria antes a *expressão da comunhão fraternal de todos em Cristo*, impregnada de sua presença mística (WALTER, 1973, p. 198).

Continua discorrendo o autor, sobre a ceia do Senhor, que aquilo que se praticava em Corinto não se configurava como tal, era uma “caricatura do fraternismo”. Argumenta que os ricos podiam chegar mais cedo, enquanto os demais, empregados e escravos, tendo longas jornadas de trabalho, não conseguiam adiantar-se para a reunião. Segue dizendo que os ricos, que chegavam mais cedo, traziam os melhores alimentos para a partilha e já iam fartando-se das boas coisas que traziam. Aos pobres, que chegavam depois, a necessidade de ver se havia ainda lugar para eles e partilhavam entre si o pouco que conseguiam trazer. Paulo, diante desta cena que o autor leva os leitores a imaginarem, é incisivo ao dizer que os ricos agindo assim envergonham os pobres e desprezam a igreja, pois se afeta aos membros da igreja, afetam a igreja toda.

Na segunda subdivisão feita por Walter (11, 23-25), após ter refletido sobre o que ele chama “severíssima repreensão contra as ceias dos coríntios”, vai discorrer sobre o sentido e o espírito com que a ceia deve ser celebrada, para isso, nada melhor que apresentar a ceia tal como foi instituída. Segundo Walter, o texto da instituição

“era conhecido dos coríntios e recitado em cada celebração” (WALTER, 1973, p. 200). Está tudo aí, nas palavras de Jesus e nos gestos que elas significam, o sentido da ceia.

Embora seja a fórmula mais antiga conservada, diz Walter, não foi formulada por Paulo. O autor argumenta que nem o relato paulino nem o relato presente em cada evangelho não são fruto de um testemunho presencial ou oitiva, mas da transmissão de uma tradição. Constata Walter que o relato paulino se parece mais com a versão de Lucas, do que com Marcos e Mateus: “O exame minucioso de cada palavra em particular mostrará que esse texto não provém mesmo de Paulo, comprovando-se assim o seu recurso à tradição” (WALTER, 1973, p. 200). Ao que se poderia argumentar, através da expressão “recebi do Senhor”, Walter diz que a pesquisa recente concorda que Paulo recebeu este relato dentro de um processo de transmissão da tradição, mas testifica que esta tradição tem origem em Jesus mesmo. Considera que a manutenção da informação de que a entrega de Jesus aconteceu em uma noite sugere um sentido simbólico:

A mesma noite terrível que pôs à mostra tanta fraqueza e maldade humana, deu origem a última gesta divina que levou de vencida todas as trevas da humanidade. Por sobre todas as noites trevosas que há de desabar sobre os discípulos, já reluz o mistério da vitória fina (WALTER, 1973, p. 201).

Walter (1973) apresenta possibilidade para a tradução de “foi entregue”: “em que padeceu”, “em que foi traído”, sendo a última a mais literal, pois nela estaria uma alusão ao destino do servo de Deus, segundo o profeta Isaías. Este elemento da traição teria evocado no relato para contrastar com o proceder dos coríntios em suas reuniões. Sobre o relato de tomar o pão, dar graças e partir, Walter remete-o ao “cerimonial veterotestamentário”, baseado na bênção à mesa, no partir e distribuir o pão. Entende que neste relato há uma indireta aos coríntios que não estão repartindo os mantimentos com todos.

O que vem a seguir “isto é meu corpo que se dá por vós”, conforme relata Walter (1973), são palavras próprias de Jesus. Pode causar estranheza que o “fazei isto em memória de mim” apareça após o dar graças, partir e dar o pão, Walter dirime a nuvem da incompreensão a esse respeito, argumentando que o tomar o pão e o tomar o vinho não se sucediam imediatamente um ao outro, pois entre eles encaixava-se a ceia principal. Para vincular essas duas ações, havia a repetição da expressão:

“fazei isto em memória de mim”. Com o passar do tempo, quando esses dois atos aconteciam seguidamente, sem qualquer outra inserção, não era mais necessária esta repetição.

O autor menciona, ainda, que o termo “memória” é mais do que uma mera lembrança subjetiva, ou seja, é “um ato objetivo, uma celebração que torna presente uma obra salvífica já realizada, e novamente acessível a salvação. Um ato que mais tarde e designava com o termo sacramento: um ato sensível e simbólico, efetuando aquilo que representa.” (WALTER, 1973, p. 203). Quanto à expressão sobre o cálice, Walter faz a relação mais evidente entre o cálice da nova aliança e a aliança do Sinai (cf. Êx 24), uma aliança nova como já anunciada pelos profetas (cf. Jr 31,31).

Por fim, quanto a essa parte da perícope, Walter vê, na expressão “todas as vezes que o beberdes”, algo que não está presente no rito com o pão. Não explica, porém, a razão desta não correspondência, mas mostra que a liturgia romana substituiu o verbo “beber” pelo verbo “fazer” para se estender a todo o rito, não apenas à parte do tomar o cálice.

Passando à análise da terceira parte (11,26-29), segundo a divisão feita por Walter, há uma consideração sobre a expressão “anunciar”. A comunidade que se reúne para a ceia do Senhor, no ato de celebrar, anuncia, “o Senhor opera nela a salvação que lhe é inerente e lhe aplica o fruto salvífico de sua morte” (WALTER, 1973, p. 205). Quando Paulo refere-se ao “até que ele venha”, Walter entende que da mesma forma com que o autor da carta reforçou os gestos e as palavras relacionados ao sacrifício daquela noite em que foi entregue, ao mesmo tempo destaca a expectativa na segunda vinda do Senhor. A celebração da ceia do Senhor está entre estes dois polos: a morte, sacrifício único e irrepetível e a manifestação de sua glória (WALTER, 1973, p. 205). A partir de agora, Paulo chegou ao ponto de poder orientar e corrigir os desvirtuamentos da comunidade, uma vez que apontou o que lhe chegou, evocou a instituição da ceia por Jesus, pode enfim orientar os coríntios.

No que Paulo define o comportamento dos coríntios como “indigno”, Walter entende este termo simplesmente como sinônimo de “inconveniente”, um modo de participar da ceia que não convém. Esta inconveniência gera culpa e para evitar tal proceder a pessoa deverá examinar sua conduta à mesa. Não se pode dar à expressão “indignamente”, segundo o autor, um sentido que se tornou comum em meios católicos com o passar do tempo: em estado de pecado mortal. O sentido dado pelo apóstolo seria o seguinte: “é indigno de receber a comunhão quem não se

estremece, até às vísceras, sob o impacto de que o Senhor se entregou à morte por mim, por nós, e renova, no momento, essa sua entrega” (WALTER, 1973, p. 208). O termo “corpo”, no v. 29, é considerado como corpo eucarístico de Cristo pelo autor, mas não exclui a possibilidade de ser também a Igreja, corpo de Cristo. Os coríntios, então, não vinham identificando-o nos pobres e humildes.

A respeito do que Walter definiu, esquematicamente, como quarta parte (11,30-32), ele percebe que Paulo correlaciona o modo indigno de participar da ceia com os fatos “físico-orgânicos” que evidencia. No entanto, Walter não interpreta que os “doentes”, “débeis”, inclusive “mortos” são aqueles que participaram indignamente da ceia do Senhor e receberam um “castigo exemplar de Deus” (WALTER, 1973, p. 209). Paulo volta a insistir no “autoexame”: “se nos julgássemos a nós mesmos”, que seria a atitude necessária para evitar tais situações elencadas, no entanto, Walter não diz que apenas cada um deve se examinar, mas a comunidade toda deve fazer esse discernimento.

Por fim, na quinta parte (11,33-34), Walter interpreta que Paulo encerra rapidamente suas considerações tão necessárias para chamar atenção à conduta equivocada dos coríntios à mesa e indicar como deve ser a atitude à luz da ceia que o Senhor teve com o seus. A esta altura, Paulo pode dizer o que Walter considera como o mais importante: “esperai uns pelos outros”. É duro e direto ao dizer que se não puderem esperar, que comam e bebam em casa mesmo. “A ceia do Senhor só tem sentido, se feita numa reunião verdadeira [...] não é possível, se uns não esperam pelos outros. Esta, a dimensão da ceia do Senhor, mas que eles desconsideraram de modo tão cabal e embaraçoso” (WALTER, 1973, p. 2011). O autor termina sua análise da perícopes tecendo reflexões sobre o percurso histórico do desenvolvimento da ceia até o tempo pós-Concílio Vaticano II, aspectos que não estão tão ligados à análise exegética e, portanto, não serão consideradas aqui.

Cipriani (1974) chama atenção ao fato de que depois de louvar a comunidade (11,2), Paulo a repreende (v. 17) por um equívoco na forma de vivenciar a refeição comum, mais tarde chamada ágape, que antecedia a celebração eucarística. O autor apresenta duas possibilidades para a origem desta ceia comum: relação ao *qiddush*, que os judeus tinham na sexta-feira à tarde ou para socorrer os pobres da comunidade (cf. At 6,1ss).

Segundo Cipriani (1974), os padres gregos pensam que este banquete acontece depois da Eucaristia, talvez devido à prática do jejum eucarístico; e os

padres latinos que o banquete precedia a Eucaristia. Mas o autor argumenta que o ágape teve seu início no século II e que a refeição a qual Paulo refere-se e discorda da forma com que vinha acontecendo era um costume da comunidade local. Ele destaca, ainda, que a maioria dos exegetas e historiadores não católicos defendem que o ágape achava-se unido à Eucaristia e foi extinguindo-se pelos inconvenientes que causava.

Apresentadas essas opiniões para clarear a questão, o autor diz que pelo enunciado da carta de Paulo há poucas informações para se tirar uma conclusão precisa acerca das assembleias de Corinto e que seria difícil estender uma mesma prática celebrativa a todas as comunidades daquela época. Fato é que a refeição que precedia a Eucaristia em Corinto era incoerente em relação ao que a Eucaristia significa, pois havia divisões (v. 18) e os pobres eram desprezados (v. 22), ou seja, era uma ceia que se opunha ao sentido da Ceia (v. 21). “A Eucaristia é essencialmente uma refeição comunitária e não uma ceia egoística e particular, como o ágape dos coríntios. Se é para ser assim, então é melhor que um coma na própria casa.” (CIPRIANI, 1974, p. 301).

Não aprovando o proceder dos cristãos de Corinto, Paulo recorda-lhes o evento da instituição da Eucaristia. Para Cipriani, o apóstolo utiliza um relato bem conhecido entre os fiéis, recebido diretamente do Senhor. Faz aqui algumas considerações muito relevantes: há a possibilidade de se entender que ele recebeu esta fórmula diretamente do Senhor naquela curta visão de Damasco; há ainda a possibilidade de se entender que ele teve uma outra experiência com Jesus Cristo que não foi conservada textualmente; no entanto, a hipótese mais plausível é a de que tenha recebido esta fórmula pelo próprio contato com as comunidades que celebravam a Eucaristia, não deixa de ser um relato que remonta o Senhor, porém não recebido diretamente, mas através de transmissão oral:

parte essencial da liturgia mais antiga (At 2,42), haveria de causar surpresa o fato de Paulo, que logo entraria em contato com a comunidade de Damasco (At 9,19ss), depois com Pedro (Gl 1,18), não tivesse sido informado sobre esse rito tão fundamental. Ademais, quando fala em revelações, Paulo utiliza outra terminologia (CIPRIANI, 1974, p. 302).

Cipriani (1974) tece uma reflexão a respeito das diversas narrativas da instituição da Eucaristia. Mostra que a versão de Mateus (Mt 26,26-29) é praticamente igual à de Marcos (Mc 14,22-25), pois todos concordam que esta seja oriunda de uma

tradição independente mais antiga do que aquela. Quanto à independência, pode-se dizer o mesmo da versão paulina, no entanto a de Marcos segue considerada anterior e mais próxima ao aramaico. A versão de Lucas, argumenta Cipriani (1974), pode ser considerada uma tradição independente, ainda que alguns digam que esta tradição valeu-se da fonte marcana e paulina. Ainda, segundo ele, entre os estudiosos católicos há quase que uma unanimidade em dizer que a liturgia eucarística da Igreja apostólica seja a grande fonte das duas tradições. Segundo o contexto literário, os estudiosos dizem que essas tradições são oriundas da ceia eucarística celebrada nas comunidades de Jerusalém (Mc) e de Antioquia (Lc e Paulo). São textos simples que não pretendem dar detalhes de tudo, mas transmitem o essencial do que Jesus ordenou: “Não pretendem referir-nos a tudo o que aconteceu na última Ceia, mas antes como ela era renovada, a exemplo de Jesus e em obediência à sua ordem: não deformam, mas simplificam” (CIPRIANI, 1974, p. 303).

Voltando a discorrer exclusivamente sobre a perícopa paulina, Cipriani (1974) diz que a expressão sobre a entrega de Jesus naquela noite não se refere apenas à traição de Judas, mas o Pai o dá à morte. Fundamenta sua opinião em outras duas ocorrências do verbo *paradídeto* (Rm 4,25; 8,32). Menciona ainda outras ocorrências neste mesmo sentido (Is 53; Mc 9,31; 10,33; 14,41).

Tomar, dar graças e partir é o tríptico eucarístico que, como Cipriani (1974) mesmo diz, aparece também nos relatos de multiplicação dos pães (Mc 6, 41; 8,6). Quanto aos enunciados “isto é meu corpo” e “este cálice é a Nova Aliança em meu sangue”, Cipriani vê neles “sem dúvida uma misteriosa, mas real transformação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo” (CIPRIANI, 1974, p. 304).

Quanto ao jeito de celebrar o banquete eucarístico, Cipriani diz que entre os protestantes houve quem pensasse que eram duas formas: a de Jerusalém, festivo celebrando a ressurreição, em preparação para a parusia; a de Antioquia e demais comunidade de origem gentia, onde era uma celebração fúnebre da morte do Senhor, pensando-se no sacrifício de seu corpo, ao que Cipriani afirma o seguinte, dissipando esta duplicidade:

Exegeticamente, não há motivos para tal duplicidade: no querigma apostólico a Cruz e a Ressurreição se acham intimamente ligadas; o passado e o futuro de Cristo estão unidos num único presente, pleno de sua riqueza. Jesus ressuscitado vive uma vida nova, onde seu passado está presente (Rm 6,9; Hb 13,8) e o seu presente está prenhe de futuro, isto é, da era escatológica por ele inaugurada: presente escatológico – convergência de passado e

futuro – realizado na pessoa de Cristo, mas partilhado, de alguma forma, também pelos fiéis a ele unidos. Os fiéis se encontram num estado paradoxal, quase violento: estão mortos e devem ainda morrer, estão ressuscitados e devem ainda ressurgir (Cl 2,20;3,5) (CIPRIANI, 1974, p. 304).

Ainda sobre a Eucaristia, esse autor diz que não é mero simbolismo do corpo e do sangue, pois trata-se de um realismo eucarístico. Segundo ele, Paulo deixa evidente este marcante realismo do corpo e do sangue de Cristo, na Eucaristia, com a advertência do v. 27: comer e beber indignamente faz com que a pessoa se torne ré de condenação, “cometerá um pecado contra o corpo e o sangue do Senhor” (CIPRIANI, 1974, p. 305). Argumenta que as ocorrências de enfermidade, debilidade e morte na comunidade foram ocasionadas por não saberem discernir o Corpo de um pão e de um vinho comuns.

Segundo Barbaglio (1989), Paulo faz uma clara censura à comunidade cristã de Corinto a respeito das reuniões para celebrar a Ceia do Senhor (v. 17). Disso soubera através de informações fornecidas por outrem (v. 18). Nas reuniões, acentuava-se o problema das cisões e divisões (vv. 18-19). A questão é muito séria, pois compromete o rito celebrativo que proporcionava uma coesão à comunidade. A Ceia do Senhor deveria ser a expressão máxima do essencial da fé e estava distanciando-se muito do seu real e mais profundo sentido.

Para Barbaglio (1989), o grupo que se sentava à mesa para fazer da ceia comum a própria ceia (v. 21) era o grupo dos que tinham mais posses. Os que nada tinham eram excluídos (v. 22). Ao fato de no v. 33 Paulo orientar que “esperem uns pelos outros” dá a entender que os pobres chegavam mais tarde, presumidamente, por questão de trabalho. Os ricos, que tinham mais condições de trazer algo melhor para a partilha, chegavam antes e comiam sozinhos. Comiam e chegavam ao excesso da embriaguez (v. 21b). O autor esclarece como era celebrada a eucaristia: “Por uma questão de clareza, deve-se precisar que a eucaristia se celebrava no interior de uma ceia comum, que reunia os fiéis de modo fraterno. Mas tarde será chamada de ágape, justamente porque exprimia o amor mútuo dos cristãos” (BARBAGLIO, 1989, p. 310).

Esse autor destaca ainda que o texto permite que se perceba que a eucaristia acontecia após a refeição comum e que esta refeição comum deveria exprimir a solidariedade: “deveria exprimir a solidariedade concreta dos cristãos mais favorecidos em relação àqueles que nada possuíam, participando todos – quem trouxera as provisões e quem nada trouxera – da mesa” (BARBAGLIO, 1989, p. 310).

O que acontecia, porém, era exatamente o contrário: os pobres eram excluídos e a refeição perdia o sentido comunitário e a memória da Ceia do Senhor que a sucedia perdia o seu sentido mais puro e sublime. Segundo ele, em Corinto houve uma desvinculação da refeição comum e da eucaristia, perdeu-se o sentido de fraternidade eclesial e houve uma privatização da refeição comum. Bargaglio correlaciona essa deturpação do sentido da refeição comum e da Ceia do Senhor com os rituais místicos, que operavam mais na dimensão mágica, sem implicações éticas. A interpretação do autor é a seguinte:

a práxis eucarística vigente em Corinto não devia ser casual, mas expressão lógica de uma concepção sacramentalista. Paulo censura não uma negação racionalista da presença do Cristo na eucaristia, nem a redução desta a mera refeição, mas o sacramentalismo maximalista que absolutizava a Ceia do Senhor, desligando-a de qualquer contextualização eclesial e agápica, e transformando-a em 'remédio de imortalidade' (BARBAGLIO, 1989, p. 310).

Barbaglio atenta-se ao fato de que o verbo “reunir” ocorre algumas vezes na perípope (vv. 17.18.20.33.34), sinal de que o conteúdo central gira em torno da problemática das reuniões. Ele afirma que: “a Igreja celebra a sua profunda verdade de comunhão fraterna e solidária de todos os fiéis. Suas reuniões constituem o sinal da convergência dos fiéis no amor” (BARBAGLIO, 1989, p. 311). As reuniões são marcadas pela convivência, mas não se reduzem, simplesmente, em estar junto em torno da mesma mesa. É celebração da entrega de Jesus à morte (v. 23) e os discípulos realizam-na como memória (vv. 24-25), gerando uma convivência entre os que se reúnem. A solidariedade de Jesus em sua entrega promove a solidariedade entre aqueles que a celebram.

Barbaglio apresenta a divisão da perícope da seguinte maneira: “denúncia das divisões” (vv. 17-22); “lembrança da tradição da Ceia do Senhor” (vv.23-26); “exortação a celebrá-la dignamente” (vv. 27-34). O autor ainda oferece considerações importantes sobre o que estabelece a ligação entre as três partes. Para ele, a expressão “gar”, traduzida por “de fato”, (v.23) liga a segunda com a primeira parte. A expressão que liga a terceira à segunda parte é “hôte”, traduzida como “portanto” (v.27).

Em seguida, esse autor oferece uma análise detalhada do texto. Como está bem claro, Paulo dirige-se aos cristãos de Corinto em vista de instruí-los (v. 17). O tom adotado é de censura à prática dos coríntios. Precisa, pois, ajudar a comunidade

a superar os desvirtuamentos na práxis eucarística. Barbaglio (1989) diz que há mais de um motivo para Paulo reprovar a prática dos coríntios à mesa. A expressão traduzida por ele como “antes de tudo” (v. 18) é muito vaga, talvez possa ser compreendida com a expressão do versículo conclusivo: “quanto ao resto” (v.34). Há, segundo Barbaglio (1989), quem pense que este “resto” de assunto é tratado nos caps. 12-14. No entanto, ele rejeita esse pensamento, apresentando como argumento o fato de que as questões destes capítulos são uma resposta de Paulo a uma carta enviada pelos coríntios (12,1).

Voltando à problemática da perícope em evidência, importa perceber que Paulo repreende as reuniões eclesiais, pois nelas não se percebe a unidade nem se fomenta a solidariedade. Ele recebe tais notícias de outrem, acredita, mas em partes, não na notícia tal qual lhe chegou. Quando no v. 19 Paulo diz que é necessário que tais divisões aconteçam, Barbaglio entende esta reprovável cisão como “desígnio onicompreensível de Deus” (BARBAGLIO, 1989, p. 312).

O autor argumenta que, para Paulo, o problema da comunidade é grave, mas tem como proveito identificar as pessoas que, de fato, entenderam a proposta. A ceia que eles estão comendo não é a do Senhor, mas uma ceia particular, que leva à alteração do sentido: deixa de ser uma comunhão e participação com o Senhor porque se inviabiliza a comunhão e a solidariedade com os mais necessitados. Insistindo no argumento de que a solidariedade confere validade à celebração, afirma: “Onde não há Igreja, entendida como comunidade solidária, não pode haver ceia do Senhor.” (BARBAGLIO, 1989, p. 312).

No v. 22, o tom de censura converte-se em ironia, que fiquem em casa para que comam à vontade. As reuniões eclesiais não devem ser confundidas com outras formas de reunião, com simples refeições. “A Ceia do Senhor é convívio com o Senhor e com os irmãos” (BARBAGLIO, 1989, p. 312). Há um desrespeito, por parte dos coríntios, em relação à Igreja e aos que nada têm: estão correlacionadas aqui, segundo o autor, dois elementos: divino, pois a Igreja é criada por Deus e a Ele pertence; e humana, pela fraternidade que a Igreja deve exprimir, em outras palavras, o que afeta a fraternidade, afeta a Igreja. Barbaglio (1989) interpreta as interrogações de Paulo ao final do v. 22 como ironias.

Quando confrontada com o que Jesus Cristo instituiu, a maneira com que os coríntios vinham reunindo-se torna-se ainda mais grave. Quando Paulo diz que

recebeu do Senhor, não significa que o Senhor lhe tenha transmitido isso na experiência de Damasco, ou seja, ele quer mostrar que:

Cristo é o ponto de partida da corrente que liga as gerações cristãs desde o tempo fundante das origens... A referência não é à experiência de Damasco, mas, para além das meditações eclesiais, a Jesus, de quem depende, em última análise, a práxis eucarística cristã. O testemunho do apóstolo faz o papel de ponte de ligação e de continuidade com a Igreja de Corinto. (BARBAGLIO, 1989, p. 312-313).

Para Barbaglio (1989), o conteúdo do relato institucional da eucaristia (vv. 23b-25) era mais relativo à práxis do que à doutrina e, na linha do que estudiosos dizem, seria um texto pré-paulino que, provavelmente, remonta à comunidade de Antioquia da Síria, nos anos 40. O relato de Paulo aproxima-se mais do relato de Lucas (Lc 2,19-20) do que dos relatos segundo Marcos (Mc 14,22-24) e Mateus (Mt 26,26-28). Para Barbaglio (1989), provavelmente, havia duas tradições que transmitiam a memória da última ceia de Jesus: aquela da qual se valeram Paulo e Lucas e a outra da qual se valeram Marcos e Mateus. É difícil, porém, admite ele, dizer qual é o mais antigo.

Barbaglio (1989) vê no dado cronológico, “na noite em que foi entregue à morte” (v. 23), um elemento importante do caráter histórico da celebração eucarística da Igreja, ou seja, a celebração cristã não se perde no universo mítico, mas está bem enraizada na história. Embora a ceia de Jesus com os seus tenha como fundamento a ceia que os judeus costumavam fazer, marcada pelo elemento da religiosidade, mas Jesus inova, utiliza palavras suas ao momento, pão e vinho como sinais da sua pessoa, que seria entregue. A expressão “por vós”, segundo Barbaglio (1989), indica o caráter salvífico da morte de Jesus. Em sua morte, Jesus manifestou uma solidariedade extrema. A apresentação da ceia de Jesus com os discípulos deve questionar as refeições feitas pelos coríntios.

O autor sugere que o “fazei isto em memória de mim” não tem o único sentido de celebrar como Ele celebrou, mas de que os partícipes da ceia sejam solidários como Ele o foi. Não é uma recordação a ordem de fazer isso em memória dele. “Cumprindo esse mandato, a comunidade cristã participa do evento único e irrepetível de sua morte, participação essa que gera adesão dos comensais ao processo de solidariedade, levando-os à prática da partilha” (BARBAGLIO, 1989, p. 314).

O gesto de Jesus com o cálice, associando-o ao sangue e à Nova Aliança, correlaciona-se com a Aliança no Sinai (Êx 24,8) e é cumprimento da promessa de um outro pacto que substituiria o do Sinai (Jr 31,31-33). Segundo Barbaglio, o v. 26 é um comentário do próprio Paulo. Retoma o tema do fazer memória, ou seja, anunciar a morte do Senhor. Para esse autor, há três observações a serem feitas: é sinal de historicidade e expressão de responsabilidade e solidariedade, um certo teor crítico aos coríntios que queriam um cristianismo diferente; segundo, tudo leva a crer que Paulo refere-se à palavra que acompanha o rito, não ao rito mesmo, é o confronto da comunidade com um anúncio que interpela a uma resposta de fé; terceiro, o Cristo ressuscitado no qual a comunidade cria, é o mesmo que morreu na cruz.

Na opinião de Barbaglio (1989, p. 315),

o apóstolo deseja impedir o avanço de tentativas de deixar no passado irreversível a morte do Crucificado, para unir-se gloriosamente ao esplendor do Ressuscitado, e, desse modo, escapar deste mundo, de responsabilidades históricas de partilhar com os pobres.

Assim, também discorre sobre o final do versículo: “até que ele venha”. Diz que a eucaristia está entre a morte do Senhor e a sua vinda final e é expressão da longa e árdua caminhada que a Igreja tem a percorrer.

Passando à parte exortativa (vv. 27-34), destaca inicialmente a ocorrência de termos jurídicos: tornar-se réu (v. 27), condenação (v. 29), ser condenado (v. 32), ser julgado (vv. 31 e 32). Ao que Barbaglio (1989) explica afirmando que a participação na ceia não exclui uma apurada verificação de si, para não incorrer em juízo condenatório.

Quanto à expressão “indignamente” (v. 27), o autor define com objetividade que se trata do fato de comer individualisticamente sem solidariedade partilha com os pobres. Se assim o fazem, tornam-se réus do corpo e sangue do Senhor. “O pecado da falta de solidariedade com os pobres é pecado contra o Senhor. Nível horizontal e nível vertical se correspondem. A eucaristia não pode ser dissociada da refeição comum. Por isso nenhuma leviandade é tolerável na Ceia do Senhor” (BARBAGLIO, 1989, p. 316). Daí a importância de uma profunda autoavaliação (v. 28). Se não houver solidariedade e partilha, a ceia torna-se condenatória (v. 29).

Quanto à formulação “come e bebe sem distinguir o corpo” (v. 29), embora possa referir-se ao corpo pessoal de Cristo e ao corpo eclesial, o autor concorda mais

com a segunda opção devido ao enredo da cena. Eles tinham fé na presença eucarística, mas faltava-lhes o senso de solidariedade eclesial. O v. 30 é interpretado por Barbaglio (1989) como castigo divino devido ao que se passava nas refeições. Ele justifica sua interpretação baseando-se na clássica leitura da tradição de Israel: culpa – pena. Para evitar o juízo punitivo, é necessário um minucioso autoexame (v. 31) e no v. 32 vê que a punição tem caráter pedagógico, para que evitem uma condenação final. Sobre os dois últimos versículos, destaca que são orientações bem práticas: esperar pelos que estão atrasados (v. 33) e quem não conseguir fazê-lo que coma em sua própria casa, para que não sejam merecedores de condenação (v. 34a). Outros assuntos (v. 34b) ficarão para sua próxima vinda à comunidade (4,18-21; 16,5-7).

Segundo a leitura da perícopes feita por Barbaglio, Paulo quis:

Associar de maneira indissolúvel eucaristia, comunidade eclesial e solidariedade fraterna. A colocação essencial do sacramento é no interior da Igreja, que se caracteriza como construção edificada sobre a base do ágape. Tudo isso deve aparecer também no plano da prática sacramental: a ceia comum é sinal que exprime e cria a solicitude dos membros da comunidade. É desse modo que ela deve ser consumida (BARBAGLIO, 1989, p. 317).

Getty (1989), em seu comentário sobre 1Cor 11,17-34, divide a perícopes em três partes: os abusos relatados (11,11-22), Tradição da instituição (11,23-27) e Recomendações práticas para a cura do corpo (11,28-34). Quanto à primeira parte, ela sugere que na carta que os coríntios enviaram a Paulo tivessem mencionado, além de situações conflituosas (11,2-16), o orgulho de se reunirem regularmente para celebrar a Ceia do Senhor.

Nesse sentido, Paulo não se impressiona com essas reuniões pela forma com que foram relatadas, pois não condiziam com o jeito cristão de se reunir para a ceia. Os fiéis são interpelados a examinarem-se a si mesmos para verem se participam digna ou indignamente. Paulo afirma que, quando se reúnem daquela maneira, não estão reunindo-se para a Ceia do Senhor: “pelo que Paulo diz, está claro que a intenção de muitos coríntios é mais provocar divisões que refletir o mandamento do Senhor, e o resultado é que não cumprem esse mandamento em suas reuniões.” (GETTY, 1989, p. 211).

Essa autora identifica a indignidade para participar da Ceia do Senhor como “transgressões à caridade” (GETTY, 1989, p. 2011). Com palavras diferentes das do texto, mostra que de um lado há glutões insensíveis às necessidades dos outros, e de

outro lado uma pessoa tem fome e a comunidade, que deveria prover sua necessidade, nada faz. A reunião não é simplesmente para comer e beber, fosse apenas para isso era melhor ficar em casa e não se arriscar ao julgamento. A reunião é para cumprir o mandamento do Senhor, se não for pela caridade, não se justificam as reuniões: “Sua reunião, quando não motivada pela caridade, demonstra desprezo pela comunidade” (GETTY, 1989, p. 211). Segundo a autora, os coríntios pensaram que bastava reunirem-se com regularidade e orgulhavam-se de um ritual que reunia pessoas dos mais diferentes extratos sociais. No entanto, isso não é considerado louvável por Paulo: “Essa hipocrisia, deixando de reconciliar as diferenças entre eles ou de tornar a caridade realmente prática, é, de fato, testemunho contra eles” (GETTY, 1989, p. 211).

Sobre a segunda parte da divisão feita pela autora (11,23-27), diante das reuniões nada louváveis que os coríntios vinham realizando, Paulo apresenta o fundamento e sentido do reunir-se em comum para a ceia, apresentando-lhes o relato da instituição da Eucaristia. A autora explica a repetição da expressão “fazei isto em memória de mim”, ou que não ocorre nos outros relatos, da seguinte maneira: “Para dar ênfase, realça-o com a repetição sobre o cálice e sobre o pão, das palavras: “fazei isto em memória de mim”. A lembrança de Jesus que se sacrificou a si mesmo e cuja morte os cristãos proclamam em sua liturgia é o antídoto das facções de Corinto.” (GETTY, 1989, p. 211).

A autora defende que o mistério pascal de Cristo não é só uma lembrança, mas produz unidade entre todos os que creem n’Ele. No relato institucional da Eucaristia, segundo Paulo, a autora ressalta um elemento raro nos escritos paulinos: “Raramente Paulo se refere à vida terrena de Jesus. Mas esse relato da ação de Jesus, especificada como ocorrida na noite antes de sua morte, é particularmente significativo por sua singularidade.” (GETTY, 1989, p. 211).

Nesse sentido, destaca-se também um outro elemento: a traição de Jesus. Diante de uma comunidade que celebrava erroneamente a Ceia do Senhor, Paulo menciona que, naquela noite, antes de sua morte, houve traição e negação por parte de seus discípulos. A autora parece indicar que estes elementos teológicos são também pedagógicos na correção pastoral que Paulo faz à comunidade.

Quanto às palavras propriamente ditas da instituição da Eucaristia, Getty (1989) coloca o relato mais antigo, de Marcos, em paralelo ao relato paulino e mostra que Paulo acrescenta a expressão: “em prol de vós”. Segundo ela, convém acentuar que

a Eucaristia é atemporal e muito real. Quando os fiéis celebram a Ceia, recordam-se do mistério da morte e ressurreição do Senhor e aguardam sua vinda. Assim sendo, a Eucaristia abarca o tempo: passado, pois é memorial; presente, pois a comunidade celebra; futuro, a esperança na segunda vinda de Cristo. Não cumprir o mandamento do Senhor quanto à celebração da Ceia, toma-a indignamente.

Após isso, na primeira parte, apresentar sua crítica às refeições dos coríntios e, na segunda parte, apresentar-lhes a forma correta de se celebrar a Ceia do Senhor, Paulo faz recomendações bem práticas para sanar o corpo eclesial. Essa é, pois, a terceira parte segundo a divisão feita pela autora (11,28-34). Segundo ela, a sugestão prática oferecida por Paulo é o exame de si mesmo, pelo qual a pessoa superaria tudo aquilo que pudesse impedi-la de uma participação adequada na ceia.

O autoexame leva os fiéis a perceberem que são membros do corpo e, portanto, comer e beber sem esse reconhecimento peca contra o corpo e sangue do Senhor, incorrendo em julgamento para si. Getty explica que a doença e morte “são castigos da descrença dos coríntios, acima de tudo no corpo, que é a Igreja. Como os israelitas, castigados no deserto (10,5-12) por sua complacência, os coríntios testemunham o desprazer de Deus” (GETTY, 1989, p. 212).

Pela reflexão tecida por Getty, o teor do texto paulino não é condenatório, mas exortativo à mudança, ou seja, os castigos são avisos de Deus. Suas palavras são “admoestação carinhosa, exortando os coríntios a mostrar que são diferentes do mundo descrente.” (GETTY, 1989, p. 212). Assim a autora descreve, à luz do texto paulino, como devem ser as reuniões:

Quando os cristãos se reúnem, devem ser atenciosos, esperando uns pelos outros. Os que tiverem fome devem comer em casa, para que fique claro que não se reúnem por razões egoístas. Como não se reunirão apenas para obter comida, não haverá nenhum perigo de motivos egoístas que proíbam a genuína celebração comunal (GETTY, 1989, p. 212).

Getty (1989) encerra seu comentário sobre a perícopes dizendo que a comunidade deve ter feito outras perguntas sobre a Ceia do Senhor, mas estas respostas podem esperar o seu retorno. O essencial e urgente foi tratado.

Bortolini (1990) nomeia a perícopes como “Eucaristia e fraternidade” (11,17-34). Faz a consideração de que a eucaristia era celebrada nas casas e que não se sabe quem era o responsável por conduzir o rito. A ceia do Senhor era precedida por uma

refeição fraterna que acontecia graças aos alimentos que cada um trazia para pôr em comum para todos.

Bortolini (1990, p. 56) explica que:

Desde o início Paulo deixou claro que eucaristia é partilha de tudo o que somos e temos, à semelhança de Jesus, que se entregou totalmente. Celebrar a morte e ressurreição de Jesus é continuar fazendo aquilo que ele fez do modo como ele o fez: doando-se todo.

Esse autor expõe o problema central identificado pelo apóstolo: a comunidade dissociou a eucaristia das exigências de partilha. Pondo luz à cena desta situação que Paulo não elogia, Bortolini supõe o conflito entre “fortes” e “fracos”, argumentando que enquanto os fortes chegavam antes, traziam os melhores alimentos e fartavam-se, os mais fracos chegavam mais tarde, cansados pela jornada de trabalho e comiam simplesmente o que traziam. Não havia, pois, a partilha entre todos. Ele atribui isso a três razões: primeira, os ricos não queriam comer a comida preparada pelos pobres; segunda, os ricos não queriam partilhar com os pobres que, talvez, nem tivessem algo para colocar em comum; terceira, não entenderam bem o sentido da eucaristia, pois a dissociavam da partilha. “Desse modo, a eucaristia, ao invés de eliminar as desigualdades sociais, as aprovava e fortalecia” (BORTOLINI, 1990, p. 56).

À referência paulina aos “fracos” e “enfermos”, Bortolini vê uma relação causal entre: não haver partilha provoca fraqueza e enfermidade naqueles que não puderam comer. Mostra como Paulo orienta à solução do problema: que uns esperem pelos outros. “Eucaristia sem fraternidade e partilha é comungar a própria condenação.” (BORTOLINI, 1990, p. 56).

Esse autor fortalece o coro paulino de que não é possível que haja comunhão com Jesus sem haver comunhão entre as pessoas. “Podemos desconfiar das celebrações eucarísticas que não levam à transformação pessoal, comunitária e social. Os coríntios haviam perdido esta dimensão transformadora” (BORTOLINI, 1990, p. 57). Para o autor, os coríntios estavam transformando a eucaristia em uma espécie de idolatria, assemelhando-se a outras realidades de refeição praticadas à época por outros povos, refeições estas que mantinham as coisas tais quais era, portanto, não fonte de vida, mas de condenação.

Carrez (1993) subdivide a perícopes em quatro partes: a primeira intitulada “uma refeição do Senhor sem comunhão” (11,17-22); a segunda, “a celebração recebida do

Senhor por Paulo” (11,23-25+26); a terceira, “examinar-se e deixar agir o poder de comunhão do Senhor” (11,27-29); a quarta, “existe separação antecipada do corpo humano?” (11,30-34).

A respeito da primeira parte (11,17-22), Carrez (1993) argumenta que, além das divisões em grupos distintos em nome de Paulo, Cefas e Apolo, havia a divisão entre homens livres que, segundo ele, comiam no triclinio, e os demais que eram agrupados sem conforto no átrio. Paulo não se conforma com isso, pois os coríntios reúnem-se em assembleia (v. 18) e isto deveria ter implicações práticas positivas, no entanto, as reuniões tais quais eram feitas os prejudicavam (v. 17), pois não havia partilha. A pressa em tomar a própria refeição (vv. 20-21) não constitui uma comunhão: “Que adianta partir o pão e abençoar o cálice (10,16-17), se o comportamento dos membros contradiz a comunhão que esse pão e esse cálice devem afirmar? Com efeito, não há então o corpo de Cristo” (CARREZ, 1993, p. 54).

Carrez associa a abundância de vinho a um retorno aos hábitos antigos, não-cristãos. O autor levanta a possibilidade da não-comunhão de alimentos à divisão entre cristãos vindos do judaísmo e cristãos vindos do paganismo, considerando que os judeus têm restrições alimentares, enquanto os demais podem comer de tudo. Afirmar ainda que, para Paulo, “a igreja não pode reduzir-se a uma coleção de comunhões individuais com o Senhor” (CARREZ, 1993, p. 54).

Outra correlação feita por Carrez (1993) diz respeito ao excesso de vinho e à incapacidade de discernir o corpo do Senhor, pois tendo o vinho grego efeitos bastantes fortes, deixaria a pessoa sem a lucidez para discernir o corpo. Mesmo com tais problemas na comunidade, esse autor menciona que Paulo não proibiu que as celebrações acontecessem, mas orientou-os para que celebrassem devidamente.

Sobre a segunda parte (11,23-25+26), Carrez (1993) diz que há um proveito posterior, que se estende pela história da Igreja até o presente momento. Se não fosse esse problema a respeito da ceia do Senhor na comunidade de corinto, não haveria nenhum texto sobre a eucaristia nas comunidades primitivas.

O autor sugere que, a partir desta correspondência paulina com os coríntios, cessa o uso de celebrar a Eucaristia ao fim de uma refeição completa. Destaca ainda que a celebração une passado, presente e futuro. O “anunciai” (v. 26) é mais a recordação de um fato que de uma ordem. Segundo ele, ao mesmo tempo, é uma “pregação proclamante” e “celebração da refeição do Senhor” (CARREZ, 1993, p. 55).

Afirma ainda que Paulo quer restituir o verdadeiro sentido da ceia, unindo os partícipes a Cristo morto e a Cristo ressuscitado.

Passando à terceira parte (11,27-29), Carrez volta a mencionar que “indignamente” (v. 27) e “não discernir o corpo do Senhor” (v. 29) aplicam-se àquele que está ébrio (v. 21). No entanto, apresenta um outro sentido mais forte:

Aquele que não toma consciência da significação do pão e do cálice, não avalia o engajamento a Cristo e aos outros que a sua participação pessoal na refeição do Senhor representa. Com isso ele regrida ao outro tempo, antigo, passado, ao reino da morte, ao mundo como ele ainda é (CARREZ, 1993, p. 55-56).

Quanto à quarta parte (11,30-34), no que tange aos efeitos “nefastos” da “má comunhão”, Carrez (1993) explicita que a ceia devidamente celebrada não eliminaria debilidade e enfermidade, mas sim que levaria a comunidade a lidar de uma outra forma com estes efeitos da fragilidade humana.

Richard (1995), mesmo não fazendo uma análise pormenorizada da perícopa, faz algumas considerações pertinentes a respeito dela. O autor afirma que a Eucaristia era celebrada pela comunidade no meio de uma ceia ou ágape e que o problema da comunidade cristã de Corinto era a falta de partilha, pois uns comiam e bebiam em demasia, enquanto outros passavam fome. Ele considera que os que comiam e bebiam apressada e desmedidamente eram os sábios, poderosos e nobres, consequência daquela mesma divisão relatada na carta (cf. 1Cor 1,10-17).

Ainda segundo Richard, o verbo “envergonhar” (*kataischyno*) utilizado por Paulo para repreender os que têm esta postura indevida, é o mesmo utilizado por ele para dizer que Deus escolheu o que é loucura para o mundo para envergonhar os sábios (1,27). “Agora são os ricos da comunidade que envergonham os pobres, e isto no Ágape e na Eucaristia” (RICHARD, 1995, p. 95).

Fabris (2001), após fazer uma contextualização com alguns dados históricos da comunidade cristã de Corinto, passa a analisar a perícopa sobre as reuniões para a ceia do Senhor. Ele mostra que justamente nas casas onde a comunidade reunia-se as divisões tornavam-se evidentes. Segundo ele, o dono da casa fazia a divisão: “O dono da casa convida para entrar na sala interna – o triclinio os seus amigos livres e clientes, enquanto lá fora, no átrio, se ajeitam como podem os outros, libertos e escravos” (FABRIS, 2001, p. 382). Os primeiros têm um tratamento especial, a eles é reservado o que há de melhor na ceia.

Além disso, os que chegam primeiro comem o que foi colocado à disposição dos mais ricos e quando chegam os pobres, que estavam no trabalho, não têm mais nada para comer. Ao saber desta divisão, Paulo diz que isso impede que se configure a ceia do Senhor (11,17-22). Fabris diz que o relato institucional foi transmitido por Paulo à comunidade durante a sua primeira missão, quando anunciou o Evangelho e indicou o jeito de celebrar, repetindo gestos e palavras do Senhor. “Na ceia que antecedeu à sua morte, Jesus convidou os discípulos a comerem o pão e a beberem o vinho como sinais do dom de seu corpo e de seu sangue, aqueles que agora tomam parte da ceia formam um só corpo entre si e com o Senhor” (FABRIS, 2002, p. 383). Por isso Paulo pede aos fiéis que esperem uns pelos outros para a partilha do alimento quando se celebra a Ceia do Senhor (11,24-34). Fabris (2002) afirma que não são apenas questões sociais e econômicas que geram as divisões na comunidade cristã de Corinto, há também razões culturais, devido às ligações com o paganismo, de onde muitos vieram e com o qual continuam a conviver.

Segundo Vouga (2002), a respeito dos vv. 23-29, vale ressaltar que as palavras da instituição são descritas por Paulo como advindas de uma tradição que ele mesmo recebeu. Sua versão, constata o autor, é ligeiramente diferente da que se encontra no Evangelho segundo Marcos e Mateus (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25). Lucas oferece uma terceira versão que, para Vouga, resultada da adaptação feita a partir do texto de Marcos e de uma outra tradição (Lc 22,15-20). A respeito de Mt e Mc, o autor apresenta o que chama de “significativas particularidades” do texto transmitido por Paulo: primeiro, a maneira com que compõe a cena da ceia: “depois de cear” (v. 25), “supõe que a celebração começava com a fração do pão, continuava com a ceia propriamente dita e terminava com a distribuição do cálice” (VOUGA, 2002, p. 372); segundo, o acréscimo de uma ordem de memória: “fazei isto em memória de mim”, argumentando que esta carga semântica no conjunto da celebração torna os celebrantes contemporâneos da vida e morte do Senhor:

Ao partir o pão e ao fazer passar o cálice, os membros da comunidade fazem memória de Jesus e, em particular, de seu corpo e de seu sangue. Ou seja, o sentido do pão partido e do cálice compartilhado consiste em fazer-se contemporâneos da vida e da morte do Senhor (VOUGA, 2002, p. 372).

Vouga (2002) discorre ainda sobre o relato paulino argumentando que essa versão da instituição da eucaristia faz da ceia do Senhor um gesto simbólico que leva

a comunidade ao evento único e irrepetível da cruz e à espera em sua vinda (v. 26). Essa celebração constitui a Igreja reunida como corpo de Cristo (v. 29).

Terminadas as considerações sobre o relato institucional, Vouga aborda os acréscimos da argumentação paulina (11,17-22 e 11,27-34). Propõe-se a explicar o sentido de “comer o pão e beber o cálice indignamente” dizendo que, sem dificuldades, pode-se compreender esse enunciado com o que o precede bem como pelo que o sucede: comer a própria ceia (v. 21), a divisão (vv. 18-19), não ter reconhecimento recíproco do que é seu sinal (vv. 17-22). Por isso, cada um é chamado a examinar-se a si mesmo (v. 28): “com efeito, o que come o pão, símbolo do corpo que fundamenta a unidade plural da Igreja, sem discernir o corpo, ou seja, o corpo de Cristo presente no mundo sob a forma de sua comunidade, se julga a si mesmo” (VOUGA, 2002, 372).

Em síntese, Vouga afirma que para Paulo a ceia do Senhor não é só comunhão com Ele, mas deve levar a uma comunhão eclesial: “Portanto, se pode dizer que, para Paulo, a ceia do Senhor é o gesto simbólico da pertença ao Crucificado e, por isso mesmo, de amor mútuo dos crentes na unidade e o pluralismo do corpo de Cristo estendido sobre a terra” (VOUGA, 2002, p. 372).

Foulkes (2003) intitula a perícopes como: “participação na assembleia, a Ceia do Senhor”. Subdivide-a em três partes, a saber: “Denúncia: menosprezam aos pobres na Ceia” (11,17-22), em que apresenta a situação que lhe chegou a respeito da comunidade, onde uns se fartam e outros padecem de fome, não configurando-se assim uma verdadeira Ceia do Senhor; “recordação: a Cena significa entrega e solidariedade” (11,23-26), após apresentar o problema da comunidade, cita a instituição da eucaristia, como que colocando diante da comunidade como a Ceia deve ser celebrada; “exortação e instrução” (11,27-34), Paulo exorta os coríntios a não participarem indignamente da Ceia e como critério de avaliação de dignidade ou indignidade, ele coloca diante os coríntios o elemento do juízo: eclesial, escatológico e o autojuízo pelo qual cada um poderá examinar-se.

Quanto à primeira parte abordada (11,17-22), Foulkes (2003) ressalta, inicialmente, duas coisas: que Paulo destaca a importância da reunião de toda a comunidade e a gravidade da discriminação praticada nesta reunião. Segundo ela, o que Paulo diz no v. 19 sobre a necessidade haver divisão entre eles é algo que comumente se interpreta como uma ironia paulina endereçada àquelas pessoas que se fartavam e esqueciam-se dos que ainda não haviam se alimentado. Associa ainda

este versículo à prática dos profetas contra o culto que não era acompanhado da prática da justiça.

Foulkes oferece alguns dados a respeito do lugar onde as comunidades cristãs primitivas reuniam-se: “o átrio, o triclinio (refeitório), o peristilo (pátio interno) se houvesse um, cabia de 40 a 70 pessoas, de pé” (FOULKES, 2003, p. 847). Supondo que as reuniões aconteciam no período vespertino, argumenta que as pessoas comuns e os escravos chegavam mais tarde, devido às longas jornadas de trabalho, ao passo em que os mais ricos, do mesmo padrão social do anfitrião, chegavam mais cedo e fartavam-se.

Para Foulkes, os humildes não sentiam apenas fome, mas também preconceito e desonra: “Junto com a fome que passam, os humildes sofrem também uma séria desonra nas mãos de seus irmãos, já fartos, que os deixam sem nada para comer em uma ceia supostamente comunitária” (FOULKES, 2003, p. 847). A autora vê um tom duro quando Paulo diz que aquelas pessoas desprezam a Igreja de Deus e envergonham os que nada têm. Diz ainda que embora Paulo tenha assumido a defesa dos pobres, ele não é um inimigo dos ricos, pois acredita que podem viver de acordo com Jesus Cristo. Uma inferência relevante feita pela autora é a de que Paulo tem essa liberdade para falar com os ricos por não ser dependente deles economicamente.

Na segunda parte de sua divisão da perícopa (11,23-26), Foulkes destaca a linguagem técnica utilizada por Paulo: “receber” (παρέλαβον) e “transmitir” (παρέδωκα). Segundo ela, verbos que dão caráter de autoridade ao que seguirá. Ela verifica que nos vv. 23 e 26 sinalizam dois horizontes:

primeiro, o passado histórico e concreto – “na noite em que foi entregue” o Senhor Jesus – em seguida, o futuro escatológico – “até que ele venha”. Ao usar a expressão “Senhor Jesus” fica plasmada a união entre estes dois horizontes; o Senhor da parusia futura é também o Jesus da história humana. Entre estes dois pontos se celebra a Ceia, que o faz presente dentro da comunidade da nova aliança (FOULKES, 2003, 847).

Essa autora explicita a diferença entre o relato paulino e os relatos dos evangelistas. Paulo, utilizando a expressão “na noite em que ia ser entregue”, referindo-se à traição de um dos membros do grupo, seria como que uma correção fraterna nos membros da comunidade para que não traiam a ceia do Senhor. Afirma ainda que aqueles que querem o pão e a bebida apenas para si são recordados por

Paulo que Jesus tomou pão e cálice e deu aos outros, não ficou para si, deu-lhes e deu-se por eles. A repetição do “fazei isto em memória de mim”, própria de Paulo, segundo Foulkes, deve-se à escandalosa situação dos glutões. Aqueles que levam o vinho, mas não o compartilham, desqualificam-se para participar da nova aliança: “ao participar do pão e do cálice, anuncia a morte do Senhor (v. 26) e toma consciência do compromisso de solidariedade e sacrifício que essa lhe exige. A comunidade cristã proclama que com este evento se iniciou o tempo escatológico da salvação” (FOULKES, 2003, p. 848).

Por fim, na terceira subdivisão da perícope (11,27-34), Foulkes entende que a explicação sobre o que significa “indignamente” encontra-se em “não discernir o corpo”. Ela apresenta duas interpretações para o substantivo “corpo”: como sendo o corpo de Jesus, o que faria dar à advertência um caráter doutrinal; ou como sendo a comunidade o corpo de Cristo, ideia que será desenvolvida no capítulo 12. Concorde, todavia, com a segunda possibilidade: “Nesta análise, ‘sem discernir o corpo’ descreve aos irmãos que participam da ceia com toda despreocupação pelos humildes, que deveriam ser acolhidos com apreço pelos membros do mesmo corpo (cf. 12,14-26)” (FOULKES, 2003, p. 848).

Embora Paulo condene tal postura, diz a autora, ele não a denomina como pecado. Neste sentido, convida ao autoexame em vista da mudança sem, no entanto, falar de arrependimento ou conversão. Foulkes, de maneira objetiva e profunda, mostra que a pedagogia de Paulo não utilizou discursos sobre pecado, perdão e amor. Ele valeu-se, simplesmente, do relato da instituição e de suas palavras: “chama a atenção do grupo à autoentrega de Jesus, enunciada nas palavras da última ceia, que deve impactar aos crentes de maneira direta pela qual o assimilam em forma pessoal ao participar na ceia eucarística” (FOULKES, 2003, p. 848).

Na esteira da análise de Foulkes, a solução do problema anteriormente mencionado são duas medidas práticas sugeridas por Paulo: a primeira, esperar uns pelos outros para restaurar o caráter comunitário da ceia; a segunda, se alguém tem tanta fome ao ponto de não conseguir esperar todos chegarem para a ceia, que coma em casa, pois, mesmo não sendo o melhor caminho, ao menos evita o juízo pessoal e impede um prejuízo aos que chegam mais tarde e à comunidade. Paulo não se dirige a alguns, mas à comunidade. O jeito de Paulo encaminhar a questão, “indica a confiança que ele tinha na capacidade da comunidade resolver problemas em forma coletiva, sustentando seu argumento em 1Cor 5,4-5” (FOULKES, 2003, p. 248).

Brown (2004) argumenta que a eucaristia acompanhava uma refeição comunitária: “Com frequência é chamada de agapê ou refeição de amizade (Jd 12); quanto a se esta precedia ou se seguia a ação especial sobre o pão e o cálice, a que chamamos de eucaristia, o costume local pode ter sido variado” (BROWN, 2004, p. 691). Paulo, claramente, desaprova o comportamento dos coríntios neste momento de refeição. Deixa uma pergunta no ar se as divisões a que Paulo refere-se seriam as mesmas à qual se referiu no início da carta (caps. 1-4). Ao que tudo indica, na refeição que acompanhava a ceia do Senhor, alguns se fartavam enquanto outros nada comiam. Brown levanta a possibilidade de que os encontros aconteciam em casas de pessoas afortunadas e que, embora todos fossem chamados à eucaristia, nem todos eram convidados para a refeição preparatória, apenas os ricos. Quanto a quem presidia a eucaristia, Brown apresenta possibilidades:

Às vezes fazem-se julgamentos com absoluta certeza sobre quem presidia à eucaristia: o chefe da casa (um dos lados do espectro teológico moderno) ou aqueles aprovados pelos Doze (o outro lado). Temos poucas provas sobre isso, e ambas as opiniões são suposições (BROWN, 2004, p. 691).

Paulo não concorda com essa forma de se reunir, pois ela não corresponde ao sentido da ceia do Senhor. Para ele, todos deveriam reunir-se para tomar a refeição e celebrar a ceia do Senhor. Se não fosse assim, era melhor comer e beber em casa. “Todos o propósito de partir sagrado do pão é a *koinonia* (1Cor 10,16), não a divisão da comunidade” (BROWN, 2004, p. 691). Quanto ao termo “indignamente”, Brown diz que “tem a ver com a incapacidade não apenas de reconhecer a presença de Cristo, mas também de não reconhecer a comunhão com os demais” (BROWN, 2004, p. 691).

Segundo Dietrich (2004), o cristianismo estendeu-se e desenvolveu-se a partir das periferias das grandes cidades do império romano. Esta lógica pode, facilmente, se aplicar à comunidade cristã de Corinto. Segundo o autor, nestes ambientes, a ceia ocupava um lugar fundamental. Não se trata, todavia, da eucaristia tal qual a celebramos e compreendemos hoje: “a ceia eucarística na comunidade cristã primitiva era uma refeição completa, havia sim pão e vinho, mas também eram servidos outros alimentos. Devia repor as energias após uma jornada de trabalho (1Cor 11,20-34)” (DIETRICH, 2004, pp. 85-86). O autor salienta a importância das refeições tomadas em comum, pois nelas era conservada a memória de todo o ministério de Jesus: “Nestas refeições em comum, chamadas *ágape*, resgatava-se a memória das

palavras, da prática e da última ceia de Jesus. A memória dessas ceias ficou gravada no ritual eucarístico, onde ainda ouvimos: “e após a ceia tomou o cálice em suas mãos [...]”. (DIETRICH, 2004, p. 86).

Vale ressaltar que a maneira com que o autor dispõe a memória, a saber: palavras, prática e última ceia, evidencia que a última ceia não foi um clímax da missão de Jesus, mas um símbolo de toda a sua vida. No final do artigo, o autor questiona os rituais e cultos cristãos neste mundo tão repleto de injustiças indicando que não levam à salvação, mas à condenação, pois não se trata de fazer memória das palavras, da prática e da última ceia de Jesus, mas de uma infidelidade à sua memória. Quanto ao “discernir o corpo”, entende-o como esquecer-se dos membros do corpo, especialmente os mais necessitados. Participar da ceia não tendo sensibilidade dos que mais sofrem é comungar da própria condenação.

Para Mattos (2005), é importante explicitar que o critério para que se possa celebrar a Eucaristia dignamente é a solidariedade fraterna com os pobres (MATTOS, 2005, p. 18). Segundo ele, uma das maiores dificuldades das comunidades é vivenciar e refletir a Eucaristia sob o prisma dos empobrecidos e excluídos: “A ceia tem que ser experiência de koinonia (comunhão) e diakonia (serviço), preferencialmente em relação aos sofredores. Por isso Paulo critica duramente aqueles que, na assembleia, durante a ceia, humilham e desprezam os que nada têm (1Cor 11,22)” (MATTOS, 2005, p. 18).

Esse autor entende que o fato de uns apressadamente se fartarem e outros ficarem à mercê de uma mesa vazia, inviabiliza “o sonho da mesa compartilhada, das relações humanas e sociais fraterna e justas, o que dificulta testemunhar a solidariedade fraterna universal” (MATTOS, 2005, p. 18). Ele sustenta sua tese a partir da prática de Jesus, na qual a mesa era o lugar da superação de todas as divisões, desigualdades e discriminações. Celebrar a Ceia do Senhor é estar em uma mesa onde todos são iguais.

Para Mattos (2005), a comunhão é a essência da solidariedade: “Também por ser a koinonia o mesmo que solidariedade básica, a mesma se torna critério regulador de toda comunidade cristã” (MATTOS, 2005, p. 19). A Eucaristia não é, pois, uma mera reunião regular para tomar uma refeição cada qual a seu modo, mas uma práxis da solidariedade sobretudo em favor dos mais pobres: “A Eucaristia vivida como práxis fraterna e solidária, na preocupação do ser comunhão com e para o outro(a), pode e

deve se concretizar a partir de uma verdadeira e profética predileção pelos empobrecidos (1Cor 11,30-32)” (MATTOS, 2005, p. 19).

A Eucaristia deve ser um sinal de contradição no mundo, ou seja, o banquete da Eucaristia deve combater as injustiças dos banquetes deste mundo: “o banquete eucarístico, como memória do corpo doado de Jesus e seu martírio (1Cor 11,23-26), não deve, pois, ser sinal da divisão social estabelecida no mundo, mas tornar-se, neste mesmo mundo, sinal de contradição” (MATTOS, 2005, p. 19). Assim, a Eucaristia, por um lado, denuncia a exclusão de tantos do banquete da vida no mundo, por outro lado, anuncia a predileção de Deus pelos pobres e excluídos (1Cor 11,26-29).

Segundo O’Connor (2011), a questão central da perícope é que não há eucaristia em uma comunidade sem que os seus amem-se uns aos outros.

Quanto ao v. 17, O’Connor destaca que a expressão “dito isto” expressa uma transição que não foi bem feita, pois dirige-se para v. 16, enquanto o restante do versículo expressa o que está por vir.

Sobre o v. 18, o autor chama a atenção para duas expressões. A primeira: “há entre vós divisões”, aponta que possivelmente esta informação chegou a Paulo pelos da casa de Cloé (1,11); argumenta ainda que estas divisões não têm a ver com as facções partidárias (1,12). A segunda expressão do v. 18 sobre a qual O’Connor discorre é: “em parte, o creio”. Segundo ele, Paulo não recebeu esta notícia e acreditou nela integralmente, mas relutantemente.

Quanto ao v. 19, o autor defende que não se trata de um conformismo com as divisões, mas que vê um sentido escatológico, ou seja, o comportamento inadequado de alguns cristãos evidencia o comportamento autêntico de outros.

Sobre o v. 20, O’Connor argumenta que, mesmo que as palavras da instituição da eucaristia sejam proferidas (vv. 24-25), se não houvesse amor (vv.21-22), não havia eucaristia.

Passando ao v. 21, o autor traz os seguintes dados culturais antes de abordar questões próprias do versículo:

A refeição era realizada privadamente em uma casa (Rm 16,23) cujos aposentos eram pequenos demais para conter toda a comunidade num único cômodo. A divisão assim imposta pode ter sido exacerbada pelo costume romano de classificar os convidados socialmente e dar pouco ou nada àqueles considerados inferiores (O’CONNOR, 2011, p. 475).

Em seguida, ele explicita o que diz respeito aos que se apressam em comer: “cada um se apressa por comer sua própria ceia”. Identifica que esta fala é destinada aos mais ricos que teriam tempo para chegar mais cedo e estavam preocupados apenas com seus próprios desejos. Ainda sobre o v. 21, dá uma explicação à expressão: “enquanto um passa fome”. Sob o ponto de vista de O’Connor (2011), trata-se dos membros mais pobres da comunidade que, talvez, trabalhassem o dia todo sem nada comer.

No v. 22, põe em evidência, para tecer sua reflexão, o seguinte: “não tendes casa para comer e beber” e “aqueles que nada têm”. Quanto à primeira expressão, demonstra que há um questionamento sobre a intenção destes, pois se não queriam ter uma refeição comum, mas apenas comer e beber, deveriam ter ficado em casa. Sobre a segunda expressão: “muitos crentes coríntios eram pobres (1,26), e a humilhação da dependência era agravada pela negligência desdenhosa” (O’CONNOR, 2011, p. 475).

Passando ao v. 23, O’Connor não destaca nenhuma expressão, apenas fala a respeito do sentido mesmo deste versículo: “Paulo se apresenta como elo na corrente da tradição que remonta a Jesus, cuja autoridade continua presente na igreja” (O’CONNOR, 2011, p. 475-476).

Em seguida, discorre sobre os vv. 24-25, mostrando que as palavras da instituição têm mais semelhanças com o relato de Lucas (22,15-20) do que com os demais relatos, mas que não depende deste, pois Ihe é anterior. Sobre o v. 25, especificamente, o autor mostra que diferente do relato lucano que diz que a memória deve ser feita sobre o partir do pão (22,19), Paulo inclui uma outra a propósito do cálice: “Fazei isto em memória de mim”, que, segundo O’Connor, tem seu sentido determinado pelo v. 26, onde Paulo tenta “confrontar os coríntios com o significado existencial da eucaristia” (O’CONNOR, 2011, p. 476).

No v. 26, o autor encontra o elemento que confere validade à eucaristia e define-o como “amor”. Para sustentar sua leitura, destaca o seguinte: “anunciais a morte do Senhor até que ele venha”. Baseando-se em outros textos paulinos, ele apresenta a morte de Jesus como um ato de amor que é proclamado existencialmente quando se come e bebe partilhando. Com esse argumento, evidencia-se por que o comportamento dos coríntios (v. 21) impossibilitava a autenticidade da eucaristia.

Sobre o v. 27, o autor destaca que Paulo aplica o critério do amor à comunidade de Corinto, para que seus membros examinem se estão considerando

ou não uma preocupação amorosa uns com os outros. A indignidade tem a ver com a falta de amor ao próximo. Ainda nesse versículo destaca que se não houve uma união de amor para a refeição, a pessoa coloca-se entre aqueles que mataram Jesus.

Sobre o v. 28, apenas discorre sobre o sentido geral de que é importante: antes de participar da eucaristia, fazer um autoexame e reconciliar-se.

Passando ao v. 29, O'Connor oferece uma leitura significativa sobre a expressão "discernir o corpo". Aqui ele identifica o critério para que cada um examine-se e julgue-se: verificar seus relacionamentos com os outros membros do corpo de Cristo, embasando-se no que já foi tratado anteriormente nesta carta (6,15; 10,17).

No versículo 30, o autor ajuda a compreender a expressão "débeis e enfermos". Paulo vale-se da associação judaica do pecado com a doença, "interpreta uma epidemia em Corinto como punição divina" (O'CONNOR, 2011, p. 476).

Retomando o tema do autoexame, no v. 31, o autor interpreta o que Paulo diz como sendo o autoexame a única forma de se prevenir da punição divina: "se nos examinássemos a nós mesmos".

A respeito do v. 32, duas considerações: "mas por seu julgamento o Senhor nos corrige" e "com o mundo". Sobre a primeira, interpretar os eventos desagradáveis da vida como advertências divinas é um meio de evitar proceder sem amor, o que levaria à condenação. Quanto à segunda consideração deste versículo, o mundo está ligado ao egoísmo, uma preocupação apenas voltada para si, sem atenção aos demais. Mais do que um lugar de condenação, a expressão tem a ver como uma atitude que leva à condenação.

Quanto ao v. 33, O'Connor põe em evidência a seguinte expressão: "esperai uns pelos outros". Aqui o autor indica um modo de "discernir o corpo" (v. 29) e evitar o egoísmo (v. 21), que inviabiliza a eucaristia.

O'Connor (2011) divide o v. 34 em duas partes: 34a e 34b. Sobre a primeira parte (v.34a), propõe que se entenda juntamente com o v. 22, dando uma solução à questão naquele versículo evidenciada: que os ricos matem sua fome e sede em casa, mas na eucaristia deveriam se propor a comer em comum. A respeito da segunda parte (v. 34b), o autor ressalta esta expressão: "quanto ao mais". Ele percebe aqui que haveria outras questões a serem tratadas, porém de menor relevância diante daquela que se tratou. Indica, pois, um certo descontentamento de Paulo com outras situações da comunidade que não foram externadas.

Segundo Frederico (2018), a reunião comunitária não estava produzindo bons frutos: “a refeição comunitária que deveria trazer unidade e proporcionar alimento aos fiéis criava uma série de dificuldades, que podem ser entendidas como expressão das estruturas sociais que os fiéis estavam envolvidos” (FREDERICO, 2018, p. 487). Ela percebe duas situações nas reuniões realizadas pela comunidade cristã de Corinto: honra-desonra e patronato-clientelismo. Além do que está evidente no texto, que não havia uma justa e fraterna partilha de alimento e bebida, ela acrescenta que não era respeitada nem a comunhão do espaço. Segundo Frederico, a parte mais rica e abastada ocupava o triclinio onde havia acesso aos melhores alimentos e proximidade com o anfitrião, enquanto os mais pobres ficavam no átrio, local aberto à entrada da casa onde não havia nem mesas nem lugares para sentar-se. Seguindo esta linha de raciocínio, provavelmente, os mais pobres, que ficavam no átrio, sentavam-se no chão e comiam de um alimento de qualidade inferior, isso quando conseguiam comer. A autora atribui este modo de proceder a padrões não-cristãos:

A má distribuição do alimento ocorrida durante a reunião da comunidade cristã em Corinto nos indica como a comunidade ainda se portava nos padrões estabelecidos fora dela mesma, em que relações eram construídas ou estabelecidas na busca de auto favorecimento e honra pessoais (FREDERICO, 2018, p. 488).

A autora ainda menciona que o espaço da refeição deveria ser o espaço onde todos pudessem alimentar-se, ainda mais no primeiro século quando o fenômeno da fome era contundente. Ela associa o texto paulino sobre a debilidade, a enfermidade e o sono (morte) a esta “falta de comunhão e solidariedade” (FREDERICO, 2018, p. 488).

Oliveira (2019) faz uma considerável reflexão sobre a decolonialidade em Paulo a partir de 1 Coríntios. Embora não faça uma análise pormenorizada sobre a perícopa de 1Cor 11,17-34, refere-se à maneira com que Paulo entendia a refeição argumentando que não se trata tanto de uma preocupação sacramental, mas sociopolítica, como se aquela reunião que tinha como centro a ceia seria um paradigma de uma outra sociedade que se opunha à ordem vigente do império romano. Uma consideração mais técnica oferecida por Oliveira é a de que o v. 2 do cap. 11 seria uma introdução para 11,17-34:

Quanto a gênero e sexo, 1Cor 11,3-16 não cabe no pensamento de Paulo em sua temática e construção gramatical, mas o v. 2 serve como introdução natural a 11,17-34, mas inadequada a 11,3-16. Motivo pelo que 11,3-16 considera-se uma glosa introduzida no desenvolvimento das deuteropaulinas e pastorais que reverteram aos padrões da ordem imperial romana. Isso é confirmado pela afirmação que não deve haver divisões nem hierarquia na Ceia do Senhor (OLIVEIRA, 2019, p. 149).

De acordo com Uchenna (2022), Paulo repreende os cristãos de Corinto pelo modo com que celebram a Eucaristia, pois em lugar de comunhão há divisões entre eles. Segundo o autor, era uma prática comum dos cristãos daquela época trazer refeições para as reuniões e colocar tudo em comum. No entanto, esse costume das comunidades cristãs estava sendo deturpado em Corinto, pois uns se apressavam em comer, se fartavam e embriagavam, enquanto outros nada comiam (UCHENNA, 2022, p. 1). Havia uma divisão entre ricos, que podiam chegar mais cedo e se fartar, e pobres, que chegavam mais tarde e nem conseguiam se alimentar. O autor destaca que Paulo refere-se à refeição completa da noite, uma ceia ou jantar (*deipnon*). Diz ainda que se pode deduzir isto a partir do relato institucional, pois a Eucaristia foi instituída por Jesus no contexto da ceia da Páscoa. Uchenna diz que “Ceia do Senhor (*kyriakon deipnon*) é, portanto, o termo técnico que denota a refeição feita pelos cristãos que comemoram a retirada de Jesus com seus apóstolos antes de sua morte que ficou conhecida como a Última Ceia, na qual instituiu a Eucaristia” (UCHENNA, 2022, p. 2).

Para Uchenna, pode-se supor que o pão e o cálice emolduram esta refeição (vv. 23-25), sendo que o partir do pão marca o início da refeição, conforme costume judaico, e o cálice viria depois da ceia. Entre o partir do pão e o passar do cálice havia uma refeição completa. Os abusos dentro desta refeição são a problemática sobre a qual Paulo discorre. Ele insiste que a raiz desta situação era a existência de fiéis de estratos sociais diferentes. A divisão que existia na sociedade se tornava evidente nas reuniões. O anfitrião, por certo de um estrato social mais alto, acolhia e tratava de uma forma os seus pares, e de uma outra forma os trabalhadores e escravos. Paulo discorda veemente deste proceder, afirmando que eles se reúnem para o pior (v. 17), desprezando a Igreja, humilhando os que nada têm, não os louva por isso (v. 22). Diante deste desvirtuamento da reunião, Paulo traz à memória da comunidade a origem da Eucaristia.

Esse o autor destaca a ocorrência dos verbos: recebi (*parelabon*) e “entreguei” (*paredoka*). Segundo ele, “são termos técnicos conhecidos para transmitir a tradição

– e conhecidos também na literatura rabínica” (UCHENNA, 2022, p. 3). Explica que o fato de Paulo afirmar que recebeu esta tradição do Senhor significa que ela remonta ao Jesus histórico, bem conservada pela tradição e entregue a ele. Atesta que a versão paulina é bem próxima à de Lucas (Lc 22,15-20) e um pouco diferente das versões de Marcos (Mc 14,22-25) e Mateus (Mt 26,26-29).

Na mesma linha de outros autores, Uchenna (2022) defende que a tradição recebida por Paulo deriva da liturgia de Antioquia. Mas o relato paulino tem algumas características únicas, a saber: “por vós” (*per humon*) no v. 24; o duplo mandato de memória nos vv. 24 e 25; e “a nova aliança no meu sangue” (*he kainê diatheke estin em to emo haimati*) no v. 25 (UCHENNA, 2022, p. 3). Quanto à utilização do artigo definido para “aliança”, o autor interpreta que se refere a alguma aliança já conhecida que ele entende ser a que Jeremias apresenta em sua profecia (31,31-34). Que a simbologia da aliança correlaciona-se com a primeira aliança (Êx 24,8) não há dúvidas. O autor diz que a interpretação a respeito do pão e do cálice tem sido intensa e extensa ao longo dos séculos, mas que não há dúvida, trata-se do corpo e do sangue do Senhor. “Os primeiros cristãos já entendiam assim, dentre os quais, Paulo (UCHENNA, 2022, p. 4). Segundo esse autor, “até que ele venha” (*achris hou elthe*) v. 26 está associado a 1Cor 15,23, que se refere ao voltar de Cristo em sua glória.

Stiff (2022) aborda a perspectiva socializadora da Eucaristia a partir de 1Cor 11,17-34. Segundo ele, “desde o período apostólico até os dias atuais, os seguidores de Cristo lutaram para praticar fielmente a refeição eucarística” (STIFF, 2022, p. 265). Stiff argumenta que os membros mais ricos chegavam antes para a ceia e empanturravam, comendo o que havia de melhor, enquanto os mais pobres ficavam com o resto, quando havia resto. A deturpação do sentido da ceia não se devia apenas ao fato da comunidade não ter assimilado o sentido da Eucaristia, mas como algo cultural: “a infidelidade da igreja em Corinto não foi meramente o resultado de uma confusão teológica sobre a natureza da Eucaristia, mas o resultado de valores sociais incorporados que estava criando conflitos dentro da igreja na forma de se compartilhar a refeição” (STIFF, 2022, p. 268).

Esse autor mostra que a ceia cristã foi um meio utilizado por Paulo para superar as divisões tão presentes em Corinto e que ela tem, pelo lado social, um caráter inclusivo, pois todos são iguais à mesa; mas, pelo lado cultural, há o caráter exclusivista, pois quem não professa a fé não pode participar da ceia. Segundo o

autor, a luta para se celebrar a eucaristia fielmente, superando as divisões socioeconômicas e culturais, é travada em cada tempo e lugar.

3.2 COMIDA E BEBIDA COM GOSTO DE SOLIDARIEDADE

Após a apresentação da reflexão de alguns autores a respeito de 1Cor 11,17-34, apresentaremos, a seguir, fazendo interlocução com eles, a nossa leitura, considerando a Tradução Literal que propusemos no primeiro capítulo.

A respeito da divisão da perícope, concordamos com Getty (1989) e Foulkes (2003) que a subdividiram em três partes, mais especificamente com Getty que a dividiu da seguinte maneira: primeira parte (17-22), segunda parte (23-27) e terceira parte (28-34). A primeira parte apresenta o problema existente na comunidade, a segunda parte ilumina o problema com o relato institucional da Eucaristia e a terceira parte são recomendações práticas em vista da superação do problema. Em certa medida, a primeira parte mostra a realidade da comunidade a partir do modo de se realizar a celebração da ceia, a segunda parte ilumina a realidade com as próprias palavras de Jesus e a terceira parte são orientações bem objetivas para que haja uma conversão no que tange a esse modo de agir.

Quanto à primeira parte, que apresenta o problema presente nas reuniões realizadas pelos cristãos de Corinto (17-22), em linhas gerais, concordamos com Kugelman (1969) no que diz respeito à relevância da ceia do Senhor, neste relato paulino, como paradigma para todas as ceias celebradas pelos cristãos, uma vez que fora escrito alguns anos antes do evangelho segundo Marcos. Sua interpretação, porém, a respeito do que confere validade à celebração, elencando a “fé e o amor fraterno”, pareceu-nos abstrata e fideísta, não expressando as causas mais concretas e históricas do problema de fundo presente na comunidade.

A respeito do que confere veracidade à celebração, concordamos com Barbaglio (1989), Foulkes (2003), Dietrich (2004), Mattos (2005), Frederico (2018), que atribuem à solidariedade o critério para que se caracterize ou não uma ceia como ceia do Senhor. Os demais autores recorrem a expressões, aparentemente, sinônimas de solidariedade, mas com um teor mais abstrato, vago e afetivo, ao passo que solidariedade tem um sentido mais concreto, palpável e efetivo. Não parece tratar-se de uma situação sigilosa da comunidade confidenciada a Paulo por pessoal da família de Cloé (1,11). Pelo relato Paulino, entende-se que é um problema conhecido

por todos, causado pelas divisões nas reuniões da comunidade. Tais divisões estão ligadas a questões socioeconômicas e culturais.

Quanto à divisão socioeconômica entre ricos e pobres, há unanimidade de interpretação segundo os autores aqui considerados. No entanto, nem todos esclarecem a razão social que gerava excessos por parte dos ricos e escassez para os pobres na comunidade. Concordamos com Walter (1973), Barbaglio (1989), Bortolini (1990), Fabris (2001), Foulkes (2003), Brown (2004), O'Connor (2011), Frederico (2018), Uchenna (2022), que indicam que as celebrações aconteciam nas casas mais espaçosas dos ricos, cujos pares chegavam antes e com os anfitriões desfrutavam do melhor alimento, ao passo em que os pobres, devido à longa jornada de trabalho, chegavam mais tarde e não podiam se fartar.

A divisão socioeconômica anteriormente descrita, que inviabilizava a solidariedade na comunidade, tornava-se ainda mais nítida na ocupação dos espaços da casa onde a ceia acontecia. Essa informação histórico-crítica, com a qual concordamos, é apresentada por Fabris (2001), Carrez (1993), Foulkes (2003) e Frederico (2018). Segundo ela, nas casas do primeiro século, havia o triclinio, lugar onde aconteciam as refeições, e o átrio, uma espécie de pátio interno onde não havia mesas ou lugar para sentar. Levando-se em conta esta divisão de espaços da casa, pode-se presumir que os mais ricos chegavam antes e ocupavam o triclinio, ficando próximo do anfitrião e da refeição e mais bem acomodados; enquanto os mais pobres e escravos, chegando tarde como já apresentado acima, ocupavam o átrio e se acomodavam como era possível.

Ainda sobre as divisões na comunidade, não se pode deixar de considerar os aspectos culturais. A comunidade cristã de Corinto era formada por judeus convertidos ao cristianismo, mas em sua maioria era composta por pagãos que professaram sua fé em Jesus Cristo. Embora tenham escutado o anúncio do Evangelho e professado a fé, o espaço temporal entre o anúncio e o surgimento destas divisões não deve ter sido tão grande, assim se pode entender que elas sejam consequência de antigos costumes pagãos presentes no meio da comunidade, uma vez que suas refeições não tinham implicações éticas, tal como acontece com a refeição cristã, como defende Barbaglio (1989) e com quem concordamos. Além disso, como tutela Carrez (1993), entendemos que os excessos de vinho também têm a ver com costumes antigos, não-cristãos e que a divisão de alimentos esteja relacionada aos hábitos alimentares dos que vieram do judaísmo, marcados por restrições, e dos que vieram do paganismo.

Em outras palavras, a evangelização não havia sido consolidada, isto é, as pessoas não haviam ainda entendido a novidade e o teor profético e transformador das refeições cristãs, marcadas pela solidariedade.

Sobre o sentido dado à necessidade de divisões para que sejam identificados os comprovados, mesmo sendo um autor patrístico, São João Crisóstomo (2010) oferece-nos, como já exposto, uma profunda interpretação desta perícope, e neste sentido afirma que os comprovados são os pobres e aqueles que não se deixaram levar por aqueles costumes nada fraternos e solidários. Com essa intuição de São João Crisóstomo, concordamos, pois os pobres eram vítimas da falta de solidariedade e não agentes dela, bem como eram capazes de ser solidários no resto ou no nada que lhes deixavam; além disso, não é possível generalizar esse hábito antissolidário.

Quanto à forma com que se transcorria a ceia, ou as ceias, não há unanimidade entre os comentadores. Dietrich (2004), Walter (1973) e Richard (1995) defendem que se trata de uma refeição completa, onde há também pão e vinho como memoriais da ceia de despedida de Jesus. Brown (2004) argumenta que há duas ceias: a refeição e a Ceia do Senhor e que a ordem em que aconteciam pode ter se alternado de acordo com a comunidade. Kugelman (1968), Cipriani (1974), Barbaglio (1989), Bortolini (1990) defendem que são dois momentos, ou duas ceias, e que primeiro acontecia a refeição e, em seguida, a Ceia do Senhor.

Não desconsiderando as outras possibilidades aqui postas em relevo, concordamos com o ponto de vista de que se trata de uma única refeição, em que, dentre todos os alimentos trazidos para a partilha, há também pão e vinho. Nesse sentido, a ceia do Senhor com seus discípulos foi apresentada por Paulo como expressão do espírito de solidariedade que deveria marcar a comunidade cristã e ser um contraponto às ceias nada solidárias que vinham acontecendo na comunidade cristã de Corinto. A solidariedade de Jesus Cristo para com a humanidade expressada em toda sua vida e sintetizada na última ceia, deve ser a solidariedade presente nas comunidades cristãs a partir da ceia.

A primeira parte é, pois, a apresentação de um problema público: a falta de solidariedade nas reuniões da comunidade cristã de Corinto. Há divisões socioeconômicas e culturais que, por um lado, causam danos à comunidade, mas que, por outro lado, comprovam quem de fato entendeu o sentido da ceia do Senhor. A falta de solidariedade invalida a refeição, despreza o ensinamento da Igreja e envergonha os pobres.

Apresentado na primeira parte o problema, na segunda parte (23-27), o relato da instituição da Eucaristia vem trazer luz à questão. Sendo como que um contraponto à falta de solidariedade na comunidade cristã de Corinto, este relato não foi recebido de um modo direto e pessoal por Paulo, como uma leitura fundamentalista poderia indicar. Assim como afirmam Walter (1973) e Cipriani (1974), defendemos que se trata de uma tradição transmitida pelas comunidades cristãs. Nas palavras e nos gestos, percebe-se não apenas o sentido da ceia do Senhor para recuperar o sentido da ceia que se celebrava em Corinto, mas, no fundo, percebe-se aí o próprio jeito de ser cristão. A interpretação mais apropriada para a expressão “recebi do Senhor” é que a tradição que foi transmitida a Paulo advém de palavras e gestos que os discípulos aprenderam de Jesus mesmo. O que Paulo quer preservar é a fidelidade ao espírito presente na ceia do Senhor em cada ceia celebrada pela comunidade.

O relato paulino da instituição da Eucaristia destaca que a entrega de Jesus aconteceu à noite. Diferentemente de Walter (1973), que dá ao elemento temporal um caráter de ordem teológico-espiritual, estamos em consonância com Barbaglio (1989) que defende que tal informação cronológica firma o relato na história, para que a celebração cristã não se perdesse no horizonte mítico. Paulo raras vezes em seus escritos discorre sobre a vida terrena de Jesus. Assim, o fato de ele contextualizar o relato institucional com as informações de que naquela noite ele foi entregue é algo singular e intencional.

Embora reconheçamos o sentido teológico da entrega de Jesus, não podemos deixar de considerar o elemento antropológico da entrega enquanto traição de Judas e negação de Pedro correlacionadas à traição que parte da comunidade realizava em relação a Jesus Cristo quando se negava a ser solidária aos mais pobres, ponto de vista este defendido também por nós e compartilhado por Cipriani (1974), Walter (1973) e Getty (1989). Considerando-se a primeira parte da perícopes, na qual a comunidade foi profundamente questionada por Paulo em sua forma de proceder nas reuniões, não se pode deixar de considerar que, além identificar o elemento teológico da entrega, os cristãos de Corinto tenham pensado no agente que corroborou para que Jesus Cristo fosse entregue e se perguntassem se eles não estariam cometendo uma traição semelhante.

O relato institucional, por sua vez, está ligado à práxis das comunidades, não tanto à doutrina. Como já mencionado anteriormente, não é um texto integralmente paulino, ele recebeu-o pela transmissão das comunidades. O relato paulino está mais

alinhado ao relato lucano do que os relatos marcano e mateano. Concordamos com Barbaglio que atribui as semelhanças e dissemelhanças à existência de duas tradições, mas que não seria possível afirmar qual realmente é a mais antiga.

Não se pode deixar de ver que Jesus tomou aquela ceia com os seus seguindo os padrões judaicos à mesa, no entanto dá seu tom único e autêntico às palavras e aos gestos. Tomar o pão, dar graças, partir e distribuir, tomar o cálice, são gestos próprios daquele universo simbólico e cultural, mas ao dizer que o pão é seu corpo e o cálice é seu sangue dado por vós, Jesus institui uma novidade profundamente radical e salvífica, pois, na entrega de seu corpo e sangue, Jesus manifestou uma solidariedade extrema à humanidade. Assim como defende Barbaglio (1989), entendemos que o “fazei isto em memória de mim” não significa simplesmente que se deve celebrar como Jesus celebrou, mas que a comunidade deve ser solidária como Ele foi solidário. Isto não significa que a forma de celebrar das comunidades não seja uma memória importante, mas que a memória da solidariedade é que faz a ritualidade ter sentido. O rito expressa a solidariedade de Jesus Cristo para com a humanidade e deve levar a comunidade a ser solidária como Ele foi, caso contrário a ceia não será ceia do Senhor.

No relato paulino (1Cor 11,17-34), diferentemente dos demais, o “fazei isto em memória de mim” aparece duas vezes: após tomar o pão e após tomar o cálice. Ao que parece, um indicativo de que entre um momento e outro havia uma refeição completa na comunidade. É uma expressão que liga o gesto do pão ao gesto do cálice e confere a todo aquele momento, incluindo a refeição, uma unidade.

Segundo Walter (1973), com quem concordamos, com o passar do tempo, quando estes dois momentos tornaram-se subsequentes, tornou-se desnecessária a exortação após o tomar o pão. Como Getty (1989), entendemos que a repetição da exortação também possa ter uma aplicação específica ao contexto da comunidade cristã de Corinto, cuja reunião para a celebração da ceia do Senhor estava bastante esquecida do que Jesus realizou e de como realizou. A memória da ceia do Senhor é um “antídoto” para curar a comunidade do mal causado pela falta de solidariedade. Paulo mostra assim à comunidade que existe uma unidade entre o início da ceia com o pão e a conclusão da ceia com o cálice e que todos devem participar em tempo integral desta celebração.

Concordando com a intuição de Getty (1989), os vv. 26-27 são conclusivos desta segunda parte da perícopes mostram que a celebração da ceia do Senhor integra

presente, passado e futuro e está intimamente relacionado à vida dos partícipes. O presente porque é o momento em que a comunidade celebra, o passado porque é uma proclamação da morte solidária do Senhor e futuro porque alimenta na comunidade a esperança de continuar celebrando, exercitando a solidariedade até que Ele venha. A indignidade, no contexto da perícopes, é falta de solidariedade, é fazer da ceia do Senhor a própria ceia. Parafraseando Getty (1989), que utiliza a expressão “transgressões à caridade” para nomear o que caracteriza uma indignidade, as transgressões à solidariedade deturpam o sentido cristalino e límpido da reunião da comunidade cristã.

A terceira parte, como já mencionado, contém orientações bem práticas para a superação deste grave problema da comunidade. Considerando que as divisões possibilitam que sejam conhecidos os comprovados (v. 19), e que, portanto, nem todos são agentes causadores da falta de solidariedade, Paulo orienta que cada um faça um autoexame antes de comer do corpo e beber do cálice. Em relação ao “distinguir devidamente o corpo”, nossa opinião alinha-se à de Barbaglio (1989), Vouga (2002) e de Foulkes (2003), pois a celebração não é apenas comunhão com o corpo de Cristo, mas também com o corpo eclesial, com os corpos dos irmãos. Não se trata de um discernimento doutrinal, a doutrina sobre o Corpo de Cristo não está em discussão na perícopes, trata-se de um discernimento eclesial, pois todos são membros do corpo de Cristo.

No que diz respeito às doenças e mortes na comunidade de Corinto, na contramão da maioria dos autores supracitados que atribuem tais fatos a razões teológico-espirituais, concordamos com Bortolini (1990) e Dietrich (2004) que veem nestas situações uma consequência da falta de solidariedade, uma vez os mais pobres, não se alimentando, enfraqueciam, adoeciam e chegavam a morrer. Na falta de solidariedade que gerava, dentre outras situações, enfermidades e mortes, está o centro do problema que levou Paulo a discorrer sobre o sentido da ceia do Senhor à comunidade cristã de Corinto.

Nos vv. 28-29, como visto, Paulo fala de um autoexame antes de comer do pão e beber do cálice, pois se falta solidariedade ao corpo, come-se e bebe-se a própria condenação. O v. 31 volta a utilizar o critério do exame para se evitar a punição, não parece se tratar de um exame pessoal, pois tal orientação já fora dada. Concordamos com Walter que a comunidade deve fazer esse discernimento, não se trata aqui de um exame pessoal, mas eclesial ou comunitário. Não estamos de acordo com a

opinião de Barbaglio (1989) e O'Connor (2011), dentre outros, que não consideram a diferença entre plural e singular na redação do texto, afirmando que simplesmente haja uma reafirmação da orientação de um autoexame para se evitar um castigo.

O julgamento não é apresentado por Paulo correlacionado à condenação, mas à disciplina do Senhor, como um recurso pedagógico para transformar a prática da comunidade. É mais exortativo do que condenatório. Na linha do que afirma Getty (1989), é “admoestação carinhosa de Deus” para que os cristãos não vivam a antissolidariedade do mundo que condena a todos, aos pobres à enfermidade e, inclusive, à morte; e aos demais à reprovação do Senhor. Por fim, os vv. 33-34, como afirma Foulkes (2003), com a qual concordamos, indica que, mesmo diante dos desacertos, Paulo acredita que a comunidade cristã de Corinto seja capaz de resolver o problema da falta de solidariedade de maneira coletiva. A orientação é bem concreta: esperar por todos para que a ceia seja, como diz Mattos (2005) com quem fazemos coro, um sinal de contradição, uma denúncia em vista da superação das divisões existentes no mundo.

A partir do que aqui foi exposto, há condições de nomear a perícope e as três subdivisões feitas: 1Cor 11,17-34 Sem solidariedade não há eucaristia: o problema da falta de solidariedade (17-22); a Ceia do Senhor, modelo de solidariedade (23-27); exortações à solidariedade (28-34).

3.3 A CEIA DO SENHOR EXALA SOLIDARIEDADE

Diante da reflexão tecida anteriormente, pode emergir o seguinte questionamento: como a solidariedade, ou a falta dela, é o tema central da perícope se tal expressão nem mesmo aparece no texto? Em consonância com os comentadores que intuíram o problema da falta de solidariedade como a razão que levou Paulo a dirigir tais palavras aos cristãos de Corinto, entendemos que, nas entrelinhas da perícope, o tema da solidariedade está presente.

Para sustentar tal interpretação, faz-se necessário realizar uma revisão semântica do termo “solidariedade”. Segundo Almeida (2005), não é uma palavra presente no universo vocabular bíblico e sua ocorrência mais clara e frequente é muito recente, remontando ao século XIX no contexto pós-revolução francesa, como afirma: “será necessário voltarmos ao século XIX quando, ao que tudo indica, essa palavra

surge em contexto pós-revolucionário francês importada da terminologia jurídica clássica romana” (ALMEIDA, 2005, p. 137).

Ainda, segundo autor, esse conceito tornou-se com o Iluminismo um substantivo para o que se expressava anteriormente como “caridade cristã” e, posteriormente, pouco a pouco, foi sendo inserida no vocabulário eclesial Católico no que diz respeito à Doutrina Social da Igreja, sobretudo a partir de João XXIII, de modo mais expressivo no pontificado de Paulo VI e na forma de João Paulo II conceber a doutrina social “solidariedade” alcança o status de centralidade; afirma ainda que, “no contexto latino-americano, é expressão presente desde a primeira Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), em 1955, no Rio de Janeiro” (ALMEIDA, 2005, p. 137).

Como a palavra “solidariedade” não está presente no vocabulário bíblico, há de se entender o seu significado original em latim, para perceber de que modo o que ela expressa encontra-se presente nas Sagradas Escrituras e, particularmente, no texto paulino sobre o qual este trabalho se detém.

Westphal (2008), após discorrer sobre o emprego do termo no período anterior à Revolução Francesa, associado à ideia de amor altruísta ao próximo e fraternidade, mostrando que com o advento da Revolução “solidariedade” ganhou forte relevância na construção de uma sociedade mais justa e igualitária, explicita que a raiz da palavra está no conceito romano-legal *in solidum*: “*Solidus* é o próximo e o seguro. O conceito romano-legal *in solidum* significa o dever para com o todo, a responsabilidade geral, a culpa coletiva, a obrigação solidária: *obligatio in solidum*” (WESTPHAL, 2008, p. 44). A *obligatio in solidum* era a lei que levava os avalistas a se comprometerem com as dívidas contraídas pelo avalizado caso ele não as consiga pagar. Westphal menciona ainda outras duas fontes do conceito solidariedade: “1) a ideia de unidade pagã-republicana (do grego *homonoia* e do latim *concordia*) e amizade civil (do grego *philia* e do latim *amicitia*), e 2) a ideia bíblico-cristã de fraternidade (*fraternitas*) e amor ao próximo (*caritas*)” (WESTPHAL, 2008, p. 44).

Embora advenha do meio jurídico romano, a carga semântica do conceito em seu uso pré-moderno tem um matiz fortemente, não exclusivamente cristão:

Apesar da origem jurídica do conceito, o sentido cristão tem forte influência desde os primórdios, é nele que os sentimentos de unidade entre as pessoas, independentemente de origem, nacionalidade, religião..., são alentados. O entendimento da solidariedade com este sentido será definida neste texto como solidariedade pré-moderna. a. Ela não tem imbuída a dimensão e as

ações de cunho político estatal, ou seja, prioriza as relações humanas. Esta solidariedade pré-moderna ainda é extensivamente praticada, tendo semelhança com formas altruístas de solidariedade, de sentido secular, não necessariamente cristão (WESTPHAL, 2008, p. 44).

Segundo Almeida (2005), em conformidade com Westphal (2008), é no período pós-revolução francesa que o conceito *in solidum* do meio jurídico vai sendo modelado e ganhando uma semântica no horizonte da ética, tornando-se uma alternativa secular para expressar o que no universo religioso era denominado caridade cristã, e que veio a ser utilizado pela própria Igreja, posteriormente, para continuar expressando ao mundo moderno e pós-moderno o sentido da caridade (ALMEIDA, 2005, pp.141-142).

Mesmo não pertencendo ao universo bíblico, Almeida vê o que veio a significar “solidariedade” presente em alguns textos do Antigo Testamento (cf. Is. 57-58; Am 5; Ne 5, 1-13) e no Novo Testamento (cf. Lc 4,16-21; Lc 10,25-37; Mt 25,31-46), textos que expressam não apenas uma sensibilidade pessoal frente aos que padecem, mas uma sensibilidade coletiva, comunitária, um compromisso com o todo, com todos (ALMEIDA, 2005, p. 138). O espírito de solidariedade perpassa a História da Salvação e veio se tornando palavra e adquirindo sentidos e significados ao longo dos séculos. Importa aqui, no entanto, o que o autor argumenta a respeito da doutrina do apóstolo Paulo.

Almeida (2005) entende que a analogia que Paulo faz entre a Igreja e o “corpo de Cristo”, conforme se pode perceber no capítulo 12 de sua carta aos Romanos, tem um sentido muito próximo ao moderno de solidariedade, pois “aproxima-se muito da ideia moderna de solidariedade como uma espécie de “corporativismo” em que todos fazem parte de um mesmo corpo e vivem uma comunhão de sentimentos em relação ao todo” (ALMEIDA, 2005, p. 138). Este autor ainda menciona o bilhete a Filemon como “um verdadeiro tratado de solidariedade” (ALMEIDA, 2005, p. 138) e destaca que ela está presente em diversos povos e culturas, com outras denominações, mesmo nas culturas mais antigas, não sendo, portanto, um tesouro de algum tempo delimitado ou de alguma cultura específica.

A imagem do corpo mencionada por Almeida (2005) na carta aos Romanos, está presente também no capítulo 12 da primeira carta aos Coríntios e, como já evidenciado neste trabalho, citada na perícopes em questão no v. 29. Almeida ainda faz menção à tradução que o volume IV, da Liturgia das Horas, em língua portuguesa, tradução brasileira, faz da carta aos Colossenses 1,24: “Alegro-me, agora, de tudo o

que já sofri por vós e procuro completar na minha própria carne o que falta das tribulações de Cristo, em solidariedade com o seu corpo, isto é, a Igreja”. Ressalta-se que a maioria das traduções evitam este termo e traduzem simplesmente como “em favor de” (ALMEIDA, 2005, p. 138).

Segundo O’Brien (2008), a relação dos membros das comunidades cristãs é apresentada por Paulo utilizando os seguintes recursos: “palavras gregas (inclusive *koinoneo* e seus cognatos, juntamente com os verbos *metecho* e *merizo*), ao lado de várias que têm o prefixo *syn-* e alguma imagens (p. ex.: corpo) que expressam a ideia de participação comum” (O’BRIEN, 2008, p. 1183). Quanto às palavras as quais Paulo recorre para expressar a relação entre os cristãos a que mais se aproxima do sentido de solidariedade é *koinonia*: o verbo *koinoneo* aparece cinco vezes, o substantivo *koinonia* treze vezes. O termo *koinonia*, segundo O’Brien, significava, no grego, todos os tipos de relações interpessoais e iniciativa comum, possuía o sentido de ter algo em comum com alguém. No Novo Testamento foi utilizado para expressar comunhão, relação profunda e estreita, solidariedade, contribuição, coparticipação, em sentido amplo, expressa a ideia de compartilhar e conceder participação.

Dentre as ocorrências de *koinonia* nos escritos paulinos com o sentido de compartilhar, na primeira carta aos Coríntios há cinco (1,9; 9,23;10,16.18.20). Por mais que a expressão grega *koinonia*, ou alguma de suas derivações, não apareça nas linhas da perícope (1Cor 11,17-34), podemos afirmar, pelo número de ocorrências na carta e pelo espírito que perpassa o texto, que a *koinonia* está presente nas entrelinhas. As divisões mencionas na primeira parte da perícope (vv. 17-22) expressam a falta de *koinonia*; o relato institucional presente na segunda parte (vv. 23-27) é a expressão máxima da *koinonia* de Jesus Cristo que compartilha seu corpo e sangue para o bem de todos; as orientações práticas da terceira parte (vv. 28-34) exortam ao reestabelecimento da *koinonia* na comunidade.

Além da palavra grega *koinonia*, como já mencionado no parágrafo anterior, Paulo emprega também uma imagem bastante relevante presente, inclusive, na perícope a partir da qual se debruça este trabalho, a saber, o corpo. Segundo Fung (2008), há nos escritos paulinos vinte e uma ocorrências da expressão “corpo de Cristo” ou de expressões correlatas que podem se subdividir em três categorias: 1. O corpo físico de Cristo; 2. O corpo de Cristo nos contextos eucarísticos; 3. O corpo de Cristo como designação da Igreja (FUNG. 2008, p. 290). Em 1Cor 11,17-34 há três

ocorrências: vv. 24.27, referem-se ao corpo em contexto eucarístico; e o v. 29, como já exposto, o corpo para designar a Igreja.

As duas ocorrências relacionadas ao contexto eucarístico (vv. 24.27) significam que participar do corpo e sangue de Cristo é experimentar a solidariedade dele para com a humanidade e dos partícipes serem solidários com ele: “assim, partilhar o cálice e o pão na eucaristia significa participar do sangue e corpo de Cristo, ou seja, dos benefícios de sua morte e em solidariedade com ele” (FUNG, 2008, p. 290). Da participação no corpo eucarístico, a comunidade se compreende como um único corpo (v. 29): “assim como há um só pão na eucaristia, também os que participam conjuntamente do único pão constituem um só corpo” (FUNG, 2008, p. 290). Esta mudança de sentido ocorre entre as duas primeiras citações (vv. 24,27) e a terceira (v. 29), pois essa “é provavelmente referência não à falha em discernir no pão da eucaristia o corpo do Senhor entregue na cruz (cf. 1Cor 11,24.27), mas à falha em reconhecer no grupo dos fiéis reunidos na Ceia do Senhor o corpo metafórico (cf. 1Cor 10,17)” (FUNG, 2008, p. 290).

Ainda segundo Fung (2008), esta aplicação do conceito corpo à comunidade resulta, basicamente, da interação de três influências: 1. Grega, uma vez que esta comparação entre o estado (*polis*) e o corpo era utilizada para expressar a interdependência de todos na *polis*; 2. Judaica, considerando-se que Paulo tinha consciência da ideia de que Adão, Abraão, Isaac, Jacó etc., eram expressão de todo o povo, tinham sentido de “personalidade corporativa”; 3. Cristã, pela identificação de Jesus com seus discípulos, sendo essa a influência que predomina na conceituação paulina do corpo eclesial de Cristo e que expressa a ideia de solidariedade: “a solidariedade entre Cristo e seu povo encontra expressão no ensinamento de Jesus (Mc 9,37 par.; cf. Mt 18,5; 25,40) e está subentendida claramente na identificação que o Senhor ressuscitado faz de si mesmo com seu povo perseguido (At 9,4)” (FUNG, 2008, p. 291).

Não podemos deixar de considerar que Jesus era um judeu⁸, não falava grego nem mesmo latim, mas apenas o aramaico e, pelas lições da sinagoga, talvez soubesse ler o hebraico bíblico, como afirma Pagola (2010). Quando fazia da comensalidade um gesto profético de anúncio do Reino, Jesus não pensava em grego

⁸ Para uma compreensão mais detalhada de Jesus a partir de seu contexto de marginalidade em seu contexto e sobre o horizonte judaico no qual fora criado, conferir: MEIER, John P.. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

(*koinonia*), mas em hebraico, *hesed*. Embora Paulo tivesse um alcance linguístico bem mais amplo que o de Jesus, quando falava em *koinonia*, tinha presente a expressão *hesed*.

Segundo Konings (1975) um dos conceitos-chaves para se entender a Aliança feita entre Deus e o povo de Israel é *hesed*. Trata-se de uma expressão polissêmica, na maior parte das vezes traduzida como “graça” e “misericórdia”, mas que tem também o sentido de “amizade”:

Trata-se da *hesed*, que poderíamos indicar como "comportamento (ou relacionamento) de aliado". Na *hesed*, os parceiros de um pacto prestam mútuo apoio, respeito, tratam-se com retidão e sinceridade, benevolência e gratuidade também, pois um pacto é bem outra coisa do que um acordo comercial. Um pacto significa aliança também no imprevisto, no perigo, na dificuldade, e por isso é baseado essencialmente na gratuidade, no que não é obrigado por determinação prévia (KONINGS, 1975, p. 193).

Não se trata de uma relação exclusiva entre Deus e dada pessoa, mas d’Ele com o povo, amizade que perpassa todo o primeiro testamento. A amizade que Deus estabelece com os seres humanos interpela a amizade deles entre si: “Também entre os homens existe a *hesed*, como um reflexo da *hesed* de Deus” (KONINGS, 1975, p. 194). Tal conceito é linha condutora de toda a compreensão a respeito da Aliança, que é abalada quando acontecem “rupturas sociais”: “rupturas sociais em Israel, as desintegrações da ‘fraternidade’ do povo de Deus, são consideradas como um pecado contra o próprio Senhor da Aliança (e mais tarde, da Lei), um desprezo de seu povo, uma rejeição de sua justiça que é salvação” (KONINGS, 1975, p. 198).

A partir do que afirma Konings (1975), podemos afirmar que sempre que acontecem “rupturas sociais” ocorre uma ruptura da Aliança, não havendo amizade entre o povo, os seres humanos desfazem sua amizade com Deus. Em outras palavras, podemos dizer que se não houver *hesed* entre os seres humanos, esses desfazem sua aliança com Deus. Rupturas sociais são expressão da falta de *hesed* no meio do povo.

Quando Jesus senta-se à mesa com as pessoas pobres, pecadoras, marginalizadas, excluídas, ele está reestabelecendo a *hesed* entre elas e Deus e entre elas e a comunidade. A comensalidade é uma expressão da graça, da misericórdia, da benevolência, mas sobretudo da amizade que Jesus estende a todos. Assim, podemos entender que para que haja *koinonia* é preciso haver *hesed*. Paulo não

desconhecida essa semântica de *hesed* quando falava em *koinonia* às comunidades cristãs.

Seja pela descrição do problema da falta de solidariedade, seja pelo relato da ceia do Senhor, que é expressão dela por excelência, ou pela prática de exercício para se chegar a ela, ou ainda pela expressão da imagem do corpo para expressar sua ideia, a solidariedade está presente nas entrelinhas da perícopes e sem ela não há eucaristia.

4 MEU CORPO E MEU SANGUE: SEM DISCERNIR O CORPO ECLESIAL, NÃO HÁ O CORPO SACRAMENTAL

Tendo ido ao texto grego de 1Cor 11,17-34, para, a partir daí, oferecer uma Tradução Literal Adaptada que, subsequentemente, foi comparada a outras para se tecer pertinentes reflexões que justificassem as escolhas feitas (2) e apresentando os pontos-de-vista de alguns autores a respeito da perícopa e dialogar com eles, chegamos à conclusão de que a problemática central das ceias, realizadas na comunidade cristã de Corinto, era a falta de solidariedade entre os fiéis (3).

Pelo percurso feito, faz-se necessário, então, evidenciar que o corpo eclesial não pode estar desvinculado do corpo sacramental, ou seja, sem discernir o corpo eclesial, não há o corpo sacramental, o que se celebra não é a ceia do Senhor. Para que esse discernimento seja bem feito, é preciso estar com os olhos fixos em Jesus, em seu corpo histórico, para assimilar sua sensibilidade diante das pessoas, sobretudo os olhos fixos nele à mesa, como expressão da solidariedade (4.1). Em seguida, sentir com a comunidade de Jesus, pois sem a solidariedade mútua, a comunidade não é dele (4.2). Por fim, perceber o alcance da Eucaristia, como expressão maior do Reino “já”, quando fundada na solidariedade de Cristo, marcada pela solidariedade entre os fiéis e como expressão da solidariedade com o todo (4.3).

4.1 DISCERNIR COM OS OLHOS FIXOS EM JESUS

O anúncio central de Jesus, a partir do qual orientou toda sua vida, é o Reino de Deus. Diante de tantas formas não-solidárias de governo, após o batismo por João no Jordão e o discernimento de sua missão feito no deserto, Jesus começa pela Galileia a anunciar que o Reino de Deus está perto (Mc 1,9-15). Para se compreender o significado desta expressão da tradição de Israel segundo o anúncio de Jesus, é preciso olhar para ele, não apenas escutar o que diz, mas ver o que faz.

Jesus valeu-se de todos os recursos humanos possíveis e cabíveis para cumprir sua missão. Segundo Lohfink (2015), ele atuou também por meio de gestos, símbolos e sinais. Dentro da proposta de fixar os olhos em Jesus, para discernir seu corpo em vista de uma compreensão da profundidade da comensalidade cristã, há de se atentar, ainda que brevemente, à sua corporeidade, seus gestos físicos e o que simbolizam e sinalizam.

Como se vê, Um olhar superficial para os gestos corporais de Jesus levará à afirmação de que são comuns e ordinários: abraçar pessoas (Mc 10,16), pegar na mão (Mc 1,31), impor as mãos (Mc 6,5), lavar e enxugar os pés (Jo 13,3-5), tocar uma pessoa onde está fragilizada (Mc 7,33), apenas para citar alguns. Mas, fixando o olhar nele, ver-se-á que sua corporeidade era incomum e fazia o extraordinário na forma de Jesus realizar o comum havia algo incomum.

O fato de Jesus manter uma relação profunda com gestos corpóreos, com a linguagem do corpo e com o universo dos sinais me parece ser de grande importância. Pois é justamente aqui que se mostra claramente que Ele viveu numa relação sólida com a corporeidade humana. Jesus não tem uma maneira estranha, desajeitada ou até perturbada de se relacionar com o corpo; para Ele, corpo e corporeidade pertencem incondicionalmente ao ser humano. Jesus leva a sério o corpo e suas necessidades (LOHFINK, 2015, p. 164).

Não discernir o corpo de Jesus em cada relato dos evangelhos é uma forte inclinação humana. Uma vez que a atenção geralmente se volta para o resultado do que ele fala e faz, a tendência é focar naquela pessoa, naquele grupo ou naquela multidão diante dele, e não perceber seu corpo que fala, que sinaliza, que significa.

Nos atos salvíficos de Jesus, mas sobretudo em seus sinais e gestos, torna-se visível o elemento encarnado de sua ação: a salvação de Deus deve vir ao mundo perpassando todos os âmbitos da realidade. Não se trata apenas de mudança de mentalidade. Trata-se precisamente da matéria... A história da revelação não é uma desmundificação progressiva, mas sempre encarnação mais abrangente, penetração no mundo cada vez mais profunda com espírito de Deus. Deus tocou o ser humano de maneira benevolente em seu corpo (LOHFINK, 2015, p. 165).

Os olhos dele viam a antissolidariedade do Império Romano para com os povos dominados, bem como a precária solidariedade entre o próprio povo de Israel. Diante daquele contexto nada otimista, vislumbrou a possibilidade da solidariedade para se estruturar a existência de uma outra forma. Aquele homem de uma pequenina povoação da Galileia, Nazaré, torna-se o profeta do Reino de Deus, por meio de uma linguagem simples e poética, faz com que o seu anúncio seja compreendido pelos mais simples e com suas obras sinaliza não apenas o Reino, mas também a forma de se viver nele. É inegável que tenha sido alguém que curava pessoas, que priorizava os mais pobres, que revolucionou acolhendo mulheres em seu grupo, que reconciliava

as pessoas com Deus e as reintegrava à convivialidade⁹. Há uma vasta bibliografia e ainda contínuas e necessárias discussões cristológicas a respeito de Jesus Nazaré e do movimento iniciado por ele, mas o prisma pelo qual nos propomos a olhá-lo não é tão amplo. Vamos fixar o nosso olhar nas refeições de Jesus ou refeições com Jesus, pois entendemos que elas integram palavras e obras dele e expressam o sentido profundo do Reino por ele anunciado.

Comer e beber são atividades que fazem parte de um seletivo grupo das necessidades vitais dos seres humanos. Como foi visto no capítulo anterior, o problema de fundo da comunidade cristã de Corinto era relacional e tornou-se evidente à mesa. Sendo atividades básicas do cotidiano humano, por que então fixar os olhos em Jesus comendo e bebendo, dando de comer e dando de beber? Precisamente pelo fato de tantas outras atividades básicas do cotidiano de qualquer ser humano não terem sido descritas pelos evangelistas. Se os evangelhos conservaram tantas passagens de refeição, de partilha, de comunhão de Jesus com os discípulos e com o povo de maneira geral, é sinal de que comer e beber, para Jesus e para a comunidade que ele formou, não era um mero rito cotidiano, mas de um significado bem maior e de grande relevância.

Antes de mais nada, há de se considerar, ainda que brevemente, elementos antropológicos da comensalidade presentes em todos os horizontes culturais. Embora todos os seres vivos dependam da alimentação para sobreviver, a espécie humana diferencia-se de todas as outras, pois não se trata apenas de comer por instinto, mas também comer de um jeito distinto, não apenas comer sentindo o gosto, mas gostando de dar sentido ao que se come e ao comer. Segundo Carneiro (2005), é atitude vital que se funde com outra da qual depende a vida: socializar.

Comer não é um ato solitário ou autônomo do ser humano, ao contrário, é a origem da socialização, pois, nas formas coletivas de se obter a comida, a espécie humana desenvolveu utensílios culturais diversos, talvez até mesmo a própria linguagem. O uso do fogo há pelo menos meio milhão de anos trouxe um novo elemento constituidor da produção social do alimento. A comensalidade é a prática de comer junto, compartilhando (mesmo que desigualmente) a comida (CARNEIRO, 2005, p. 71).

Aparentemente, alimentar-se é uma atividade simples, no entanto, para o ser humano é uma atividade complexa, pois à mesa encontram-se e fundem-se

⁹ Para uma leitura atual, objetiva e profunda, a respeito de Jesus, sugere-se a leitura de: PAGOLA, José Antonio. **Jesus, uma aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.

horizontes culturais, sociais, religiosos, econômicos, existenciais etc.: “ao longo das épocas e regiões, as diferentes culturas humanas sempre encararam a alimentação como um ato revestido de conteúdos simbólicos, cujo sentido buscamos atualmente identificar e classificar como ‘políticos’ ou ‘religiosos’” (CARNEIRO, 2005, p. 72). Sendo, pois, este ponto de confluência de inúmeras dimensões do existir humano, a comensalidade revela muito a respeito de uma civilização. Se no ato de comer, fazem-se presentes e interrelacionam-se pessoas com suas histórias, culturas, credos, ideologias, visões de mundo, este lugar tem um forte potencial transformador. Quando se preocupa com o jeito de comer, no fundo, a preocupação é com o jeito de viver.

Além da capacidade de dar sentido à refeição ou simbolizar o ato de comer, e de ser um momento e um lugar de fusão de horizontes, a comensalidade está associada, também ao prazer: “A comida e o sexo são duas fontes dos mais intensos prazeres carnis, sendo que o primeiro é indispensável na vida diária de todo ser humano” (CARNEIRO, 2005, p. 73). O jeito humano de se alimentar, em todas as culturas, é marcado, dentre outros, por estes três elementos: simbólico, sócio-histórico e carnal¹⁰.

Schillebeeckx (2008) destaca a importância destas atividades tão cotidianas, comer e beber, conservadas pelas lembranças dos discípulos como uma das formas de se ter contato com a vida de Jesus: “deveremos examinar também como Jesus geralmente se relacionava com os demais, na vida cotidiana de comer e beber em conjunto, especialmente na sua busca ‘do que estava perdido’ e na sua oferta de estar à mesa com excluídos, publicanos e pecadores” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 193).

A primeira lembrança destacada pelo autor é a do questionamento sobre a razão dos discípulos de Jesus não jejuarem (Mc 2,18-22), que se sedimentou no cristianismo primitivo, “cuja origem foi a experiência que os discípulos tiveram no convívio comensal com Jesus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 194). A comensalidade com Jesus era uma atmosfera de alegria, qualquer forma de tristeza seria incompatível com a presença dele. Colocando a ceia dos cristãos de Corinto em paralelo às refeições de Jesus, compreende-se, então, o motivo que leva Paulo a afirmar que em Corinto não se celebrava a ceia do Senhor, pois enquanto parte se alegrava e se fartava, a outra se entristecia por não comer, por adoecer e até pelas mortes.

¹⁰ Para um estudo mais aprofundado do tema da comensalidade: AMON, Denise. **Psicologia Social da Comida**. Petrópolis: Vozes, 2014.

Schillebeeckx (2008) argumenta que, após a Páscoa, os discípulos de Jesus e lembraram-se da alegria de estar com ele em momentos de refeição diante do contraste das lembranças ascéticas que João Batista havia deixado em seus contemporâneos. Chamavam-no de comilão e beerrão (Mt 11,19) e escandalizavam-se por vê-lo comer e beber com publicanos e pecadores (Mc 2,16). Ele atribui uma “agudeza” ao relato mateano a respeito das práticas de João Batista e de Jesus:

Assim Mt 11,16-18 descreve com exatidão o que de fato estava em jogo. Questiona-se aqui a liberdade da atitude de Jesus e dos seus seguidores diante da vida, e não o fato de jejuar ou não jejuar, como probleminha casuístico da estrutura eclesial, conforme se diz em muitos comentários. O problema é bem mais profundo. (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 194).

Não se trata simplesmente da mesa, da refeição, do comer ou não comer, mas deste lugar como uma expressão da vida.

A resposta de Jesus ao questionamento feito, baseada na presença do novo e na alegria dos convivas (v. 19a), segundo Schillebeeckx, não significa uma ruptura com as práticas judaicas do jejum, uma vez que em lugar algum Jesus condena o jejum feito pelos discípulos de João ou por qualquer outro grupo da época. Ele não rompe com a Lei, simplesmente vê nela o querer de Deus que realiza o melhor na vida do ser humano e como expressão de sua misericórdia, portanto, não existe para a perdição, mas para a salvação. Jesus critica, então, a apropriação e o desvirtuamento da Lei:

Jesus constata como é frequente alguém se esconder atrás da letra da Lei para desvirtuar o seu objetivo mais profundo: a misericórdia de Deus para com o ser humano. Pela maneira coo praticamente são usados, a Lei e o sábado são afastados de sua mais profunda intenção, tornando-se um peso insuportável e esmagador para pessoas comuns. Jesus vê as obrigações legais à luz de um Deus que somente quer ser humano. Toda e qualquer lei tem de ser uma manifestação da misericórdia de Deus (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 195).

Essa leitura feita por Schillebeeckx (2008) pode trazer ainda mais luz à questão das ceias da comunidade cristã de Corinto. Eles até cumpriam o mandato de Jesus, a lei que Ele deixou à comunidade para que se reunissem para a ceia em memória d’Ele, mas parte da comunidade apropriou-se disso e desvirtuou o encontro, que passou a ser de condenação à fome aos pobres que chegavam tarde devido à longa jornada de trabalho e de condenação aos antissolidários que não sabiam discernir o corpo, não compreendiam que todos os membros do corpo precisam alimentar-se.

Ainda, segundo o autor, Jesus, sua pessoa concreta, é a manifestação de tudo aquilo que a Lei quer mobilizar no ser humano, sua práxis é expressão da bondade e da proximidade de Deus. Se nas celebrações de Corinto a alegria era parcial, não integral, Jesus não poderia estar presente. Os mais pobres não faziam um jejum, eram obrigados a jejuar. As ceias não estavam sendo expressão da práxis solidária de Jesus. Quem crê n'Ele, deve viver como Ele viveu, portar-se à mesa como Ele se portava: "Quem deposita confiança nele, parte da convicção de que em Jesus foi revelada a maneira como Deus cuida do ser humano. Se esse Jesus, então, está pessoalmente com os seus discípulos, há somente motivo de alegria para quem se confia a ele" (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 195).

Qualquer espécie de jejum na presença de Jesus seria desconsiderar a presença de sua pessoa no centro da comunidade, ainda mais um jejum imposto pela insensibilidade de alguns frente às necessidades dos demais:

a convivência dos discípulos com esse Jesus é essencialmente uma comensalidade festiva, preparada pelo próprio Jesus; é comunhão salutar. O tempo que Jesus ficou no meio da turma que o seguia, ainda com mal-entendidos, sim, mas incondicionalmente e com entusiasmo, foi um tempo sumamente especial. A presença viva de Jesus, então, vale uma dispensa concreta do jejum ou tristeza (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 196).

Jesus sempre via o ser humano em sua concretude, com agruras e doçuras da vida. Solidário ao ser humano, agia com profunda e inesperada humanidade em todos os momentos. Sua proposta para recolocar o ser humano no caminho da humanização sonhada por Deus não é o da ascese, proposta por João Batista, mas o da comensalidade, que provoca uma mudança de via, uma mobilização da humanidade a partir da forma de comer:

o apelo de Jesus à conversão se mostra essencialmente ligado à 'comensalidade', ao comer e beber junto com Jesus, acontecimento em que os discípulos de Jesus de fato puderam experienciar, como já presente, a chegada escatológica, decisiva e definitiva, da misericórdia de Deus. Crer em Jesus é confiar alegremente em Deus; já não é hora de jejuar. Nesta narrativa, as lembranças de tudo isso receberam muita luz das experiências pascais, porém continuam sendo lembranças historicamente fiéis do convívio festivo com Jesus (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 196).

A comunidade marcana fez a experiência da ausência de Jesus e, por isso, segundo Schillebeeckx, completa as palavras de Jesus sobre a presença do noivo e a alegria dos convivas com as palavras sobre o jejuar em sua ausência.

Diferentemente das comunidades paulinas que faziam da experiência da comensalidade uma experiência com o Senhor: “Comunidade que não conhece a alegria como as comunidades paulinas, que creem na ativa presença do Jesus Cristo já exaltado; trata-se de uma comunidade que, embora assistida pelo Espírito Santo, jejua, lamenta e sofre” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 197).

Aos que puderam desfrutar da presença real de Jesus em sua vida terrena, a experiência foi de alegria e libertação. Não se pode, pois, afirmar que sejam ceias do Senhor refeições como as de Corinto que geram tristeza e perpetuam prisões. “Este não jejuar dos seguidores de Jesus, durante a sua presença, aponta indiretamente para o significado positivo da comensalidade com o Jesus terreno, a qual é importante na vida de Jesus de Nazaré a tal ponto que ocasionou a “formação de lendas”. (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 199).

Além de discorrer sobre o elemento da tristeza como algo incompatível com a presença do Senhor, e mostrando que a alegria deve marcar a comensalidade cristã, Schillebeeckx aborda ainda comensalidade em suas implicações libertadoras e salvíficas na vida de seus discípulos, dos excluídos, publicanos e pecadores. O relato da comensalidade de Jesus extensiva aos publicanos e pecadores ocorre nos quatro evangelhos (Mc 2,15-17; Mt 20,1-5; Lc 15,4-10; Jo 4,7-42)¹¹. Tais relatos expressam a prática de Jesus não apenas à mesa, mas em seu jeito de anunciar e de agir. As refeições não seriam apenas como que uma síntese ou confirmação da prática do Jesus histórico, mas têm um caráter libertador e salvífico.

É importante destacar que:

a narrativa (retocada no evangelho) do encontro de Jesus com a grande pecadora, e também aquela refeição de Jesus com um grupo de notórios publicanos, ambas se baseiam em fatos históricos da vida terrena de Jesus, de sorte que aí se torna visível uma fase muito importante da vida do Jesus terreno. Além disso, esse aspecto da vida de Jesus é coerente com as intenções mais profundas de suas parábolas, como também dos seus prodígios, de sorte que devemos concluir: no agir do Jesus terreno, vemos claramente concretizada a praxe do reino de Deus como foi pregada e promovida por Jesus. Na sua vida terrena, histórica, a praxe escatológica do reino vindouro de Deus já se tornou visível dentro das dimensões da nossa história humana, terrena. Cada vez mais impõe-se a conclusão: a pregação, a praxe e a pessoa da figura concreta de Jesus não podem separar-se. Jesus se identifica com a causa de Deus, enquanto causa do ser humano (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 205-206).

¹¹ Schillebeeckx fala dessa ocorrência em quatro tradições, sobre as quais ele discorre brevemente em notas de rodapé (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 199).

Nos dois casos anteriores, nos quais Schillebeeckx (2008) aborda a alegria, a libertação e a salvação a partir do horizonte da comensalidade, Jesus é o convidado, mas há ainda a possibilidade de se fixar os olhos em Jesus à mesa no lugar de anfitrião e perceber, também, neste lugar a comunhão d'Ele com os seres humanos. Ele menciona o relato da ceia de despedida, com um grupo menor, e os relatos das multiplicações dos pães, com grupos maiores.

Segundo esse autor, a tônica dos textos não é o extraordinário, o milagre, mas a superabundância da dádiva quando Jesus está presente. Mais uma vez, com os olhos fixos em Jesus, vêm à memória as ceias de Corinto, abundantes para uns e escassas para outros. Elas não são do Senhor, pois a comensalidade com Ele significava abundância para todos, não apenas em sentido imediato, mas também escatológico.

A comensalidade, seja com “publicanos e pecadores” notórios, seja com os seus, em grupos menores ou maiores, é uma característica essencial do Jesus histórico. Aí Jesus se revela como o mensageiro escatológico de Deus transmitindo o convite de Deus que se destina a todos, inclusive e sobretudo aos que estão oficialmente considerados como excluídos, convite para o banquete da reconciliação do reinado de Deus. A própria comensalidade, sendo um comer juntamente com Jesus, é no presente oferta de salvação escatológica (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 210-211).

Há, na comensalidade com Jesus, uma dimensão profundamente profética. Não é mera ação cotidiana, não é ritualismo vazio, não é ociosidade improdutiva. Ver Jesus em momentos de refeição é contemplar o seu anúncio acontecendo, o reino acontecendo na comunhão de Jesus com os seus discípulos ou com toda a multidão. Sem fixar o olhar n'Ele e perceber esta profecia da partilha e da comunhão, não se entenderá o sentido da comensalidade para os cristãos e, da mesma maneira com que os cristãos de Corinto não celebravam a ceia do Senhor, as eucaristias celebradas em cada tempo e lugar podem não o ser.

A comensalidade importa tanto às comunidades cristãs, pois era importante na práxis de Jesus, que fazia da “mesa” um lugar profético, um anúncio audiovisual do reino de Deus, ou seja:

comensalidade com ele que, por assim dizer, se torna uma profecia-em-ação. Com isso demonstra-se mais uma vez que a praxe da vida de Jesus outra coisa não é senão praxe do reino de Deus que Ele anuncia. Somente os efeitos posteriores desta maneira como Jesus historicamente agiu tornam compreensível o significado da comensalidade dos cristãos na Igreja primitiva... O pronunciado interesse pela comensalidade na Igreja antiga

estava evidentemente baseado na praxe de Jesus nos dias de sua vida terrena (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 211).

A partir do olhar de Moltmann (2009), é possível fixar os olhos em Jesus para aprofundar ainda mais o sentido da comensalidade cristã. Na mesma linha do que afirma Schillebeeckx (2008), porém sendo mais sucinto e direto sobre a questão, Moltmann insere a reflexão sobre a comensalidade relacionada à atitude de Jesus de aceitar os marginalizados e erguer os humilhados, ou seja, há uma íntima relação entre a mesa de Jesus e sua missão:

Assim como Jesus anunciou o reino de Deus aos pobres e o poder de Deus aos enfermos, assim trouxe o direito de Deus aos 'pecadores e publicanos', ou seja, o direito da graça. Ele o demonstrou publicamente ao estabelecer comunhão de mesa com eles. No horizonte escatológico de sua própria mensagem, a comunhão de mesa é uma antecipação do comer e do beber junto no reino de Deus (MOLTMANN, 2009, p. 179).

Moltmann inicia a tecitura de sua reflexão fundamentando-se no episódio da refeição de Jesus em casa de Levi (Mc 2,15-17). Argumenta que os muitos publicanos e pecadores que se sentaram à mesa com Jesus pode ser resultado do encorajamento que a convocação d'Ele a Levi tenha provocado neles ou podem ter ido por iniciativa própria. Talvez nas entrelinhas do texto de Paulo não louvando a refeição feita pela comunidade de Corinto esteja o seguinte questionamento por parte da comunidade: "por que os trabalhadores, pobres e escravos, sentam-se à mesa conosco?", à semelhança do que questionaram os escribas e fariseus: "Por que ele come com publicanos e pecadores?". Moltmann argumenta que Jesus não apenas chama-os, enfermos e pecadores, mas também os recebe (Lc 15,2), como parece ter recebido em casa de Levi. É mesa aberta aos "chamados" e aos "oferecidos". Na comunidade cristã de Corinto havia enfermos e, inclusive, mortos, eles precisavam de Jesus, da participação integral na ceia, "expressão da solidariedade teologal e antropológica" (MOLTMANN, 2009, p. 179).

O gesto de Jesus à mesa com pecadores e publicanos é subversivo, profético, paradigmático, pois mexe com limites estabelecidos pelo ponto de vista "religioso" dos escribas e fariseus, que consideravam indignos da comensalidade os "pecadores", que não se encaixavam nos padrões de justiça, e os "publicanos", considerados como traidores do povo por estarem a serviço dos romanos. Jesus os acolhe não apenas com suas palavras e obras, mas também à mesa, algo sagrado para os judeus.

buscando a companhia desses ‘pecadores e publicanos’, Jesus se mete num conflito social religioso, o abismo entre justos e injustos, dos bons e dos maus. É verdade que este conflito é provocado por injustiça e ilegalidade, no entanto, está sendo determinado pelos bons e justos que reivindicam a justiça de Deus para si e que impõe socialmente seu sistema de valores (MOLTMANN, 2009, p. 179).

As divisões à mesa ou a falta de acesso à mesa estavam ligadas ao sistema de valores que rotulava as pessoas segundo a hermenêutica dos que tinham poder, que deveria ser aceita pelos que não tinham poder. Em toda sociedade, existe esta espécie de maniqueísmo. Segundo Moltmann: “onde essa dualização conduz à formação de classes, começa uma luta impiedosa dos ‘bons’ contra os ‘maus’, que, não raras vezes, termina com a derrota dos ‘maus’” (MOLTMANN, 2009, p. 180). Ao acolher marginalizados à mesa, Jesus não apenas celebra a vitória dos que eram considerados “maus” sobre aqueles que ditavam valores e se autoproclamavam “bons”, mas rompe com essa divisão e possibilita uma profunda comunhão entre todos. Isso não significa que relativizasse os erros, as injustiças, os pecados:

[...] por meio da aceitação dos ‘pecadores’ e ‘publicanos’ e das prostitutas, Jesus não justifica o pecado, a corrupção ou a prostituição, mas rompe o círculo vicioso de sua discriminação no sistema de valores dos justos. Com isso, liberta os ‘justos’ da coerção da justiça própria, e os ‘bons’ da posse do bem (MOLTMANN, 2009, p. 181).

Essa comunhão que Jesus estabelece à mesa deve ser levada em conta por toda comunidade cristã, para que as divisões injustas e opressoras tão fomentadas em tantos setores da sociedade sejam superadas. A leitura feita por Moltmann aplica-se à comunidade cristã de Corinto, uma vez que parte dela julgava-se boa, talvez por chegar mais cedo, por disponibilizar mais e melhores coisas para a ceia, e digna de ditar o tempo de início da ceia sem esperar pelos demais, os “maus”, condenados a trabalharem até tarde, atrasados e incapazes de oferecer algo melhor para a ceia. De fato, não era a ceia do Senhor o que lá se celebrava, pois uma ceia que não expresse a práxis de Jesus à mesa e não aponte a mesa festiva do Reino, não é do Senhor:

A comunhão de mesa de Jesus com pecadores e publicanos adquire especial significado no horizonte de sua mensagem messiânica. Em si, toda comunhão de mesa cria comunhão humana. O reino de Deus, porém, que Jesus anuncia e demonstra com sua convivência com os pobres, doentes, pecadores e publicanos, não apenas traz o domínio de Deus sobre sua criação, mas também, a grande ceia de alegria dos povos... Evidentemente, Jesus esperava o reino de Deus como um grande banquete festivo. (MOLTMANN, 2009, p. 182).

Moltmann discorre sobre outras cenas nas quais se pode ver não apenas Jesus à mesa, mas também sobre aquelas em que Jesus fala a respeito da mesa, mas a forma com que ele interpreta a última ceia de Jesus, antes de sua morte e ressurreição, é fundamental para discernirmos o corpo de Cristo:

A última ceia de Jesus com seus discípulos tem aquela significação própria que Jesus dá ao partir do pão e ao cálice do vinho. Aqui condensa-se inteiramente em sua própria pessoa o reino de Deus por ele representado para os pobres. Ele que oferece a ceia é, ao mesmo tempo, ele próprio a dádiva da ceia. Aqui de fato Jesus é o 'reino de Deus em pessoa'. O partir do pão e o beber do vinho representam o reino de Deus na forma de corpo entregue 'por nós' e do sangue de Cristo derramado 'por nós' (MOLTMANN, 2009, p. 183).

O Reino que ele anunciou por meio de palavras, parábolas, milagres, curas, gestos, convivências, está presente à mesa, não apenas na ceia que prefigura sua entrega total, mas em todas as que a antecederam, bem como em todas as que a vem sucedendo. Deste modo, qualquer ceia, à semelhança daquelas que vinham sendo celebradas em Corinto, que não for expressão das formas com que o corpo histórico de Jesus expressou-se e relacionou-se para anunciar o Reino, não será ceia do Senhor. A comensalidade deve expressar a solidariedade de Jesus, sua entrega pela humanidade:

Alguma coisa desse último significado teológico da ceia de Jesus está, falando retrospectivamente, copresente em toda a parte em toda a parte onde Jesus está presente em pessoa e onde senta à mesa com pecadores e publicanos. Aquele que traz a dignidade do reino de Deus aos pobres e que revela aos pecadores e publicanos a justiça justificadora de Deus é também o "hospedeiro" messiânico que convida os famintos para comerem e beberem no reino de Deus e que lhes demonstra a comunhão de mesa de Deus. (MOLTMANN, 2009, p. 183-184).

Crossan (1994) intitula um capítulo de sua obra como "Magia e Refeição", onde oferece um ponto-de-vista não canônico para tecer sua reflexão, pois vale-se do evangelho apócrifo de Tomé. Um dos pontos importantes da prática do Jesus histórico, segundo o autor, é a comensalidade. Para ele, o que Jesus fez não foi ensinar a prática de "obras de caridade", dando comida para que os outros possam ir e comer, mas ensinou a comensalidade, a mesa compartilhada: "Na minha opinião, esta é a essência do movimento original de Jesus: um igualitarismo em que se compartilha de bens espirituais e materiais [...] o lado material e espiritual deste movimento – seu aspecto concreto e simbólico – são inseparáveis" (CROSSAN, 1994,

p. 378). Para ele, a esmola pode ser uma resposta ao horror diante de uma mesa extensiva a tantos quantos queiram sentar-se: “Uma esmola generosa pode, inclusive, ser o último grande refúgio da consciência diante do horror da comensalidade aberta” (CROSSAN, 1994, p. 379). A comensalidade de Jesus tem um poder transformador da sociedade, foi uma estratégia utilizada por Jesus para expressar e sinalizar o Reino que anunciava: “A comensalidade, na verdade, era uma estratégia para reconstruir a comunidade camponesa sobre princípios radicalmente diferentes daqueles ditados pelo sistema de honra e vergonha, apadrinhamento e clientelismo” (CROSSAN, 1994, p. 381).

Castillo (2015) dispensa um capítulo de seu livro para tratar da relação de Jesus com a comida, sobretudo o que à mesa Jesus revela de Deus. A partir da forma com que o autor mira Jesus, é possível fixar também o olhar sobre aquele que é a humanização de Deus e discernir seu corpo, perceber suas interações à mesa. “Lendo os evangelhos com certa atenção, logo advertimos que não é possível dizer algo verdadeiramente sério a respeito de Jesus se prescindirmos do tema da comida.” (CASTILLO, 2015, p. 323).

A relevância deste enfoque da vida de Jesus deve-se ao fato de que a comida se relaciona a duas necessidades fundamentais do ser humano: alimentação, necessidade à sobrevivência, e comensalidade, necessidade à existência, pois o mundo de relações está presente quando se está a comer.

o fato de comer envolve a vida inteira, é alimento e força não apenas para o estômago e o sangue, mas também para o espírito, para a necessidade que todos temos de companhia, de escuta, de ser escutados. E necessidade de algo mais profundo e difícil de expressar: a necessidade de uma experiência que dê sentido de totalidade à nossa vida e às nossas relações (CASTILLO, 2015, p. 324).

As situações graves causadas na comunidade cristã de Corinto, devido à falta de solidariedade, como já visto, são gravíssimas, pois estão ligadas ao alimento (ou falta dele) e à saúde (ou falta dela). Segundo a nossa leitura, a falta de solidariedade para partilhar os alimentos (sinal de falta de solidariedade em todas as dimensões da vida) levavam pessoas à enfermidade e à morte: “a alimentação é o que mais interessa e preocupa os seres humanos depois da saúde e juntamente com ela. É óbvio que quem não se alimenta devidamente fica doente e seguramente morre”. (CASTILLO, 2015, p. 324). A relevância da temática ainda é destacada pelo autor

quando se leva em conta que nos evangelhos, ao lado de relatos de curas de enfermos, relatos de refeições são os mais recorrentes. Suas curas e suas refeições eram os sinais mais urgentes e claros do reino de Deus, recordações claras do agir de Jesus que, com seu corpo, tocou e curou enfermos, repartiu a vida e os alimentos com os todos, especialmente os pobres. Ainda considerando o número de ocorrências sobre as temáticas nos evangelhos, pode-se afirmar que eram prioritárias em relação às questões culturais, rituais, litúrgicas:

De modo que é inequívoco, como já disse antes, que as recordações de Jesus mais e melhor conservadas pelas primeiras comunidades de cristãos foram as recordações relacionadas com a saúde e a comida. De rituais, culto e liturgia os evangelhos pouco falam. Fica claro que as liturgias religiosas não interessavam muito a Jesus (CASTILLO, 2015, p. 324-325).

Os momentos de refeição eram propícios para que Jesus se comunicasse com a humanidade, revelando a face de Deus e seu querer, seu reino acontecendo: “a força reveladora que tem a comida partilhada” (CASTILLO, 2015, p. 327), de modo que, se não há sensibilidade para partilhar a ceia não revela Deus e sua vontade. Jesus não é alguém que dá os alimentos para que os outros comam. Ele alimenta-se junto, é alimento com e para. Isso é comensalidade. A comunidade cristã de Corinto não comia junto, havia divisão da comunidade para comer, isso quando sobrava algo para uma das partes. Cada vez mais se percebe que aquela ceia não era do Senhor, pois uma ceia em que são negadas necessidades básicas do ser humano – considerando-se que desde o princípio até o ocaso da vida, o ser humano depende de alimento e do outro para existir – não pode dizer nada de Deus: “no ato de repartir a mesma comida na mesma mesa, unem-se e se fundem as duas coisas mais fundamentais da vida, as mais básicas e necessárias, a carnalidade e a alteridade” (CASTILLO, 2015, p. 328).

Pelos relatos dos evangelhos, depreende-se que Jesus sentava-se para comer com todos os tipos de pessoas, pois não há nenhum resquício de impedimento que inviabilizasse alguém de participar da comensalidade com ele. Com isso, ele rompia com inúmeras normas sociais e religiosas, pelas quais não se sentia amarrado. Sendo a alimentação não somente uma necessidade básica de todos, mas uma necessidade grave e urgente para os pobres, com estes Jesus repartiu por primeiro e com maior frequência a comida. Sua comensalidade, inclusive, estendia-se aos não-judeus, como, por exemplo, quando multiplicou os pães no território da Decápolis (Mc 7,31;

8,1-9): “é evidente que Jesus repartiu sua comida preferencialmente com os mais pobres, os que não tinham nem o que comer à noite, como se vê claramente nos seis relatos de multiplicação de pães registrados nos quatro evangelhos” (CASTILLO, 2015, p. 333). O que se vê em Jesus é uma solidariedade muito grande em relação a todos, mas especialmente em relação aos que nada têm, não apenas uma preocupação de vida eterna, mas de uma vida fraterna, em que sejam acolhidos como irmãos à mesa e partilhem o mesmo alimento, condições basilares da vida como já visto.

Para compreender o que Jesus nos quis revelar, é indispensável ter presente que Jesus viveu a humanidade a partir do mais basicamente humano, o minimamente humano, o que é comum a todos os humanos. Porém isso, como é lógico, somente pode ser experimentado e vivido a partir dos últimos. Ou seja, a partir dos que, precisamente por estarem na posição mais baixa da condição humana, dispõem somente do estritamente humano. (CASTILLO, 2015, p. 335).

As refeições com a presença de Jesus eram momentos de humanização. Não havia, em primeiro plano, uma preocupação com a ritualidade ou com a religiosidade, mas com a comensalidade. Deus está presente, ou a refeição revela Deus, quando os seres humanos sentam-se à mesa para partilhar o alimento e a vida, matando suas duas fomes básicas: de alimento e do outro:

Sendo a alimentação e a comensalidade experiências tão determinantes na vida de todo ser humano, por isso Jesus, o revelador de Deus, em suas refeições nos dá a conhecer as dimensões mais especiais da impensável humanização e, portanto, da humanidade de Deus (CASTILLO, 2015, p. 336).

Embora não enfoque diretamente os relatos de Jesus em momentos de partilha do alimento, com os discípulos ou com as multidões, o Papa Bento XVI (2007) aborda a questão do pão ao discorrer sobre a oração do Senhor. A oração que ele ensinou condensa o que seu corpo histórico revelou de Deus e realizou na vida do ser humano. Nela está presente a preocupação de Jesus com a fome do povo. Sumo Pontífice considera o quarto pedido o “mais humano”, pois diz respeito ao que, em outras palavras, pode-se chamar necessidade mais básica do ser humano, que Jesus conhece tão bem: “o quarto pedido do Pai-nosso aparece com o ‘mais humano’ de todos: o Senhor, que orienta o nosso olhar para o essencial, para o ‘único necessário’, sabe também das nossas necessidades terrenas e conhece-as.” (BENTO XVI, 2007,

p. 138). Evoca o pensamento de São Cipriano para colocar em paralelo o “Pai nosso” e o “pão nosso”.

De fato, a humanidade que compartilha do mesmo Pai deve compartilhar do mesmo pão. Pode-se perceber em todas as refeições de Jesus relatadas nos evangelhos a ilimitada abrangência do “pão nosso”. O alimento é necessidade do mesmo ser humano, mas é também do outro ser humano, por isso a partilha precisa acontecer: “Pedimos o nosso pão – portanto, também o pão para os outros. Quem tem pão a mais é chamado a partilhar” (BENTO XVI, 2007, p. 139). Esta sensibilidade de Jesus quanto à necessidade da partilha do alimento e da vida à mesa não estava sendo praticada em Corinto, comunidade sobre a qual o autor diz: “cada dentada no pão é de algum modo uma dentada no pão que a todos pertence, no pão do mundo.” (BENTO XVI, 2007, p. 139).

Segundo Gesché (2004), nas palavras e nas obras de Jesus, há elementos que o tornam único àquela época. Suas palavras não são incompreensíveis e abstratas, mas sim ligadas à vida do povo e empregadas de um modo simples e profundo. Através delas, apresentava ao povo o Reino de Deus. Seu comportamento também era muito próprio, em se considerando as práticas dos grupos daquela época, pois aos pequenos e marginalizados possibilita o acesso a Deus. Uma de suas obras enfocadas pelo autor diz respeito à comensalidade: “vai ademais à mesa daqueles que são chamados então de os pecadores ou deixa que eles se aproximem, o que era propriamente intolerável na época e considerado como atentado à santidade de mensageiro de Deus” (GESCHÉ, 2004, p. 58).

Boff (1983) percebe Jesus, em seu corpo histórico, pelo horizonte da libertação integral do ser humano. A partir da forma com que ele fixa os olhos em Jesus, e das reflexões com viés libertador que estabelece desde esta mirada, pode-se dizer que as refeições de Jesus, a exemplo de toda a sua vida, superam todas as divisões.

Ele derrubou todos os muros, do sacro e do profano, das convenções, do legalismo, das divisões entre os homens e entre os sexos, dos homens com Deus, porque agora todos têm acesso a Ele e podem dizer “Abba, Pai”. Todos são irmãos e filhos do mesmo Pai. A originalidade de Jesus consiste, pois, em poder atingir aquela profundidade humana que concerne todos os homens indistintamente (BOFF, 1983, p. 109).

Em sua leitura de Mt 25,31-46, onde transparecem necessidades profundamente humanas que aparecem em foco com sentido imanente, sem o qual

não se chega ao transcendente, Boff intui o valor primordial e imensurável do outro, sem o qual não se chega à salvação: “o sacramento do outro é absolutamente necessário à salvação” (BOFF, 1983, p. 108). O “Estive com fome e não me destes de comer” de Jesus, certamente, ecoou na comunidade cristã de Corinto e ecoa em toda comunidade que não atende às necessidades básicas do ser humano, para que alcance a liberdade e tenha vida digna.

Sobrino (1985) compartilha a vista com outros, desde o ponto (lugar) dos mais pobres e consegue contemplar o corpo pobre e solidário de Jesus. Segundo ele: “o importante ao fazer notar o empobrecimento objetivo de Jesus, é que este acontece por solidariedade com os pobres.” (SOBRINO, 1985, p. 213).

Assim como Jesus foi solidário aos mais pobres assumindo sua pobreza e lutando com eles para superá-la, não se pode conceber a comensalidade cristã sem esta solidariedade entre todos, mas sobretudo destinada aos mais pobres. Há de se ter, no mínimo, a capacidade de pôr-se no lugar deles, uma sensibilidade ou empatia inexistente na comunidade cristã de Corinto e, por certo, em tantas outras ao longo da história. Com efeito, Sobrino fixa os olhos no corpo pobre e solidário de Jesus e o vê, desde este lugar, anunciando o Reino e denunciando toda e qualquer forma de injustiça e opressão, mas vê também o reino tornado compreensível ou assimilado pelas práticas de Jesus:

Se Jesus não aceita realizar milagres para a sua própria justificação, se os milagres nunca são descritos no que têm de maravilhoso, mas enquanto são obras (*erga*), atos de poder (*dynameis*), sinais (*semeion*), então só podem ser ações que mostram a soberania de Deus, isto é, o reino de Deus (Lc 11,20), sobre aqueles que estão sob a soberania do mal... é indiscutível a relação solidária de Jesus com os pecadores, sobretudo sentando-se à mesa com eles (Mc 2,15-17; Lc 7,36-50) para mostrar-lhes o amor de Deus e assim tirá-los de seu isolamento social (SOBRINO, 1985, p. 211).

Olhando para Jesus desde o horizonte político de um simples homem de uma pequena povoação da Galileia, que veio a influenciar seus contemporâneos não por meio de um anúncio autocentrado, mas do reino de Deus. Juan Luis Segundo (1985) analisa, dentre outras parábolas, a do convite para o banquete nupcial (Mt 22,2-13; Lc 14,16-24). Por mais que seja um recurso linguístico utilizado por Jesus, ela, como todas as parábolas, expressa algo do universo existencial do Jesus histórico. É uma parábola que clareia exigências para o reino de Deus e, portanto, pode ampliar a compreensão a respeito da comensalidade cristã.

O banquete é expressão do reino. Ele chega por meio de um primeiro convite, mas encontra convidados indiferentes, insensíveis (Mt 22,5). Dá-se o segundo convite, sem limites, sem exigências, sem rotulações: “trata-se da gente que está pelas encruzilhadas dos caminhos, dos ‘pobres, aleijados, cegos e coxos’ (Lc 14,21). Não se exige nada deles: trata-se de os ‘fazer entrar’ (Lc 14,23) mesmo sabendo que entre eles há ‘bons e maus’ (Mt 22,10).” (SEGUNDO, 1985, p. 190). Isso mostra a amplitude de sentido da comensalidade para Jesus: não é mais uma mesa exclusiva a Israel, mas extensiva a toda humanidade, especialmente aos marginalizados da sociedade.

Ainda com base em Segundo (1985), aos pobres e marginalizados não há exigência alguma à participação na felicidade do reino, pois a situação desumana em que se encontram não agrada a Deus, a forma do povo de Israel viver a religiosidade os relegou a ficarem nas encruzilhadas dos caminhos. Isso expressa o modo do corpo histórico de Jesus interagir com os convivas em momentos de refeição. Acolhia incondicionalmente aos pobres, pecadores, enfermos, a todos quantos quisessem participar da partilha do pão e da vida. Qualquer forma de exclusão, como a que se Deus em Corinto, dissipa a carga libertadora e salvífica da ceia do Senhor.

O autor continua sua reflexão sobre a parábola e faz uma interpretação, com a qual concordamos, de que ao final do relato de Mateus o que se fala da veste nupcial é uma outra parábola anexada à primeira, pelo fato da comunidade mateana temer a amoralidade daquela época diante de um convite sem restrições ao banquete. “A explicação para sustentar tal leitura é a impossibilidade de se conceber que pessoas que ficaram nas encruzilhadas dos caminhos tenham uma veste adequada para um banquete” (SEGUNDO, 1985, p. 191).

Para Segundo, este medo que levou à inserção desta outra parábola da veste junto à parábola do banquete de acesso irrestrito, deturpou o sentido político da parábola: “assim se perde outra vez o matiz ‘político’ e, com ele, a profunda revelação do coração de Deus: seu amor pelos que sofrem, pela única razão de sua situação desumana na sociedade que os oprime e marginaliza” (SEGUNDO, 1985, pp. 191-192). O corpo histórico de Jesus concebeu a comensalidade sem obstáculos, a questão é o corpo eclesial, ou membros do corpo eclesial do Senhor, que, não raras vezes, promovem as mesmas divisões que Jesus superou, ou até piores do que aquelas. A ceia é do Senhor quando se aplica o sentido original da parábola acima

refletida, não é ceia do Senhor quando se agrega a outra parábola da exigência nada cristã.

Susin (1997) oferece uma perspectiva menos pormenorizada e técnica do que as demais aqui consideradas, mas com muita sensibilidade diante da humanidade de Jesus, conseguindo assim contemplar aspectos de seu corpo de uma forma não alcançada por outros autores. Fazendo uso do gênero narrativo, ele mostra o corpo histórico de Jesus esperando os mais pobres e questionando os ricos. Chama de “milagre maior” de Jesus gestos, aparentemente, simples, mas que representaram uma profunda transformação na sociedade: “Milagre maior, no entanto, era Jesus sentar-se à mesa com pecadores, deixar-se seguir por mulheres, convidá-las a ser discípulas, colocar um menino na roda de adultos como exemplo do Reino. E, coisa ainda maior, perdoar pecados como Deus mesmo” (SUSIN, 1997, p. 64). Dentre os “grandes milagres”, segundo a ótica de Susin, está o de sentar-se à mesa com pecadores. Milagres que são um misto de encanto e assombro, pois são sinais de libertação de tantas situações desumanas presentes na sociedade.

O sinal dos pães ou a “multiplicação” deixa transparecer algo muito importante da prática de Jesus: demorava-se junto às pessoas que queriam escutá-lo. Alimentavam-se de suas palavras, mas ele sabia que todos precisam comer: “sabia também que todos precisam comer, ter o estômago também em paz, uma paz básica, material, a justiça primeira, da qual se diz ‘o homem que come não é perigoso, é o mais justo dos homens’, pacificado e contente” (SUSIN, 1997, p. 65). A partir dessa cena da “multiplicação dos pães”, o autor fixa o olhar sobre Jesus fazendo um grande milagre: a distribuição. A palavra “multiplicação” não aparece em nenhum dos seis relatos que os evangelistas redigiram, aparece o verbo “distribuir”. O corpo de Jesus não aponta para a multiplicação extraordinária, mas para a distribuição ordinária, possível e necessária no cotidiano. Sem distribuição, a ceia não é do Senhor.

Vale ressaltar que a mesa onde há partilha de tudo para todos é uma clara expressão do Reino de Deus. As ceias não louvadas por Paulo em Corinto e tantas outras ceias ao longo da história, bem como boa parte das celebradas atualmente, não são ceias do Senhor por não haver a sensibilidade de se perceber que já tardam tantos problemas sociais que oprimem, marginalizam, adoecem e fazem desfalecer milhares de seres humanos. Problemas que não são solucionados com a forma mágica da multiplicação dos pães ou das preces, mas com a partilha que se expressa para o mundo a partir da ceia do Senhor:

Jesus se habituara a reunir ‘comunidades de mesa’, a fazer da mesa e do pão um momento visível de sua vida e de sua mensagem sobre o Reino de Deus, sobre a fraternidade sem distinções, sobre um mundo que estava ensaiando seu nascimento através da comida repartida à mesa. Mas Jesus não quis se tornar uma fonte mágica de fazer comida (SUSIN, 1997, p. 67).

Para Susin, os “sete cestos” recolhidos representam a perfeita abundância, o que consideramos uma leitura coerente, profunda, porém, pouco palpável. No entanto, sua leitura dos “doze cestos” tem um forte teor existencial, eclesial, toca porque quase se pode tocá-la: “um cesto às costas de cada apóstolo, para que eles e as comunidades futuras, por onde andassem, continuassem sempre a bênção e a distribuição do pão, a eucaristia do corpo” (SUSIN, 1997, p. 66). As comunidades que celebram têm que discernir estes gestos do corpo histórico de Jesus, para que não se furtem à partilha que é expressão da solidariedade; devem ter o discernimento de que excluir qualquer corpo humano por qualquer razão significa não estar em comunhão com a prática do corpo histórico de Jesus nem com seu corpo eclesial, a Igreja:

Jesus acolhia a todos ‘sem acepção de pessoas’, um juízo justo e irrefutável que até os irritados chefes não podiam negar a Jesus. Não se recusava a ninguém. Os pobres e os pecadores, suspeitos de trazer desgraças e impurezas, podiam se aproximar dele sem temor, com mais certeza de ser contaminados pela graça regeneradora dele do que infectá-lo. E também procuravam a Jesus alguns doutores, alguns escribas e fariseus, ainda que fosse por curiosidade ou para experimentá-lo. Jesus não recusava seus convites, suas discussões, suas festas, mas não renunciava a integridade da verdade nem se deixava contaminar por seus raciocínios (SUSIN, 1997, p. 67).

Aldazábal (2002) argumenta que Jesus valeu-se dos momentos de refeição para anunciar o Reino e que, fixando o olhar nele nos momentos de refeição se pode assimilar melhor o sentido da Eucaristia: “Muito mais próximo e útil para a compreensão da Eucaristia é o fato de como o próprio Jesus se serviu da linguagem do ‘comer com’ em seu anúncio do Reino” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 39). Não se pode compreender o real significado da Eucaristia sem olhar atentamente como ele aparece nos evangelhos, compartilhando a refeição com os outros.

Uma característica destacada por muitos e reforçada por Aldazábal é a maneira inclusiva da mesa de Jesus, em sua vida Jesus não excluiu ninguém da mesa, nem da salvação. Destaca que uma imagem muito clara do Reino de Deus utilizada não raras vezes por Jesus foi a do banquete: “o gesto da refeição é, para Jesus, uma ação

profética com a qual quer dar a entender que o Reino vem, que já está aqui, e que vem para todos.” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 39). Na mesma linha do que diz a maioria dos comentadores, este autor defende que os relatos de multiplicação são eucarísticos, mas, além disso, atribui à eucaristia uma dimensão libertadora, fazendo um paralelo entre Moisés e Jesus. Tanto as refeições anteriores à Páscoa do Senhor como as posteriores, marcaram a sensibilidade da comunidade: “As ‘refeições com Jesus’ marcaram a sensibilidade dos discípulos: tanto as anteriores à sua Páscoa como as posteriores. Ser admitidos a comer com o Messias é um símbolo profundo de reconciliação, comunhão e participação” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 40).

A comida é fonte de vida; é comunhão do ser humano com o cosmos: “o ser humano assimila os alimentos que são parte do cosmos, digere-os e os converte assim em parte de si mesmo. Pode-se dizer que, ao comer os alimentos que a natureza lhe dá, ele se identifica com ela.” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 41). Além disso, a comida é fonte de vida comunitária: “comer com os outros sempre tem sido símbolo de solidariedade, amizade, comunicação interpessoal e festa” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 41).

Um outro sentido que a refeição tem é o de ligação com Deus: “Em todas as religiões, mas em especial entre os judeus, a refeição se eleva à esfera religiosa e supõe um clima de alegria e ação de graças a Deus por seus dons” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 41). Além disso, a refeição tem, no contexto judaico, por exemplo, uma dimensão escatológica: “para os cristãos, as refeições com Jesus, principalmente depois da Páscoa, tiveram certamente uma consciência de refeições messiânicas, prova de que havia chegado o Reino e antecipação dos banquetes escatológicos” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 42). Jesus explorou todas estas dimensões da refeição e a ceia, para ser do Senhor, precisa levá-las em consideração também.

Por fim, uma leitura mais suscinta e poética é aquela feita desde o lugar em que Mendonça (2015) fixa o olhar em Jesus. Ele destaca a prática de Jesus comer com todos e comer de tudo. Agindo assim, Jesus infringe um consolidado e excludente sistema de regras de pureza. Jesus rompe com este sistema opressor, mas, por outro lado, como afirma Mendonça, ele realiza a expectativa messiânica de um banquete que permitisse a reintegração das pessoas excluídas, tendo, pois, suas refeições, um forte sentido profético: “Jesus reivindica uma vivência religiosa que vá além do reforço de uma legalidade moral e social, e promova o retorno dos excluídos. Para isso,

levanta os interditos à cozinha e provoca uma reviravolta no protocolo da mesa” (MENDONÇA, 2015, p. 171).

Mendonça (2015) entende o sentar-se à mesa com Jesus como um anúncio e uma concretização do perdão de Deus, é um perdão sem condicionamentos prévios. Não tem que mudar de vida para sentar-se à mesa com ele. Estando à mesa com ele, a pessoa vai aprendendo a viver do jeito dele. “A mesa é uma espécie de fronteira simbólica que testemunha, para lá das diferenças, uma possibilidade radical de comunhão [...] A cozinha e a mesa comuns são um instrumento de reciprocidades.” (MENDONÇA, 2015, p. 172). No envio missionário, segundo o evangelista Lucas, permanecer na casa, comer e beber faz parte das orientações missionárias (10,7). A comunidade de Jesus continua sua missão tendo a casa e a mesa como lugares propícios para o anúncio do Reino de Deus: “A mesa e a refeição tornam-se por excelência o lugar da universalidade e da utopia cristãs.” (MENDONÇA, 2015, p. 173).

Codina (2006) chega a dizer que o símbolo da eucaristia, mais do que o pão e o vinho, é a mesa compartilhada, é o comer com outros. O que caracterizará a eucaristia é a verdadeira ocorrência da partilha à mesa: “O simbolismo fundamental da eucaristia não é simplesmente o pão e o vinho, mas que todos compartilhem o mesmo pão e o mesmo vinho. O símbolo da eucaristia não é um objeto (pão, vinho), mas a mesa compartilhada, o banquete festivo, o comer junto” (CODINA, 2006, p. 65). Ainda, segundo o autor, não compreender o significado da comensalidade em Israel e da comensalidade para Jesus sob o prisma da libertação aqui agora e lá então, oferece o grande risco de fazer da eucaristia um ritualismo vazio e alienante:

A eucaristia não pode ficar fechada em um rito litúrgico nem nas paredes do templo, mas sim deve irromper até a sociedade, lutando pelos pobres que a tem a vida ameaçada. Não basta antecipar liturgicamente o banquete celeste na comunhão dos santos; há que se antecipar historicamente o Reino de Deus em nosso mundo de excluídos (CODINA, 2006, p. 65).

Dussel (1982) deixa clara a íntima ligação existente entre eucaristia e a justiça social do Reino, de modo que não se pode conceber uma celebração eucarística que não provoque nos partícipes um compromisso com a transformação da realidade e que seja ela mesma já um sinal dessa transformação. Segundo ele, o pão da celebração deve ser sinal comunitário de justiça. A celebração para ser ceia do Senhor não pode ser estar sem conexão com a vida, não pode se restringir ao meio eclesial e à semântica sacramental exclusivamente: “se trata de compreender a articulação

entre o pão fruto do trabalho comunitário dos homens e que se intercambia entre os produtores e o pão matéria da oferenda eucarística” (DUSSEL, 1982, p. 236).

Esse autor cita o exemplo de Bartolomeu de las Casas que, através da reflexão de Eclo 34,22-23, a respeito da oferenda dos injustos que não agrada a Deus, libertou seus escravos e se converteu em um grande defensor dos índios: “Bartolomeu não pôde celebrar sua missa, seu culto eucarístico. Primeiro libertou a seus índios (‘decidiu-se totalmente por libertá-los’) e começou sua ação profética” (DUSSEL, 1982, p. 237-238).

Dussel mostra que o próprio rito da missa expressa a interligação entre o mistério que se celebra e as dimensões sociais do trabalho e a interação do ser humano com a natureza. Baseia-se, para tecer tal reflexão, na oração que o presidente da celebração reza na apresentação da oferenda do pão: “o pão é a realidade e o símbolo do produto do trabalho do homem. Ou seja, é o fruto da relação primordial da relação homem-natureza, do trabalho [...] Sem terra e trabalho não há pão. Sem pão não há eucaristia” (DUSSEL, 1982, p. 238-239).

Segundo esse autor, pão é vida e, ainda, remetendo-se à conversão de Bartolomeu de las Casas, mostra que não faz sentido apresentar o pão para celebrar a eucaristia se a situação da produção desse não expressa a vida e se a celebração da partilha do pão não imprime uma dinâmica que permita ao ser humano viver: “vive aquele que é ‘outro’ distinto de todo outro, que é livre, que se autodetermina, que é autônomo em sua existência, cuja carnalidade se mobiliza para cumprir seus fins, que goza, que se satisfaz, que adora, que como ser vivo rende culto ao Deus vivo” (DUSSEL, 1982, p. 239-240).

Consumir o pão é satisfazer uma necessidade vital do ser humano, é matar a morte. A partir daí, Dussel interpreta o que Jesus disse: “eu sou o pão da vida” (Jo 6,35): “o pão que alimenta, antes de ser produto, é satisfação, é gozo, é já o reino cumprido” (DUSSEL, 1982, p. 240). De fato, comer o pão na eucaristia é matar o pão para ter vida, Ele é pão pré-econômico, sem trabalho, que mastigado morre para que o ser humano viva. A produção do pão que era uma situação de morte do ser humano em seu trabalho é superada por Jesus, “que alimenta e que morre ao dar a vida” (DUSSEL, 1982, p. 240). A partir disso, podemos reiterar que as celebrações cristãs não serão ceia do Senhor se o pão for resultado de um processo de morte e não levar à superação desse.

Não se pode, também, deixar de considerar que quem mais sofre nas relações sociais de trabalho são os pobres, por isso o texto de Eclesiástico, que levou Bartolomeu de las Casas à conversão, diz que “a vida dos pobres é o pão de que necessitam; quem dele os priva é um assassino.” (Eclo 34, 21). À luz disso, podemos entender a dura crítica de Paulo aos cristãos de Corinto, comunidade em que não havia partilha verdadeira do pão, fato que gerava debilidade, enfermidade e até mortes.

Esse texto não fala em “vida dos homens”, mas em “vida dos pobres”, pois esses são os que têm a vida mais ameaçada. O pobre produz o pão, do qual necessita para viver, mas não tem acesso a esse, que passa direto aos poderosos. Se a vida dos cristãos é baseada nessa mesma lógica do “pão de morte”, a ceia que celebram não é do Senhor. A mesa de Jesus é a superação da pobreza e, por isso, é sinal evidente do Reino de Deus. Afirma o autor: “quando o pão não é vida do pobre, o pobre morre” (DUSSEL, 1982, p. 242).

A eucaristia não pode ser um apêndice da vida, ou uma transposição dos partícipes a um momento e lugar distintos da realidade. Há de se redescobrir o sentido profético da ceia do Senhor que vem sendo ofuscados ao longo dos séculos, produzindo uma certa “esquizofrenia espiritual”. O pão colocado sobre o altar é resultado de todas as relações interpessoais e “intercriaturas”. O que afirma Dussel confirma a leitura que fizemos de 1Cor 11,17-34 e questiona as celebrações de hoje e de qualquer tempo:

A identidade do pão-produto do trabalho cotidiano, mudado e trocado, respeitado ou roubado, e o pão do altar é a questão. O pão econômico é o mesmo pão eucarístico para ser consagrado. No pão está a vida do trabalhador objetivada, seu sangue, sua inteligência, seu esforço, seu amor, seu gozo, sua felicidade, o reino. Tirar-lhe injustamente esse pão e oferecê-lo a Deus é do que se trata. Para que esse pão se no ‘corpo’ mesmo do ‘Cordeiro imolado’ tem que ser pão de vida, pão que tenha saciado, alimentado, negado a negação da morte, da necessidade, da dominação, do pecado: pão de justiça (DUSSEL, 1982, p. 245).

Ao que, “sem solidariedade, não há eucaristia”, Dussel diz que oferecer esse “pão de morte” é idolatria e “a idolatria não é eucaristia” (DUSSEL, 1982, p. 245). A eucaristia deve ser expressão de uma outra comensalidade, não idolátrica, mas salvífica; crítica ao sistema econômico que mata: “o pão eucarístico [...] é a utopia do cristianismo originário e a utopia do reino último; é o horizonte de compreensão crítica

de todo sistema econômico histórico, justiça como condição prática de possibilidade da celebração eucarística que salva” (DUSSEL, 1982, p. 245).

Sob os olhares de alguns teólogos, foi possível fixar o olhar no corpo histórico de Jesus e perceber alguns aspectos da sua relação com os convivas e o profundo sentido de suas refeições. Não houve aqui a pretensão de esgotar o assunto sobre o que os relatos de refeição deixam transparecer do Jesus histórico, nem sobre o que o corpo histórico de Jesus expressa a partir dos momentos de refeição. Fato é que, recorrendo ao pensamento de alguns autores, sobretudo aqueles que contribuíram para a cristologia, nacional e internacionalmente, em todos eles há alguma menção a respeito das refeições de Jesus e de suas implicações no Reino.

As perspectivas aqui consideradas não apenas são chaves-de-leitura para as ceias que vinham sendo celebradas em Corinto e consideradas “inlouváveis” por Paulo, como podem ser úteis para o discernimento de toda e qualquer refeição cristã, desde a comensalidade doméstica até a comensalidade eclesial, a Eucaristia, pois se a presença dos cristãos à mesa não estiver em comunhão com o jeito do corpo histórico de Jesus lidar com a comida e com os outros, à mesa não haverá a ceia do Senhor.

Para discernir se a ceia é ou não do Senhor, alguns critérios são muito relevantes: as refeições de Jesus são expressão do Reino de Deus e são de acesso irrestrito a todos quantos queiram participar, sobretudo os pobres, pecadores e marginalizados, que precisam de libertação e de salvação; têm, pois, um poder transformador; a comensalidade cristã atende duas necessidades básicas dos seres humanos, comida e companhia, por isso as refeições são marcadas pela alegria; se a comunidade se reúne pela fé no “Pai nosso”, deve acontecer a partilha do “pão nosso”; são refeições simples, mas que Jesus realizou de um modo único, singular, sendo pobre e solidário aos mais pobres; na comensalidade cristã o outro é sacramento de salvação e o grande milagre é o da partilha de tudo com todos.

Considerando que sem discernir o corpo eclesial, do qual Jesus é cabeça, não há corpo sacramental, portanto, faz-se necessário considerar a comunidade cristã, uma vez que Jesus constitui em torno de si discípulos aos quais envia em missão. Para que a ceia seja ceia do Senhor, além de discernir com os olhos fixos em Jesus, é preciso sentir com a comunidade cristã.

4.2 SENTIR COM A COMUNIDADE DE JESUS

Desde o primeiro momento em que anunciou o Reino, Jesus chamou homens e mulheres (Lc 8,1-3) para formarem consigo uma comunidade que concretizava seu anúncio. Após sua morte, ressurreição e ascensão, é a comunidade por ele formada que dá continuidade à sua missão de fazer acontecer o Reino de Deus, de dilatá-lo pelo mundo (Mt 28,16-20). Ele prometeu continuar presente na comunidade e, de fato continua, através de tudo aquilo que os olhos e demais sentidos dos discípulos e das discípulas perceberam e guardaram na memória, bem como através da mais sublime memória que condensa todas as outras, a memória de sua morte e ressurreição. Desde o princípio, o corpo eclesial de Jesus Cristo reúne-se em torno da Palavra e da Eucaristia, para suprir a necessidade de alimento, e uns com os outros em torno de Cristo para suprir a necessidade do outro. Não se pode, pois, desvincular a escuta da Palavra e a participação à mesa do Corpo e Sangue do Senhor, da presença dos membros da comunidade. Não se pode sentir a Jesus Cristo sem sentir a comunidade. Sem uma sensibilidade comunitária, a ceia não é do Senhor.

A partir do que foi explicitado anteriormente, pode-se dizer que um dos embates contínuos da Igreja ao longo dos séculos tem sido contra o joio da insensibilidade comunitária, que ameaça o trigo da solidariedade. O tempo presente talvez seja o da maior crise de pertença e compromisso comunitários já enfrentada pela comunidade de Jesus. Para que as ceias sejam de Jesus, além de termos os olhos fixos nele, sobretudo em seu jeito de fazer acontecer a comensalidade, é preciso que se fomente uma sensibilidade em relação a todos os membros do corpo de Cristo (Mt 25,31-46; 1Cor 12,26).

Há muitos teóricos cristãos e não-cristãos que oferecem leituras profundas e fiéis da crise do compromisso comunitário vivida no tempo presente. No entanto, não havendo a pretensão de oferecer um diagnóstico completo e estendido desta situação, mas apenas conciso e com vias de remediação para tão grande mal, que compromete e afeta toda a humanidade, optamos por fundamentar a reflexão na sensibilidade eclesial de Francisco (2013, expressa na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, bem como na de Pagola (2015), que, a exemplo de Francisco, aponta vias de superação da insensibilidade frente à comunidade e às necessidades de cada um de seus membros.

Segundo o Papa Francisco, o Evangelho enche de alegria os corações, liberta da opressão e das prisões, da tristeza, da falta de sentido. Não se trata do “evangelho” solto, abstrato, pulverizado, ele liga a alegria do Evangelho à pessoa de Jesus (EG 1). Seu programa de serviço com bispo de Roma a presidir a Igreja na caridade é uma resposta ao que ele percebe no mundo e aos riscos que tais situações oferecem aos fiéis:

O grande risco do mundo atual, com sua múltipla e avassaladora oferta de consumo, é uma tristeza individualista que brota do coração comodista e mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada. Quando a vida interior se fecha nos próprios interesses, deixa de haver espaço para os outros, já não entram os pobres, já não se ouve a voz de Deus, já não se goza da doce alegria do seu amor, nem fervilha o entusiasmo de fazer o bem. Este é um risco, certo e permanente, que correm também os crentes (EG 2).

Desde o início da exortação, Francisco deixa clara sua leitura da desafiadora situação do mundo e aponta o caminho para a superação de tudo aquilo que vem ameaçando a fé da comunidade: “convido todo o cristão, em qualquer lugar e situação que se encontre, a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de O procurar dia a dia sem cessar.” (EG 3). O encontro com Ele desperta a alegria e mobiliza um processo de humanização que leva o crente ao encontro dos outros para compartilhar a alegria do Evangelho (EG 7). Em íntima comunhão com Jesus Cristo, a Igreja deve estar continuamente em saída: “Fiel ao modelo do Mestre, é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo. A alegria do Evangelho é para todo o povo, não se pode excluir ninguém.” (EG 23). A Igreja em saída é a “comunidade de discípulos missionários” que faz um movimento de encontro com todos, que gera comunhão e frutifica (EG 24). A interpelação eclesial de Francisco tem em vista ser uma mobilização de resposta às realidades do tempo presente, sobretudo à crise do compromisso comunitário.

Francisco (2013) destaca os grandes avanços que tem havido em diversos campos, como a saúde, a educação, a comunicação. No entanto, destaca também que a maior parte da população mundial não desfruta dos benefícios dos avanços científicos e tecnológicos. Embora seja um tempo de tantos e tão rápidos “avanços”,

há muitos retrocessos, eventos que mais promovem a desumanização do que a humanização.

Todavia não podemos esquecer que a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo vive o seu dia a dia precariamente, com funestas consequências. Aumentam algumas doenças. O medo e o desespero apoderam-se do coração de inúmeras pessoas, mesmo nos chamados países ricos. A alegria de viver frequentemente se desvanece; crescem a falta de respeito e a violência, a desigualdade social torna-se cada vez mais patente. É preciso lutar para viver, e muitas vezes viver com pouca dignidade (EG 52).

O Papa descreve ainda uma economia da exclusão que vem formando pessoas insensíveis, incapazes de se solidarizar com os mais pobres, não apenas marginalizados, mas até mesmo descartados da sociedade. O modelo econômico vigente dá visibilidade e valor afetivo ao financeiro e não enxerga e desvaloriza o ser humano. Francisco (2013) cita um exemplo envolvendo a necessidade básica de alimentação: “Não se pode tolerar mais o facto de se lançar comida no lixo, quando há pessoas que passam fome. Isto é desigualdade social” (EG 53).

Compreende-se então que o espírito da competitividade leva a um devoramento do humano pelo humano, os mais fortes devoram os mais fracos. Para grande parte da população mundial, falta emprego, perspectivas, vias de uma vida digna. Esta forma de estruturação da vida produziu a cultura do descartável, por meio da qual o ser humano é objetificado e, quando não tem mais utilidade, é descartado. Há quem fale em “limpar” as cidades, cresce a patologia da aporofobia. Francisco mostra o grave processo de desigualdade social: “Já não se trata simplesmente do fenómeno de exploração e opressão, mas duma realidade nova: com a exclusão, fere-se, na própria raiz, a pertença à sociedade onde se vive, pois quem vive nas favelas, na periferia ou sem poder já não está nela, mas fora.” (EG 53). Passou de uma triste realidade onde se marginalizava pessoas, para uma incomparavelmente mais grave que descarta pessoas, considera como sobras indesejáveis.

O Papa Francisco cita a teoria da “recaída favorável”, utilizada pelos defensores da economia excludente, para justificar tais efeitos colaterais. Segundo essa teoria, o crescimento econômico produz por si só mais equidade e inclusão social; o que, de fato, nunca foi verificado. A esta teoria falaciosa utilizada pelos que se beneficiam do sistema e crida por uma parte dos que são vítimas dele não é a única. Há outros discursos bem elaborados que tentam fantasiar a realidade e apresentar o atual

modelo global como o melhor possível e há muita gente que neles acredita: “Para se poder apoiar um estilo de vida que exclui os outros ou mesmo entusiasmar-se com este ideal egoísta, desenvolveu-se uma globalização da indiferença” (EG 46).

Para Francisco, há uma grave crise antropológica em curso, na qual o ser humano perde a primazia e criam-se ídolos a partir das relações que se estabelece com o dinheiro (EG 55). O abismo entre ricos e pobres cresce assustadoramente neste sistema que confere liberdade absoluta ao mercado e uma mínima interferência dos Estado, que deveria garantir os direitos básicos do cidadão: “Tal desequilíbrio provém de ideologias que defendem a autonomia absoluta dos mercados e a especulação financeira. Por isso, negam o direito de controle dos Estados, encarregados de velar pela tutela do bem comum.” (EG 56). O vocabulário do mercado sofre de uma alergia em relação à ética e a Deus. Francisco mostra que uma formação ética, a limitar os excessos do mercado, e a relação com Deus, incontrolável e libertador, são sentidas como ameaça aos mecanismos de poder estabelecidos (EG 57). O dinheiro não é um mal em si, o problema é a deturpação do seu uso: “o dinheiro deve servir, e não governar” (EG 58).

Este processo de crescimento da desigualdade social desencadeia vários efeitos danosos à sociedade, dentre eles está a violência. Segundo a ótica dos que estão no poder, a violência é um fenômeno produzido nos meios pobres, mas, como o próprio papa apresenta em sua exortação, é um fenômeno produzido por este sistema tão desumanizador (EG 60). Fomenta-se o consumismo desenfreado, alcançado por poucos e desejado por quase todos, pois a desigualdade social exorbitante não permite o acesso de todos aos bens produzidos. A equação está dada para que ondas de violência surjam na sociedade e com possibilidades de se formarem verdadeiros tsunamis de violência nos países e até mesmo entre eles (EG 61).

Além dos desafios econômicos e sociais já elencados, há ainda os desafios culturais. O processo da globalização vem suplantando culturas em vista da implantação de uma cultura baseada na aparência, no provisório, no superficial, que forma os consumidores que o mercado necessita. Nesta cultura, criam-se não apenas bens de consumo, mas também “bons” consumidores: “Em muitos países, a globalização comportou uma acelerada deterioração das raízes culturais com a invasão de tendências pertencentes a outras culturas, economicamente desenvolvidas, mas eticamente debilitadas” (EG 62).

Essas situações de ordem econômica, social e cultural afetam profundamente a fé católica. Para suprir a dimensão espiritual, movimentos fundamentalistas ou de uma espiritualidade sem Deus, vêm surgindo e encontram correspondência nos corações das pessoas, ou seja, “espiritualidades” desta época, fazem mais sentido às pessoas imersas nas situações delicadas desta época. Mas a crise de fé entre os católicos não se deve apenas a tais contextos anteriormente descritos. Deve-se também a questões internas, intraeclesiais, que precisam ser solucionadas, conforme explicitado no excerto a seguir:

Além disso, é necessário reconhecer que, se uma parte do nosso povo batizado não sente a sua pertença à Igreja, isso deve-se também à existência de estruturas com clima pouco acolhedor nalgumas das nossas paróquias e comunidades, ou à atitude burocrática com que se dá resposta aos problemas, simples ou complexos, da vida dos nossos povos. Em muitas partes, predomina o aspecto administrativo sobre o pastoral, bem como uma sacramentalização sem outras formas de evangelização (EG 63).

A fé, neste contexto de secularização (EG 64), fica restrita ao foro íntimo e pessoal e, inclusive, é manipulada segundo a mesma lógica de consumo, da qual deveria ser crítica. Entende-se, assim, a grave crise do compromisso comunitário. A demanda de fé intimista é suprida por “igrejas” que conseguem oferecer o conteúdo que as pessoas querem para sentirem-se bem, mas não o que elas precisam para fazerem o bem.

O Papa destaca, porém, a relevância da Igreja Católica em tantos países fortemente afetados pelos problemas devastadores causados pelo secularismo. Em tais países, a Igreja é uma presença profética que inspira confiança, fé, respeito, devido à solidariedade e ao respeito que expressa sobretudo com os mais pobres, seja pela promoção da paz e da justiça, da educação, da saúde, enfim, agindo onde o Estado deveria agir, para solucionar problemas aos quais a sociedade trata com indiferença (EG 65). Não se pode deixar de mencionar que a crise que afeta a sociedade, de maneira geral, e atinge fortemente a Igreja, incide diretamente nas famílias: “A família atravessa uma crise cultural profunda, como todas as comunidades e vínculos sociais. No caso da família, a fragilidade dos vínculos reveste-se de especial gravidade, porque se trata da célula básica da sociedade” (EG 66).

A partir do sentir de Francisco sobre a realidade, pode haver um despertar dos sentidos para se superar a indiferença diante de questões tão graves e desumanas. Mas ele não apenas sente o que se passa no mundo e descreve isso em sua

exortação apostólica, ele também sente que a Igreja tem uma outra via a oferecer à humanidade, uma vida de humanização ou de re-humanização, e a propõe: a comunidade cristã, sobretudo através de seus agentes pastorais, deve mobilizar-se para ser sinal de conversão e de mudanças tão necessárias.

É preciso que haja a superação de posturas pessimistas, desesperançosas, acomodadas e se diga sim à espiritualidade missionária: “não deixemos roubar o entusiasmo missionário.” (EG 80). A resposta da Igreja às tentações do individualismo infrutífero deve ser um não à apatia, ao torpor, à indiferença, e a melhor forma de dar esta resposta é com um comprometimento comunitário em vista da evangelização. Por mais que a vida comunitária seja um desafio e que as atividades pastorais provoquem alguma forma de desgaste e custem alguma modalidade de sacrifícios aos fiéis, elas geram uma alegria inigualável. “Não deixemos que nos roubem a alegria da evangelização.” (EG 83).

Diante de contextos delicados e difíceis, a tendência humana é a de adotar o pessimismo. Francisco exorta os fiéis a dizer não ao pessimismo estéril. O pessimismo não faz parte do horizonte de sentido de um cristão, porque nunca fez parte do horizonte que Jesus contemplou. “Não deixemos que nos roubem a esperança”. (EG 86). A crise da dimensão comunitária em todos os lugares vivenciais do ser humano se manifesta claramente nas relações frágeis, superficiais, intolerantes, violentas, antissolidárias entre os seres humanos.

Assim sendo, os cristãos devem investir na restauração das relações, na superação de nós relacionais e no reestabelecimento de laços, ser peritos em relações solidárias. Acreditar na comunidade cristã que forma e envia missionários alegres e esperançosos para transformar realidades. “Não deixemos que nos roubem a comunidade.” (EG 92). Há de se tomar cuidado com o “mundanismo espiritual” que quer agir no interior da igreja travestido de religiosidade cristã, mas que opera como um vírus a adoecer o corpo eclesial, minando a força da caridade e do amor e colocando em xeque o sentido da vida fraterna em comunidade: “não deixemos que nos roubem o ideal do amor fraterno” (EG 101). O Papa reconhece que a Igreja precisa encarar não apenas desafios externos, mas também internos, pois os contextos provocam mudanças: valorização dos leigos, para superar o clericalismo; o reconhecimento da atuação das mulheres, para superar o machismo; abertura aos jovens, para superar estruturas caducas e se promover uma renovação.

Francisco mostra que o anúncio explícito do Evangelho é fundamental para que aconteça a superação da crise do compromisso comunitário. As comunidades precisam ser evangelizadas para evangelizar. No processo evangelizador, uma atenção maior precisa ser dada à Palavra, pois esta leva ao encontro profundo com o mistério do Deus uno e trino, comunidade de amor, e ajuda o ser humano a se conhecer e perceber o mundo em que habita. Ademais, a palavra forma e sustenta a comunidade e provoca-a a sair para levar a mesma Palavra que a move. A comunidade precisa reunir-se em torno da Palavra, para sair sendo portadora da Palavra.

Junto ao anúncio explícito da Palavra, é fundamental que haja o testemunho tácito da comunidade fraterna através da dimensão social. Segundo Francisco, “evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG 176). O querigma anunciado tem implicações sociais muito claras: “no coração do Evangelho aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros. O conteúdo do primeiro anúncio tem uma repercussão moral imediata, cujo centro é a caridade” (EG 177).

Com efeito, o anúncio do Evangelho leva a uma experiência do profundo amor de Deus pela humanidade, que mobiliza a pessoa a querer o bem do outro. A Palavra continua fazendo-se carne nos seres humanos que a acolhem. Este estreito laço entre anúncio e vida não pode ser desfeito, pois, neste caso, desfiguraria o corpo eclesial do Senhor. No entanto, há uma crescente tendência a se multiplicarem os anúncios e diminuir drasticamente o compromisso. Talvez, devido ao fato de que anunciam sem ter os olhos fixos em Jesus, e acabam não produzindo o efeito do sentir com a comunidade de Jesus. A missão não é preenchida apenas pelo anúncio, sem as obras ela fica incompleta: “Assim como a Igreja é missionária por natureza, também brota inevitavelmente dessa natureza a caridade efetiva para com o próximo, a compaixão que compreende, assiste e promove.” (EG 179). O Papa deixa claro que Jesus não anunciou o Reino para promover um acesso pessoal a Deus ou como manual de pequenas regras para se prestar ajuda aos outros, mas viver o Reino de Deus:

Na medida em que Ele conseguir reinar entre nós, a vida social será um espaço de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade para todos. Por isso, tanto o anúncio como a experiência cristã tendem a provocar consequências sociais (EG 180).

O Reino dilata-se e estende-se em relação a tudo. Não podem escapar ao alcance do Reino as temáticas sociais. Francisco afirma: “a terra é nossa casa comum, e todos somos irmãos” (EG 183).

Como já exposto, fixando os olhos no corpo histórico de Jesus, percebe-se que ele fez-se solidário aos pobres através de encarnar-se e viver entre eles e de dirigir-se por primeiro a eles: “Deriva da nossa fé em Cristo, que Se fez pobre e sempre Se aproximou dos pobres e marginalizados, a preocupação pelo desenvolvimento integral dos mais abandonados da sociedade.” (EG 186). Cada membro do corpo eclesial de Cristo e, portanto, todo o seu corpo eclesial, deve se empenhar pela libertação dos mais pobres e promoção dos direitos básicos de todo e qualquer ser humano:

Cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade; isto supõe estar docilmente atentos, para ouvir o clamor do pobre e socorrê-lo (EG 187).

Cabe ressaltar, ainda, que a comunidade cristã deve ser corpo eclesial que se dá em alimento, a exemplo do corpo histórico do Senhor, para dissipar a pobreza através da solidariedade:

É o pedido de Jesus aos seus discípulos: ‘Dai-lhes vós mesmos de comer’ (Mc 6, 37), que envolve tanto a cooperação para resolver as causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres, como os gestos mais simples e diários de solidariedade para com as misérias muito concretas que encontramos. Embora um pouco desgastada e, por vezes, até mal interpretada, a palavra ‘solidariedade’ significa muito mais do que alguns atos esporádicos de generosidade; supõe a criação duma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns (EG 188).

Assim, entende-se que a solidariedade brota, naturalmente, nos corações que acolhem a boa notícia do Reino e passam a compreender que o que cada um tem deve ter uma finalidade social e que a privatização dos bens só faz sentido se estiver orientada para a multiplicação em vista do bem comum de todos, especialmente dos pobres. Se a comunidade reúne-se em torno da Palavra, mas não concebe a solidariedade em seu interior, é sinal de que o Reino foi anunciado, mas não foi acolhido.

A solidariedade é uma reação espontânea de quem reconhece a função social da propriedade e o destino universal dos bens como realidades

anteriores à propriedade privada. A posse privada dos bens justifica-se para cuidar deles e aumentá-los de modo a servirem melhor o bem comum, pelo que a solidariedade deve ser vivida como a decisão de devolver ao pobre o que lhe corresponde. Estas convicções e práticas de solidariedade, quando se fazem carne, abrem caminho a outras transformações estruturais e tornam-nas possíveis (EG 189).

O Papa Francisco deseja uma “igreja pobre com e para os pobres” (EG 198) não para se perpetuar a pobreza, mas como gesto de solidariedade, para sentir não apenas o que se passa dentro das quatro paredes de um templo, mas o que se passa na vasta extensão do mundo. É precisamente no mundo que o Reino precisa acontecer e um sinal claro de sua dilatação é a superação da pobreza e das fragilidades da maior parcela da população mundial.

Para ser fiel à sua missão, o corpo eclesial de Jesus Cristo precisa estar em profunda comunhão com Ele. Como Pagola (2015) aponta no próprio título de sua obra, para que haja a renovação das paróquias e comunidades superando a crise do compromisso comunitário, é preciso voltar Jesus. Segundo o autor, a renovação eclesial proposta pelo Concílio Vaticano II, tão necessária, foi afetada pela paralisia do medo de avançar na renovação a partir de um retorno às fontes. Pagola vê, então, em Francisco, sobretudo em seu programa de pastoreio, a *Evangelii Gaudium*, um chamado à superação do medo e a retornar à renovação da Igreja pela força do Evangelho.

Pagola (2015) acredita que a mudança tão necessária na Igreja para que seja fiel à sua missão de anunciar e dilatar o Reino de Deus consiste, simplesmente, em voltar para Jesus: “a virada de que precisa o cristianismo atual, a conversão radical e decisiva consiste simplesmente em voltar a Jesus para enraizar a Igreja com mais verdade e mais fidelidade em sua pessoa, em sua mensagem, em seu projeto do reino de Deus” (PAGOLA, 2015, p. 45). Quando o autor insiste na questão de uma volta à pessoa de Jesus, para que a Igreja seja mais fiel à sua pessoa e recupere o projeto do reino de Deus, com todas as suas implicações, parece haver, no fundo, uma constatação de que o corpo eclesial de Jesus está desvinculado do que apontou seu corpo histórico, como se o corpo, ou boa parte de seus membros, estivesse agindo sem conexão com a cabeça. Não voltar a Jesus é correr um sério risco de perder sua própria razão de ser no mundo:

Converter-nos a Jesus significa mais concretamente viver uma qualidade nova em nossa relação com Ele. Uma Igreja formada por comunidades que

se relacionam com um Jesus mal conhecido, confessado apenas de maneira abstrata, um Jesus mudo do qual não se escuta nada de especial para o mundo de hoje, um Jesus apagado, que não seduz, que não chama nem toca os corações [...] é uma Igreja que corre o risco de ir se apagando e se extinguindo (PAGOLA, 2015, p. 47).

Como já visto, ter os olhos fixos em Jesus é uma atitude necessária para discernir o agir da Igreja em cada tempo e lugar. Nesta mesma linha de pensamento, Pagola (2015, p. 48) diz que “precisamos nas paróquias e comunidades iniciar processos simples para conhecer melhor a Jesus. Se ignorarmos Jesus, não poderemos conhecer o mais essencial e decisivo de nossa fé e de nossa tarefa evangelizadora.” Trata-se de a Igreja voltar a Jesus para olhá-lo e escutá-lo em todos os seus gestos e palavras, para ir às pessoas com gestos e palavras verdadeiramente cristãos.

Pagola (2015) faz uma leitura realista e otimista a respeito do corpo eclesial de Jesus. Segundo ele, há bons cristãos que estão apegados às doutrinas, às práticas devocionais, aos costumes religiosos, ao cumprimento de suas obrigações religiosas, mas não são comprometidas com o projeto do reino de Deus. Isso acontece por não terem estabelecido uma relação pessoal e vital com Ele. Em sua maioria, estes cristãos não são culpados por estarem nesta situação de fé, são vítimas, pois não foram ajudados a encontrar-se profundamente com Jesus.

Há muitos católicos, mas nem todos são cristãos, pois foram catolicizados, não evangelizados. Basta que a Igreja assuma a missão de voltar a Jesus e levar tais pessoas ao encontro com Ele. A volta a Jesus é fundamental para um consistente discernimento eclesial no presente:

Precisamos atrever-nos a discernir o que há de verdade e o que há de mentira em nosso cristianismo: o que há de verdade e o que há de mentira em nossos templos e em nossas cúrias; em nossas celebrações e em nossas atividades pastorais (PAGOLA, 2015, p. 49).

A Igreja não pode fechar os olhos para Jesus, necessita deixar de olhar para si mesma e olhar para os desafios do mundo. Há de se fazer um profundo exame do corpo eclesial para identificar os males que lhe afetam:

Precisamos reconhecer e carregar o pecado do qual todos nós somos mais ou menos cúmplices, sobretudo com nossa omissão, passividade e mediocridade. O pecado da Igreja está em nossos corações e em nossas estruturas, em nossas vidas em nossas teologias. Todos nós somos chamados à conversão (PAGOLA, 2015, p. 50).

Na esteira do pensamento desse autor, somos corações insensíveis, estruturas antissolidárias e teologias omissas que não avançam no tratamento destes males. O caminho é voltar a Jesus para conhecê-lo melhor e recuperar, assim, a identidade dos seus discípulos; o encontro com ele não gera praticantes de uma religião, suscita discípulos. Sem essa vinculação a ele, o agir da Igreja será como que agir sem Cristo, o agir do corpo eclesial será como que agir sem a cabeça:

Esta falta de vinculação pessoa com Jesus Cristo nos leva a um estilo de trabalho pastoral marcado predominantemente pela atividade, pelo planejamento e pela organização, mas onde Jesus está como que ausente. Pregamos muitas coisas sobre Ele, expomos a doutrina correta que é preciso confessar para dizer-nos cristãos, prestamos-lhe culto em nossas celebrações, mas não conseguimos 'viver com os olhos fixos em Jesus, que inicia e consoma nossa fé' (PAGOLA, 2015, p. 52).

Está no Evangelho a força para que a Igreja converta-se e apresente sua melhor versão para o mundo. O melhor caminho para a Igreja voltar a Jesus é ir ao Evangelho, ter contato direto com a Palavra, conhecer a pessoa dele, assimilar centralidade do Reino e encontrar a força necessária para fazê-lo se expandir mais e mais pelo mundo. O Evangelho de Jesus constituía e formava as primeiras comunidades: "O Evangelho é a grande força que impulsiona e dinamiza as comunidades" (PAGOLA, 2015, p. 60).

Vale ressaltar que boa parte dos cristãos não tem contato direto e diário com o Evangelho, escutam sua proclamação aos domingos, na missa, e baseiam sua fé em anúncios indiretos e rasos a respeito de recortes feitos nele. Não se encantam por Jesus, não assumem um verdadeiro discipulado vivido em comunidade, porque não tiveram o contato direto com o Evangelho. Aí está a força para provocar na vida de cada pessoa, na comunidade e no mundo, transformações tão necessárias, força que gera alegria e motiva a percorrer um caminho tendo à frente o próprio Jesus, que interpela a vida em todas as suas dimensões, que faz viver de um jeito único como o de Jesus.

Por não conhecerem o Evangelho, há muitos cristãos que não participam inteiramente do Reino de Deus e não entendem que o seu crescimento significa a superação de tantos contextos desumanos. Não concebem que a fé tem profundas implicações sociais, leva ao compromisso com a transformação do mundo no reino de Deus. "Entrar para o reino de Deus e percorrer um caminho orientado por seus

princípios é entrar numa dinâmica humanizadora” (PAGOLA, 2015, p. 67). A missão não é fazer crescer a Igreja, mas o Reino, do qual a Igreja é chamada a ser sinal. O reino acontece à medida em que Jesus está no meio da comunidade para humanizá-la e engendrar assim um processo de humanização através do anúncio e da vivência do Evangelho. Pagola elenca alguns traços principais do reino de Deus:

Uma vida de irmãos e irmãs, alentada pela compaixão que o Pai do céu tem para com todos; um mundo no qual se busca a justiça e a dignidade para todo ser humano, a começar pelos últimos; no qual se cuida da vida libertando as pessoas e a sociedade inteira de toda escravidão desumanizadora; no qual a religião está a serviço das pessoas, sobretudo das mais esquecidas; no qual se vive acolhendo o perdão de Deus e dando graças por seu amor insondável de Pai (PAGOLA, 2015, p. 69).

O corpo eclesial de Jesus, a Igreja, não deve ser autocentrado nem evangelizar com o objetivo de se encorpar mais; deve simplesmente apontar o reino de Deus, sendo dele um claro sinal. O eclesiocentrismo compromete e adoece a Igreja: “Quando nas paróquias e comunidades se esquece a primazia absoluta do reino, o movimento de Jesus fica desvirtuado e as energias das comunidades se dispersam em mil tarefas, práticas e devoções que às vezes ficam muito longe de seu projeto.” (PAGOLA, 2005, p. 71). Voltar a Jesus por meio do contato direto com o Evangelho é necessário para se superar qualquer espécie de autorreferencialidade do corpo eclesial de Jesus: “Queremos uma Igreja mais evangélica, porque queremos que ela seja realmente ‘princípio, sinal e instrumento’ de um mundo mais humano: este mundo mais justo e fraterno, mais digno e mais feliz que Deus busca ao promover seu reinado” (PAGOLA, 2015, p. 71-72).

O reino de Deus é uma categoria do universo religioso, sim, mas não se restringe a ele. O sentido religioso com o qual Jesus utilizou-o tem incidência sobre todas as dimensões da vida humana, sobretudo as dimensões histórica e social. Pagola (2015) argumenta que com o esquecimento do evangelho e a fragilidade do seguimento a Jesus, ao longo da história da Igreja, houve um empobrecimento desta expressão de carga semântica tão forte. O reino de Deus, segundo ele, foi sendo apresentado como “reino dos céus” segundo a expressão do evangelho de Mateus que, por dirigir-se a judeus convertidos, não utiliza o nome Deus e o substitui por céus. O emprego mateano da expressão, sem considerar o contexto em que o evangelho segundo Mateus foi escrito, espiritualizou o reino de uma forma que não condiz com o anúncio de Jesus. “Sem dúvida, é muito importante a culminação plena e definitiva

do reino de Deus no seio do Pai, mas o caminho que leva ao céu é construir o reino na Terra” (PAGOLA, 2015, p. 73).

Com efeito, por mais que se creia no reino de Deus desde o coração, ele não pode tornar-se uma vivência intimista; por mais que a pessoa de Jesus esteja intimamente ligada ao anúncio do reino, ele não é o reino que anuncia, de modo que não se pode vivenciar o reino imitando individualmente a vida de Jesus; embora se possa falar que é reino dos céus, sua vivência não pode ser lançada para o além. Sem a compreensão do que é o reino de Deus, muitas comunidades têm realizado tantas atividades dispersas, personalistas, estruturais. “Nas paróquias e comunidades precisamos recuperar o apelo de Jesus a abrir caminhos ao reino de Deus na vida. Precisamos acolher a Deus não só na prática da religião, mas no esforço por humanizar a vida.” (PAGOLA, 2015, p. 74). As comunidades, definitivamente, precisam voltar a Jesus para aprender dele:

Enquanto eles [doutores da lei e dirigentes do templo] se sentem chamados por Deus a assegurar o culto do templo, os sacrifícios rituais ou a observância do sábado, Jesus se sente impelido pelo Espírito de Deus para promover uma vida mais libertada. Para Ele, em primeiro lugar estão as pessoas, não o culto; a cura dos enfermos, não o sábado; a reconciliação social, não as oferendas que cada um leva para o altar; a acolhida amistosa a pecadores, indesejáveis e excluídos, não os ritos de expiação ou as normas de pureza (PAGOLA, 2015, p. 74-75).

O reino de Deus interpela hoje, como interpelou e interpelará sempre, o corpo eclesial de Cristo para que não cesse de apontar caminhos e percorrê-los com a humanidade em vista da humanização. Os sacramentos devem ser expressão da libertação e da salvação integral que Jesus Cristo ofereceu em seu corpo: “não podemos permitir que os sacramentos substituam ou desloquem os sinais libertadores do reino que Jesus praticava durante a vida: sinais de compaixão, de justiça, de denúncia, de cura, de proximidade solidária.” (PAGOLA, 2015, p. 75). O rumo que a Igreja deve apontar e percorrer tem que sentir na “pele” as realidades mais duras que os seres humanos enfrentam, estando em comunhão com a fome, a miséria, as guerras, os sofrimentos (PAGOLA, 2015, p. 75). A Igreja precisa conduzir os seus membros a Jesus Cristo para sentir com ele, para que atraídos e formados por ele, sintam-se Igreja e sintam com a Igreja, e em comunidade sintam as realidades do mundo. As comunidades devem formar para um novo estilo de vida, nem tão novo assim, pois é o jeito de Jesus: “fé no projeto de Deus, confiança em sua força

transformadora, compaixão ativa e solidária, austeridade de vida, indignação, prática libertadora, acolhida incondicional a todos, entrega e serviço preferencial aos últimos.” (PAGOLA, 2015, p. 75).

Pagola (2015) atribui à compaixão o princípio de atuação da comunidade cristã. Isto não se opõe ao que vem sendo aqui sustentado: sem solidariedade, não há eucaristia. Sendo a compaixão uma experiência da realidade do outro que remove todos os órgãos vitais, ela necessariamente vai levar aquele que a sente à prática da solidariedade. “A compaixão ativa e solidária é a grande lei da dinâmica do reino.” (PAGOLA, 2015, p. 76). O que define o jeito de Deus reinar no mundo é a compaixão que se percebe claramente em sua solidariedade. A Igreja não pode ser indiferente ao que se passa no mundo, especialmente ao que se passa na vida dos mais pobres.

Posto isso, podemos afirmar que o corpo eclesial de Cristo deve sensibilizar-se frente às realidades mais duras e gritantes e mover-se em atitudes solidárias. Não deve apenas fazer obras de caridade que deem leveza à consciência, mas partilhar junto com os irmãos a vida e o pão. Se não houver compaixão e solidariedade, é sinal de que a comunidade está longe de Jesus Cristo e não escuta o Evangelho, portanto, fora está do reino de Deus. A partir dessa reflexão, pode-se dizer que: “Nunca abriremos caminhos para Jesus nas comunidades se vivermos dando voltas para evitar os que sofrem” (PAGOLA, 2015, p. 78).

É preciso ter os olhos fixos em Jesus, pois a pessoa dele é que oferece os critérios para discernir o corpo eclesial, sem o qual não há ceia do Senhor. Voltando a Jesus, compreende-se sua proposta do reino de Deus, envereda-se por ela e passa-se a sentir com a comunidade do Senhor, uma sensibilidade ativa e solidária que move o corpo eclesial à transformação das realidades tão desumanas. Há de se considerar agora a importância de se viver o reino inaugurado por Jesus a partir da eucaristia.

4.3 VIVER O REINO INAUGURADO POR JESUS

As refeições de Jesus, como já visto, eram como que uma síntese de sua pregação e de suas obras, por isso mesmo eram sinal claro do Reino de Deus. Embora a ceia de despedida, ou da instituição da Eucaristia, tenha se tornado a paradigmática, todas as refeições com Jesus, embora simples, tinham algo tão especial que os evangelistas trataram de deixar transparecer isso ao redigirem o Evangelho.

Na Eucaristia, o fiel faz uma experiência substantiva de encontro com Jesus, pode fixar seu olhar sobre seu falar e agir em cada gesto e símbolo, bem como sente-se pertencente a uma comunidade, sente com a comunidade. Considerando-a então como lugar de encontro com o Senhor e com os irmãos, queremos propor uma leitura que parta de sua clara dimensão litúrgico-sacramental e transborde em todas as dimensões da vida humana: social, econômica, cultural e ecológica. Participar da Eucaristia é aprender a viver a dinâmica do reino de Deus, para que ao sair dela seja “eucaristizado” o mundo, transformado, cada vez mais, no reino de Deus. Não é o objetivo deste trabalho fazer uma apresentação de elementos históricos da Eucaristia ao longo dos dois milênios da Igreja, tampouco de suas raízes judaicas, uma vez que há uma vasta bibliografia a este respeito¹². Desse modo,

para se ter uma compreensão maior do sentido da Eucaristia, é mister ter um enfoque bíblico, à luz do mistério pascal de Cristo, bem como as reflexões teológicas que foram sendo desenvolvidas ao longo dos séculos (ALDAZÁBAL, 2002, p. 292).

É importante ressaltar que a eucaristia tem sido percebida por muitos prismas e que, em cada tempo, alguns foram mais visibilizados que outros. Atualmente, ela é muito considerada sob a perspectiva da eclesiologia do Concílio Vaticano II: “Acentuam-se hoje mais do que antes perspectivas como ‘ceia do Senhor’, ‘refeição fraterna’, ‘autodoação do Senhor ressuscitado aos seus’, ‘memorial da Páscoa do Senhor’, ‘a comunidade celebrante’, ‘compromisso entre a Eucaristia e a vida missionária da Igreja’” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 292).

O pão e o vinho são elementos da celebração eucarística desde o princípio. São sinais antropológicos escolhidos por Jesus com o claro objetivo de demonstrar a satisfação de necessidades humanas necessárias à sobrevivência. Somada a essas necessidades, pão e vinho estão ligados a outra, já mencionada, a do próximo, pois a partilha é feita em comunidade. Não se trata apenas de uma relação com Deus e com os irmãos em torno da mesa do pão e do vinho, envolve-se também a dimensão cultural e econômica, bem como uma relação cósmica:

‘Comer e beber é incorporar’ o cosmos, assimilar o que nos oferece como alimento. Abrem-se também a uma ‘comensalidade’ social que tem grande

¹² Para uma compreensão histórica e mistagógica da Eucaristia, além da obra Aldazábal já citada neste trabalho, conferir as obras: GIRAUDO, Cesare. **Num só Corpo**: Tratado mistagógico sobre a Eucaristia: São Paulo: Loyola, 2003; TABORDA, Francisco. **O memorial da Páscoa do Senhor**: São Paulo: Loyola, 2009.

importância no campo religioso e, em concreto, para a compreensão do sacramento eucarístico (ALDAZÁBAL, 2002, p. 303).

Jesus escolheu o alimento mais comum, simples, acessível, “onicultural”, para ser uma expressão do seu corpo e para reunir seu corpo eclesial, para ser uma expressão de todas as necessidades humanas satisfeitas para a sobrevivência na história e de sobreviver além da história.

O pão é a comida mais comum do ser humano: satisfaz sua fome. Neste sentido é símbolo da própria vida. É fruto da terra: une-os, portanto, ao cósmico [...] É ao mesmo tempo produto do trabalho humano e, portanto, expoente de uma determinada cultura e de uma civilização. É causa e símbolo da alegria, da convivência e da fraternidade (ALDAZÁBAL, 2002, p. 304).

O vinho não é uma bebida que expressa tanto a necessidade da sede, como a água. Ele está mais ligado à alegria, à convivialidade, à criatividade.

O vinho também tem um rico simbolismo natural, polivalente, além de seu valor como bebida para saciar a sede. É a bebida festiva, não tão primordial como a água, mas bem mais significativa da vitalidade humana, da alegria, da inspiração, da amizade e da aliança (ALDAZÁBAL, 2002, p. 305).

Com efeito, pão e vinho fazem muito sentido à vida humana, não apenas religiosamente falando, mas também, como visto anteriormente, em sentido antropológico, sociológico e cósmico. Estão ligados ao horizonte de sentido da corporeidade, que necessita de comida e bebida, e ao horizonte de sentido espiritual, pois estão presentes em algumas religiões, especialmente no judaísmo.

Que estes dois elementos sejam básicos de nossa Eucaristia, isto nos lembra simbolicamente a proximidade com o nosso mundo, com nossa história de luta pela subsistência e pela busca de fraternidade. Não são algo estranho e exotérico, mas entranhável e bem nosso. É como se Cristo, ao escolhê-los, tivesse querido dar um ‘sim’ à natureza humana, à alegria e à solidariedade. Além da teologia (no que se convertem esse pão e esse vinho), conta também a antropologia (que intenção significativa tem o próprio gesto de comer e beber com os outros) (ALDAZÁBAL, 2002, p. 306-307).

Além do simbolismo humano anteriormente descrito, na Eucaristia, o pão e o vinho ganham um sentido único a partir de Jesus: pão é seu corpo entregue, vinho é seu sangue derramado. Jesus, que tantas vezes não fez conta de títulos messiânicos a ele atribuídos – talvez pelas cargas semânticas equivocadas que continham –, dentre as afirmações a respeito de si para expressar quem era e qual era a sua

missão, utilizou as seguintes: “eu sou o pão da vida” e “eu sou a videira”. Alimentos que se entranham no ser humano e são comunicação dele com Deus, com os outros e com a criação. Pão e vinho tornaram-se também símbolo da comunidade eclesial:

Como vimos na Didaché e em outros testemunhos patrísticos dos primeiros séculos, o pão e o vinho são também símbolo da comunidade eclesial. Como os grãos de trigo ou de uva, dispersos pelos campos, se tornam um, formando o pão ou o vinho, assim a Igreja vai-se construindo como um único corpo a partir da diversidade de pessoas (ALDAZÁBAL, 2002, p. 307).

A presença real na Eucaristia só pode ser entendida à luz do Senhor ressuscitado. Não apenas presença no pão e no vinho que se tornam seu corpo e sangue, mas na Palavra proclamada, na assembleia e no presidente da celebração:

Não é o Menino Jesus que se dá a nós, nem só o Cristo da cruz, mas o Kyrios ressuscitado que contém em si mesmo, naturalmente, o mistério da encarnação e da redenção, mas que se torna presente a nós e se nós dá a partir de sua vida glorificada (ALDAZÁBAL, 2002, p. 317).

Contendo, pois, em si o mistério de sua encarnação e redenção, o Cristo glorioso realmente presente em cada Eucaristia não pode agir de uma maneira diferente de sua postura pré-pascal.

Aldazábal (2002), percorrendo sobre a transubstanciação e as inúmeras tentativas nada exitosas de expressar o que torna o pão e vinho no corpo e sangue do Senhor, fala em “escatologização” do pão e do vinho, que envolve não apenas a humanidade, mas o cosmos todos, mas não para confirmar qualquer realidade existente, mas para levar a criação à plenitude. Jesus Cristo presente em cada Eucaristia transforma não apenas pão e vinho, mas a comunidade e o cosmos. Não se trata de uma afirmação abstrata e infundada, pois a ceia do Senhor, celebrada pelos fiéis, leva-os a perceberem o alcance da Eucaristia celebrada no mundo, em torno de Jesus Cristo (fé), que os ensina a conviver com os outros (fraternidade) e ter consciência de que o Reino acontece a partir da Terra, nossa Casa Comum.

O Cristo-escatológico transforma o pão e o vinho e também a nós, introduzindo-nos em sua vida pascal. Assim, a Eucaristia é interpretada dentro dessa admirável tensão escatológica que envolve a Igreja e o cosmos inteiro, para a plenitude da vida em Deus, por um processo de conversão (‘metábole’) que não tem comparação possível com nenhum processo humano, porque não acontece na dimensão cosmológica, mas na dimensão cristológico-escatológica (ALDAZÁBAL, 2002, p. 341).

A comunidade, corpo eclesial de Jesus, ao celebrar a Eucaristia, memorial da Páscoa do Senhor, celebração do sacrifício único e irrepetível de seu corpo histórico, participa sacramentalmente de seu corpo e, por isso, torna-se ela também sacrificial:

Assim a Eucaristia é ao mesmo tempo sacrifício de Cristo e sacrifício da Igreja. O único sacrifício que se torna presente em e por Cristo, pela força do Espírito, e agora comunicado sacramentalmente à sua comunidade. A Igreja 'concelebra' o sacrifício pascal com seu Senhor e Esposo. Como somos 'filhos no Filho', assim também porque celebramos o 'corpo entregue' do Senhor, nós mesmos, a comunidade eclesial, vamos nos convertendo em 'corpo entregue' pela salvação do mundo (ALDAZÁBAL, 2002, p, 359).

A Eucaristia, sendo a expressão máxima da solidariedade do Senhor com a criação, tem uma força eficaz que gera, por assim dizer, uma mobilização da solidariedade não só envolvendo o ser humano, mas o mundo todo, que participa do sacrifício pascal de Cristo na solidariedade das oferendas do pão e do vinho. Participando da Eucaristia, os seres humanos entram em comunhão com Deus e com sua obra criadora, pois o horizonte escatológico do Reino que a Eucaristia sinaliza e do qual é expressão sublime, envolve não apenas a humanidade, mas o cosmos.

A perspectiva cristã, a partir da participação na Eucaristia, não deve ser de lamentação de um "paraíso perdido", mas de esperança em um paraíso a ser plantado e cultivado. Talvez pelo desgaste da palavra, ou por sua distância do horizonte de compreensão da época, Jesus não tenha anunciado explicitamente que veio conduzir a humanidade ao paraíso sonhado por Deus, onde há vida e vida em abundância. Mas quando anuncia o Reino por palavras e obras, quando se senta à mesa para ilustrar de maneira clara e objetiva seu acontecimento, ele apresenta um paraíso possível aqui na Terra e alimenta a esperança da plenitude desta comunhão de todos e tudo com o Todo.

Jesus, em sua missão, não leva apenas os seres humanos a uma relação de profunda comunhão com Deus e com todos os seres humanos. No Evangelho, nitidamente, percebe-se a sensibilidade diante da beleza da criação: fala de plantas e flores, árvores e frutos, aves, ovelhas, raposas, pombas, peixes, água, vento, terra, rocha, areia, barro. Não se pode apenas assumir a defesa da participação de todos na ceia do Senhor; é preciso que se assuma a participação também de tudo na ceia do Senhor. A Eucaristia deve ter implicações fortes e diretas não apenas sobre as relações interpessoais dos seres humanos, mas também, "intercriaturais", pois tudo está interligado:

Inclusive temo que ampliar esse simbolismo para a ecologia: a eucaristia na medida em que com a escatologização do pão e do vinho anunciar o novo céu e a nova terra, deve implicar uma defesa da vida ameaçada do planeta, pois o grito dos pobres se une hoje ao grito da Terra. A eucaristia litúrgica forma parte da missa do mundo de Teilhard de Chardin (CODINA, 2006, pp. 53-54)

Confirma o que foi dito anteriormente a preocupação do Papa Francisco com a Casa Comum, presente em diversos momentos de seu pontificado, mas sobretudo na Carta Encíclica *Laudato Si'* (2020) e na Exportação Apostólica *Querida Amazônia* (2015) sinalizando que a alegria do Evangelho deve chegar aos confins da Terra, não apenas aos confins dos corações. A relação de solidariedade fraterna que deve estar presente à mesa para que a ceia seja, de fato, do Senhor, deve considerar a terra como irmã (LS 1). Na Eucaristia, o Corpo e Sangue de Cristo, entranham inteiramente o corpo humano completamente constituído pelos elementos da irmã, mãe terra: “O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos.” (LS 2). O Papa mostra que tudo o que se passa no mundo diz respeito a nós, visto que tudo está interligado.

O Papa Francisco percebe na celebração dos sacramentos uma das forças necessárias para a conversão ecológica tão necessária. As mudanças de mentalidade e de estilo de vida tão necessárias para se superar os excessos do atual modelo de relação do ser humano com o meio, que vem ferindo gravemente a Casa Comum, podem e devem acontecer na celebração dos sacramentos, especialmente na Eucaristia:

Os sacramentos constituem um modo privilegiado em que a natureza é assumida por Deus e transformada em mediação da vida sobrenatural. Através do culto, somos convidados a abraçar o mundo num plano diferente. A água, o azeite, o fogo e as cores são assumidas com toda a sua força simbólica e incorporam-se no louvor. A mão que abençoa é instrumento do amor de Deus e reflexo da proximidade de Cristo, que veio para Se fazer nosso companheiro no caminho da vida. A água derramada sobre o corpo da criança batizada, é sinal de vida nova. Não fugimos do mundo, nem negamos a natureza, quando queremos encontrar-nos com Deus (LS 235).

A experiência profunda e verdadeira com Cristo na Eucaristia leva necessariamente à ressignificação de todas as relações humanas, inclusive suas relações com a Casa Comum:

Segundo a experiência cristã, todas as criaturas do universo material encontram o seu verdadeiro sentido no Verbo encarnado, porque o Filho de Deus incorporou na sua pessoa parte do universo material, onde introduziu um gérmen de transformação definitiva (LS 235).

Na Eucaristia, não apenas a humanidade é elevada, mas sim toda a criação, pois nela se compreende o mistério do amor de Deus na criação, em todas as criaturas:

A criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia. A graça, que tende a manifestar-se de modo sensível, atinge uma expressão maravilhosa quando o próprio Deus, feito homem, chega ao ponto de fazer-Se comer pela sua criatura. No apogeu do mistério da Encarnação, o Senhor quer chegar ao nosso íntimo através dum pedaço de matéria. Não o faz de cima, mas de dentro, para podermos encontrá-Lo a Ele no nosso próprio mundo. Na Eucaristia, já está realizada a plenitude, sendo o centro vital do universo, centro transbordante de amor e de vida sem fim. Unido ao Filho encarnado, presente na Eucaristia, todo o cosmos dá graças a Deus. Com efeito a Eucaristia é, por si mesma, um ato de amor cósmico... Por isso, a Eucaristia é também fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente, e leva-nos a ser guardiões da criação inteira (LS 236).

A participação na Eucaristia, sobretudo aos domingos, é fundamental para a espiritualidade cristã, pois é um dia marcado pela festa e pelo descanso, não uma festa sem compromisso e um descanso descompromissado. A Eucaristia dominical leva a comunidade a transformar suas relações espirituais, pessoais, comunitárias e ecológicas; é, pois, alegria que gera sensibilidade em relação à Casa Comum e a perceber que não apenas o ser humano precisa do descanso para se refazer, mas também a terra:

A participação na Eucaristia é especialmente importante ao domingo. Este dia, à semelhança do sábado judaico, é-nos oferecido como dia de cura das relações do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo. O domingo é o dia da Ressurreição, o “primeiro dia” da nova criação, que tem as suas primícias na humanidade ressuscitada do Senhor, garantia da transfiguração final de toda a realidade criada. Além disso, este dia anuncia “o descanso eterno do homem, em Deus”. Assim, a espiritualidade cristã integra o valor do repouso e da festa. O ser humano tende a reduzir o descanso contemplativo ao âmbito do estéril e do inútil, esquecendo que deste modo se tira à obra realizada o mais importante: o seu significado. Na nossa atividade, somos chamados a incluir uma dimensão receptiva e gratuita, o que é diferente da simples inatividade. Trata-se d outra maneira de agir, que pertence à nossa essência. Assim, a ação humana é preservada não só do ativismo vazio, mas também da ganância desenfreada e da consciência que se isola buscando apenas o benefício pessoal. A lei do repouso semanal impunha abster-se do trabalho no sétimo dia, ‘para que descansem o teu boi e o teu jumento e tomem fôlego o filho da tua serva e o estrangeiro residente’ (Ex 23, 12). O repouso é uma ampliação do olhar, que permite voltar a reconhecer os direitos dos outros. Assim o dia de descanso,

cujo centro é a Eucaristia, difunde a sua luz sobre a semana inteira e encoraja-nos a assumir o cuidado da natureza e dos pobres (LS 237).

A *Querida Amazônia* foi elaborada pelo Papa Francisco através de um esquema simples estruturado em quatro sonhos que a Amazônia lhe inspira: sonho social, sonho cultural, sonho ecológico e sonho eclesial. O Sínodo da Amazônia é um símbolo da concretização da *Laudato Si'*. É como se o Papa Francisco tivesse elegido a Amazônia para implementar a conversão ecológica, que é conversão integral, e mostrar para o mundo que é possível viver de um outro modo. Uma das questões mais recorrentes ao longo de todo o processo sinodal para a Amazônia foi a da Eucaristia, que figurou, em todas as etapas, desde as bases até Roma, no mesmo grau de relevância que as ameaças sociais, culturais e ecológicas e, de certo modo, foi a questão central da dimensão eclesial.

Ademais, não se pode deixar de considerar a capacidade que as milhares de comunidades espalhadas pela Amazônia têm de, mesmo em sua maioria desprovidas da possibilidade da participação semanal da Missa, compreender o profundo significado da Eucaristia e de celebrá-la ao seu modo, através da escuta da Palavra e da comensalidade que lhes é tão característica. A solidariedade, que confere validade à Eucaristia, é uma marca das comunidades e está ameaçada da mesma forma com que os povos, as culturas, a floresta e a fé. Diante do grito da Amazônia que ecoou em Roma sobre as comunidades sem Eucaristia, a resposta deve ser, ao contrário do que Paulo disse aos cristãos de Corinto, dizer que o que eles celebram no dia a dia é a ceia do Senhor, e que a forma com que a vida está configurada na Amazônia é uma expressão da vida no Reino.

De igual modo, a relação com Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, libertador e redentor, não é inimiga desta visão do mundo marcadamente cósmica que caracteriza estes povos, porque Ele é também o Ressuscitado que penetra todas as coisas. Segundo a experiência cristã, todas as criaturas do universo material encontram o seu verdadeiro sentido no Verbo encarnado, porque o Filho de Deus incorporou na sua pessoa parte do universo material, onde introduziu um germen de transformação definitiva. Ele está, gloriosa e misteriosamente, presente no rio, nas árvores, nos peixes, no vento, enquanto é o Senhor que reina sobre a criação sem perder as suas chagas transfiguradas e, na Eucaristia, assume os elementos do mundo dando a cada um o sentido do dom pascal (QAm 74).

O que o Papa Francisco vislumbra em sonho eclesial para a Amazônia, no fundo, é um reconhecimento da relevância sociocultural desta região e da força que as espiritualidades amazônidas têm:

A inculturação da espiritualidade cristã nas culturas dos povos nativos encontra, nos Sacramentos, um caminho particularmente valioso, porque neles se unem o divino e o cósmico, a graça e a criação. Na Amazônia, os Sacramentos não deveriam ser vistos como separação da criação, pois 'constituem um modo privilegiado em que a natureza é assumida por Deus e transformada em mediação da vida sobrenatural'. São uma plenificação da criação, na qual a natureza é elevada para ser lugar e instrumento da graça, para 'abraçar o mundo num plano diferente' (QAm 81).

O rosto de uma Igreja amazônica, a partir de um jeito de celebrar amazônico, é força motriz para se superar os demais desafios desta região do planeta: social, cultural, ecológico. O que se fala da Amazônia pode estender-se às demais regiões do orbe com suas diversas culturas: reconhecer a solidariedade pluridimensional como o elemento que caracteriza a Eucaristia, a partir da qual os povos encontram sentido e forças para transformar realidades tão difíceis no Reino de Deus. A Eucaristia como resposta às questões tão desafiadoras da humanidade.

Na Eucaristia vemos que, 'no apogeu do mistério da Encarnação, o Senhor quer chegar ao nosso íntimo através dum pedaço de matéria. [...] [Ela] une o céu e a terra, abraça e penetra toda a criação'. Por isso, a Eucaristia pode ser 'fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente, e leva-nos a ser guardiões da criação inteira'. Assim, 'não fugimos do mundo, nem negamos a natureza, quando queremos encontrar-nos com Deus'. Isto permite-nos receber na liturgia muitos elementos próprios da experiência dos indígenas no seu contacto íntimo com a natureza e estimular expressões autóctones em cantos, danças, ritos, gestos e símbolos. O Concílio Vaticano II solicitara este esforço de inculturação da liturgia nos povos indígenas, mas passaram-se já mais de cinquenta anos e pouco avançamos nesta linha (QAm 82).

Com efeito, a Eucaristia não simplesmente faz a Igreja, mas faz com que ela aprenda a viver no Reino de Deus, desde agora, e a prepara para sua plenitude vindoura. No entanto, mais importantes do que ministros ordenados para presidi-la, é a solidariedade, sem a qual a ceia não é do Senhor. O problema maior espalhado pelas comunidades mundo a fora é a falta de solidariedade: falta de uma espiritualidade capaz de perceber a solidariedade de Deus com a criação ao celebrar o mistério da morte e ressurreição de Jesus; falta de solidariedade entre os fiéis que compartilham da mesma fé, da mesma Palavra e do mesmo Corpo; falta de

solidariedade dos partícipes da Eucaristia com os graves problemas sociais, econômicos, culturais e ecológicos do mundo.

À luz do que disse Paulo aos cristãos de Corinto, não se pode louvar tantos cristãos que participam semanalmente (e até diariamente) da Eucaristia presidida por ministros ordenados nos mais dignos templos, mas não são capazes de: fixarem os olhos no Cristo presente na assembleia celebrante, no presidente da celebração, na Palavra proclamada e no Corpo e Sangue partilhados; reconhecer aqueles que participam da mesma celebração como seus irmãos, membros do mesmo corpo eclesial do Senhor; comprometerem-se com o Reino de Deus a ponto de se envolverem na resolução de questões de diversas ordens sociais, culturais e ecológicas.

No entanto, são louváveis tantas comunidades, como aquelas milhares espalhadas pela Amazônia, onde a presença do ministro ordenado é rara, mas a solidariedade faz-se sempre presente: nos irmãos que se reúnem para partilhar a Palavra, codividir o peixe, a farinha, o açaí; na fé de que, mesmo esquecidos por todos, são lembrados por Deus; no compromisso frente às questões sociais, culturais e ecológicas, que dizem respeito a todos. Schwad (2017), um dos fundadores do CIMI e padre casado que, por convicção, não solicitou o processo de laicização, habitando na Amazônia, reconhece a grande necessidade de uma resposta da Igreja Católica Apostólica Romana às tantas comunidades privadas da participação na eucaristia. Diante de tamanha necessidade, ele mesmo chegou a solicitar que viesse a atender tais comunidades, mas encontrou um silêncio oficial:

Como padre casado, em consciência, nunca solicitei a laicização. E ao longo dos meus 37 anos de presença nesta região com falta crônica de padres celibatários para atender essas comunidades, pensei muitas vezes em propor à Igreja Institucional que me autorizasse a celebrar todo o fim de semana em alguma dessas comunidades interioranas abandonadas. E cheguei a fazê-lo por duas vezes. Uma por escrito. Nem resposta sequer. Outra de viva voz. Senti insegurança e temor no bispo e não mais insisti (SCHWAD, 2017).

Com efeito, a Eucaristia é a expressão maior da vida no Reino, pois todos quantos queiram tem acesso ao mesmo ambiente, escutam a mesma Palavra, participam da comunhão do mesmo Pão e bebem do mesmo Cálice e são, igualmente, enviados para implantar a comunhão com Deus, entre os seres humanos e destes com o cosmos, onde quer que estejam. Participando do corpo sacramental do Senhor,

a comunidade celebrante sente-se corpo eclesial do dele e procura celebrar e viver com os olhos fixos em seu corpo histórico, sobretudo fixando o olhar nas cenas do evangelho. Com os olhos fixos nele, com sentimento de pertença à Igreja e com a fé de que a Eucaristia é uma profunda experiência de vida no Reino e a partir dela os celebrantes são enviados a sair pelo mundo fazendo-o dilatar por toda parte.

Para que a Eucaristia presidida por ministros ordenados¹³ seja uma realidade de todas as comunidades, há de se provocar uma conversão estrutural na Igreja, repensar a ministerialidade e seus critérios, bem como a missionariedade, no fundo aplicar a eclesiologia do Vaticano II. As comunidades têm o direito de participar da Eucaristia, mas igualmente tem o dever de celebrá-la em espírito de solidariedade. A pergunta primordial não deve ser: há padres? Mas sim: há solidariedade? Havendo solidariedade perceber-se-á a necessidade de se reestruturar a Igreja para que seja mais fiel ao projeto de Jesus, o Reino, do qual a Eucaristia é sublime expressão¹⁴.

Há de se superar o clericalismo e os excessos de se atribuir aos presbíteros uma relevância sobre-humana. Antes de ter qualquer ligação com a questão dos ministérios, o “faça isto em memória de mim” tem a ver com a solidariedade, celebrar a ceia com solidariedade. Há muitas outras questões em torno da Eucaristia cujas respostas precisam ser elaboradas, mas a questão primordial é a da solidariedade, pois sem ela não há Eucaristia. É urgente que as comunidades cristãs curem-se do vírus da antissolidariedade e da indiferença que vêm adoecendo o corpo eclesial do Senhor, cegando seus olhos para que eles não possam fixar-se no corpo histórico de Jesus sob a lupa do evangelho e enfraquecendo-o, pois o que celebram não é a ceia do Senhor.

Para a superação da falta de solidariedade, a questão eucarística primordial, e para que se busque solucionar outras faltas que inviabilizam a participação sobretudo dos mais pobres no banquete da vida, não temos receitas prontas. Esse trabalho não tem a audácia de pretender encontrar soluções para tais questões. Mas não podemos concluí-lo sem apontar caminhos ou apresentar possibilidades: horizonte catequético, horizonte ministerial, horizonte de gênero.

¹³ Uma reflexão sobre a falta de presbíteros para presidir a Eucaristia apontando possíveis caminhos para a resolução desta questão encontra-se em: ALMEIDA, José Antônio de. **Procuram-se padres: centralidade da Eucaristia e escassez do clero**. São Paulo: Paulinas, 2018.

¹⁴ Uma leitura pertinente que mostra a dificuldade que a Igreja encontra para se reestruturar e responder aos clamores do povo encontra-se em: BRIGHENTI, Agenor. Sínodo da Amazônia: quatro sonhos e um impasse. In: **REB**, Petrópolis, v. 80, n. 316, pp. 307-332, 2020.

Por “horizonte catequético” entendemos o campo de formação e ação que a catequese oferece para as transformações eclesiológicas tão necessárias, para que a eucaristia seja uma expressão de todas as dimensões da vida humana. O Motu Proprio *Antiquum Ministerium* (AM) do Papa Francisco (2021), reconhecendo oficialmente a importância do ministério do catequista, é um claro sinal da fecundidade desse horizonte para o percurso que Igreja precisa percorrer. Uma catequese: mais vivencial, menos conteudística; mais bíblica, não manualística; mais propositiva, nada impositiva; mais encarnada, nunca desencarnada. A catequese com o rosto de cada lugar, como por exemplo propõe Paiva (2023), inclusive denunciando um silêncio da *Querida Amazônica* sobre uma Iniciação à Vida Cristã com rosto amazônico.

Na opinião de Thomas (2022), a teologia do sacramento da Eucaristia precisa revisitar o evangelho para perceber seu caráter festivo e social. Segundo ele: “será necessário dar maior importância, maior significado sacramental à presença de Cristo em sua comunidade, reunida para ouvir sua palavra e tornar-se seu corpo, do que para a presença ritual da carne de Cristo na hóstia consagrada” (THOMAS, 2022).

O que chamamos de “horizonte catequético” deve conduzir os fiéis à superação de espiritualidades eucarísticas, muito presentes nas comunidades eclesiais, centradas na figura de um ministro ordenado e fixada na transubstanciação. Segundo Reese, 2019: “a missa tem a ver mais com o fato de nós nos tornarmos o corpo de Cristo do que com o fato de o pão se tornar o corpo de Cristo”.

Nesse horizonte, parece estar a força motriz para que as estruturas eclesiais sejam transformadas. Homens e mulheres, casados ou não, sendo valorizados nesse ministério tão antigo, atual e necessário, formando gerações de continuadores do caminho de Jesus, que entendam o sentido da solidariedade, que sem *hesed* não haverá *koinonia*. Pode-se vislumbrar que cada turma seja uma pequena comunidade presidida por aquele ou aquela que tenha o ministério catequético e que conduza o encontro baseando-se na partilha da Palavra, da vida e dos dons. Gerações formadas por um paradigma catequético assim não se escandalizarão com o resgate da tradição de homens casados ou com releituras bíblicas do Novo Testamento que sustentem a ordenação de mulheres como diaconisas.

A fusão de horizontes acontece entre o catequético e o ministerial, onde esse parece depender fundamentalmente do percurso a ser percorrido naquele. Uma consistente formação para ministros da Palavra precisa acompanhar as perspectivas da Iniciação à Vida Cristã. A celebração presidida por um ministro não ordenado,

sendo bem preparada, centrando-se na Palavra, pode levar à partilha dos dons. Pode estender-se do templo para outro lugar e tempo, onde cada um partilha o que pode e a solidariedade chancela a ceia do Senhor. Tratam-se de celebrações sem engessamentos ou rubricismos litúrgicos, encarnadas em cada realidade, expressões da vida dos povos. A própria expressão “celebração da Palavra” poderia ser ampliada para outra que expressasse mais o sentido da comensalidade para Jesus.

Há, certamente, muitos fiéis que se mobilizam em todo o mundo para que as celebrações das comunidades, enquanto não é possível a presença de um ministro ordenado, sejam bem vivenciadas e mais valorizadas. Aqui citamos o exemplo de Carpanedo (2019) que, após fazer uma experiência com as comunidades ribeirinhas e indígenas em São Gabriel da Cachoeira-AM, o município mais indígena do Brasil, percebeu a necessidade de um subsídio que ajudasse o povo a celebrar o dia do Senhor¹⁵. Essa produção mostra que possível e preciso conclamar as comunidades ainda não assistidas regularmente por ministros ordenados para formularem celebrações encarnadas e que melhor expressem a solidariedade da ceia do Senhor.

Diante do desproporcional número de presbíteros em relação ao número de comunidades cristãs na Igreja Apostólica Romana, não se pode deixar de considerar a retomada da ordenação de presbíteros *virī probatī*. A prescrição mais antiga do celibato para bispos, presbíteros e diáconos nos remete ao Sínodo de Elvira, no princípio do século IV nessa localidade onde hoje está o subúrbio de Granada, na Espanha. Ao que tudo indica, o cânon 33 é a mais antiga prescrição do celibato:

Ficou plenamente decidido impor aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, como a todos os clérigos no exercício do ministério, a seguinte proibição: que se abstenham das suas esposas e não gerem filhos; quem, porém, o fizer deve ser afastado do estado clerical (DENZINGER, 2013, p. 49).

No entanto, ele só veio a ser instituído como disciplina obrigatória para todo o clero do rito latino no I Concílio de Latrão, em 1223, e adotada definitivamente apenas com o Concílio de Trento.

Cân. 3 Proibimos absolutamente aos sacerdotes, diáconos ou subdiáconos, conviverem com concubinas ou com esposas e coabitarem com outras mulheres que aquelas com as quais o Concílio de Niceia, só por razões de

¹⁵ Trata-se de um subsídio recente, que vem sendo difundido pelas dioceses e prelazias da regional Norte 1 da CNBB. Foi elaborado levando em conta a tradicional liturgia da Igreja Católica, mas de uma forma capaz de dialogar com as realidades, inclusive tem propostas de enriquecimentos simbólicos. CARPANEDO, Penha. **Celebração da Palavra no Dia do Senhor**. São Paulo: Loyola, 2019.

necessidade, permitiu a coabitação, isto é, a mãe, a irmã, a tia paterna ou materna ou outras semelhantes, a respeito das quais honestamente não possa surgir alguma suspeita (DENZINGER, 2013, p. 254-255).

Consorti (2020) faz uma síntese da evolução histórica do celibato para os clérigos na Igreja Católica de rito latino e mostra que a apenas no início do segundo milênio da Igreja ele se tornou uma imposição, uma obrigatoriedade:

[..] o celibato que inicialmente era apenas recomendado, foi imposto por lei (apenas) na Igreja latina 'a todos aqueles que se preparam para receber as ordens sagradas'. Uma regra que se consolidou somente após o primeiro milênio, por motivos mais patrimoniais do que espirituais, e foi adotada definitivamente apenas com o Concílio de Trento (CONSORTI, 2020).

Não há dúvida de que se trata de uma lei da Igreja, não uma lei divina. Não é algo que está no depósito da fé e, por isso, pode ser revisto assim como a questão do diaconado permanente no Concílio Vaticano II, na Constituição *Lumen Gentium*: “com o consentimento do Romano Pontífice, poderá este diaconado ser conferido a homens de idade madura, mesmo casados, e a jovens idôneos, para os quais, porém, deve permanecer em vigor a lei do celibato” (LG 29).

Dom Clemente Isnard ampliou e aprofundou a questão da falta de presbíteros para presidir a eucaristia em comunidades espalhadas por várias partes do mundo. Segundo ele, fala-se muito da falta de presbíteros e da possível ordenação de homens casados, mas precisa-se considerar os padres que se casaram e que poderiam continuar no ministério, uma vez que essa prática é comum nas Igrejas orientais católicas:

Fala-se tanto da falta de sacerdotes, nas paróquias sem padres, nos padres que se secularizam deixando o ministério. E não se pensa nos padres de valor e que se casaram e que poderiam ter continuado no ministério se a Igreja lhes tivesse concedido o matrimônio. Em Igrejas orientais católicas os padres podem se casar. Por que não na Igreja latina? (ISNARD, 2008, p. 26).

Isnard (2008) entende que existe a possibilidade da dispensa do celibato sacerdotal, dando permissão para tantos homens que não foram capazes do celibato, mas que exerceram com esmero os ofícios próprios da vocação presbiteral. Seu argumento é embasado na retomada da ordenação de diáconos permanentes que vêm sendo aceitos pelas comunidades. De igual maneira, os “presbíteros casados” poderiam ser readmitidos. Inclusive questiona o autor: “e esses diáconos casados já

ordenados, não poderiam completar os estudos e serem ordenados presbíteros?” (ISNARD, 2008, p. 26).

Ainda buscando respostas para o problema da falta de presbíteros para presidirem a eucaristia nas comunidades, Isnard explicita o que facilmente se percebe, mas que poucos têm o profetismo de dizer: “a Igreja faz atualmente um esforço tão grande para abrir e manter seminários com resultados por vezes decepcionantes. Por que tantos seminaristas deixam o seminário antes da ordenação? Não poucos por causa do celibato” (ISNARD, 2008, p. 27).

Ampliando a reflexão, enquanto a maioria das discussões giram em torno da ordenação dos *virī probati*, como visto acima, prática comum na história da Igreja latina até certo período, e ainda presente no rito oriental, algo considerado de ordem disciplinar e pastoral, não dogmático, Lobinger (2010), assim como Isnard (2008) bispo emérito, apresenta uma proposta bastante original: “o altar está vazio. A assembleia dos fiéis se reúne aos domingos para a Eucaristia, mas não há padre. É um grande problema [...] mas estão prontos para resolvê-lo. Não estão esperando para ser servidos, mas estão prontos para servir” (LOGINGER, 2010, p. 11).

Esse autor propõe uma atenção maior à formação do espírito comunitário, para que os fiéis percebam que formam uma comunidade que deve prover para si os ministérios necessários, não se trata apenas do problema do altar vazio, mas também a passividade comunitária: “há mais de um problema aqui que tem de ser resolvido. Além do problema do altar vazio, há também o problema de uma comunidade passiva, que parece ter falta de espírito comunitário” (LOBINGER, 2010, p. 12). É uma prática que, de certo modo, já acontece, uma vez que as comunidades proveem para si mesmas vários ministérios. O autor dá o seguinte exemplo de uma comunidade que se reúne para celebrar a Palavra: “nesta comunidade, há sempre três líderes que conduzem a Celebração da Palavra [...] há ainda outros que atuam durante a celebração, como leitores, pessoas que dão testemunho e outras que entoam os cantos” (LOBINGER, 2010, p. 22).

O que o autor propõe é que se amplie essa prática, escolhendo algumas pessoas para serem ministros ordenados: “em cada comunidade que já tenha atingido a maturidade, uma pequena equipe de três, cinco ou mais pessoas poderia ser ordenada para presidir a vida da comunidade e suas liturgias” (LOBINGER, 2010, p. 28). Não se trataria de ordenar pessoas individualmente, mas um grupo de pessoas que permaneceriam como membros da comunidade, não separada ou destacada dela

devido ao ministério: “A Eucaristia seria conduzida não por um deles sozinho, mas sempre por dois ou três deles, enquanto os outros líderes ficariam misturados com o restante da assembleia” (LOBINGER, 2010, p. 28). Tais pessoas presidiriam em equipe as eucaristias quando a comunidade as solicitasse: “a principal razão para esta insistência numa equipe é que ministros ordenados são agentes voluntários, não padres em tempo integral” (LOBINGER, 2010, p. 43).

Seguindo esta lógica, haveria uma escala e os que não estivessem servindo em dado dia, estariam no meio da assembleia celebrando. Lobinger exemplifica isso da seguinte forma: “uma equipe de três ministros ordenados no altar, enquanto outros cinco deles podem ser vistos no meio do povo nesse domingo. Três outros presidirão a Eucaristia no próximo domingo. Eles se revezam em suas tarefas” (LOBINGER, 2010, p. 43).

O que há de original nessa proposta é a superação de uma concepção equivocada de um sujeito detentor ou portador do presbiterado, em vez disso a ordenação de um grupo de pessoas para servir à comunidade: “por séculos, nós temos visto sempre um padre no altar. Esse desenho de uma pessoa no centro está profundamente gravado em nossas mentes: o padre está sozinho no altar, enquanto os fiéis estão ajoelhados longe dali, nos bancos (LOBINGER, 2010, p. 45).

Lobinger (2010) argumenta ainda que o presbítero celibatário, disponível em tempo integral, teria a missão de formar esses ministros ordenados que, por sua vez, seguiriam pertencendo normalmente à comunidade, vivendo em família e exercendo seus ofícios profissionais. Tal formação os ajudaria a perceber que não são ministros mais importantes do que os outros não-ordenados, apenas prestam um serviço diferente dos demais, nem melhor nem pior: “o padre de tempo integral que mora na área, e que até agora era o único que podia administrar os sacramentos, continuará a visitar essa comunidade para coordenar a formação de líderes e a formação contínua dos ministros ordenados” (LOBINGER, 2010, p. 29). O autor fundamenta sua proposta na prática paulina: “É o que São Paulo fazia quando fundava novas comunidades cristãs. Ele dava à comunidade sua própria equipe de presbíteros” (LOBINGER, 2010, p. 34).

Essa proposta não é uma medida emergencial, mas uma volta ao projeto inicial da igreja: “não queremos abandonar de novo esse projeto. “Mesmo se, um dia, houvesse muitas vocações para o presbiterado (do tipo atual), atribuiríamos outras

tarefas a essas vocações e não acabaríamos com a ordenação de líderes locais surgidos nas comunidades” (LOBINGER, 2010, p. 35).

Ainda segundo Dom Fritz Lobinger, não se trataria de uma decisão de Roma extensiva a todas as comunidades espalhadas pelo mundo, nem tampouco algo assumido pelas Igrejas locais em sua totalidade. Esse discernimento dar-se-ia no interior da comunidade que, quando se sentisse preparada para tal ministério, com consciência eclesial e com membros bem formados, faria a solicitação a Roma pedindo a implementação desse ministério: “as mudanças serão lentas. Os padres e suas comunidades decidirão por si mesmos quando introduzir ministros ordenados em cada lugar” (LOBINGER, 2010, p. 137).

Tal proposta não é uma simples resposta à falta de presbíteros para presidirem a Eucaristia, mas é o vislumbre de novas comunidades eclesiais, nas quais os fiéis alcançassem um tal grau de maturidade humana e cristã que teriam totais condições de conduzi-las: “Não introduzimos ministros ordenados como substitutos dos padres que faltam, mas queremos definir uma nova forma de ministros locais ordenados com a específica intenção de que eles se identifiquem com a comunidade local” (LOBINGER, 2010, p. 54). O autor inclusive propõe um nome para que estas pessoas sejam chamadas: “ministros ordenados” (LOBINGER, 2010, p. 68).

Uma outra fusão de horizontes dá-se entre o de gênero que depende de um percurso ministerial que, por sua vez, dependerá do percurso catequético. Ainda nessa perspectiva do horizonte da ministerialidade, há de se observar os sinais dos tempos, reconhecendo a importância das mulheres na Igreja não apenas através de um discurso que massageie o ego, mas através de um sinal claro e visível, a ordenação de diaconisas. Olhos fixos em Jesus em sua relação com as mulheres e fixos nas mulheres em seu serviço a Jesus, e sentir com as primeiras comunidades a presença e o serviço delas.

Wolff (2017), antes de adentrar a discussão sobre a ordenação de mulheres na Igreja Católica, faz uma importante consideração a respeito do espaço social que as mulheres vêm alcançando através de muitas lutas ao longo da história, sobretudo a partir da segunda metade do século passado. Considera ainda as reações violentas diante desse protagonismo feminino. Ressalta ainda o protagonismo das mulheres nas comunidades cristãs católicas no Brasil e no mundo. Para tocar a temática da ordenação de mulheres, ele tece argumentos baseando-se em textos do Segundo Testamento:

Aliás, a mulher está no início de muitas coisas na comunidade cristã: na iniciativa da fé, como o Magnificat de Maria (Lc 1,46-52); no anúncio da presença de Cristo, como a samaritana (Jo 4,1ss); no testemunho da ressurreição (Mc 16,1-11; Lc 24, 1-11; Jo 20,1-18). Isso mostra as mulheres como discípulas de Jesus (Lc 38,42). Apesar da mentalidade patriarcal do contexto cultural, as primeiras comunidades procuraram viver em condições de igualdade entre todos os seus membros. Homem e mulher exercem o ministério da profecia e da pregação. Mulheres missionárias têm exemplo em Lídia (At 16,14-15), e as filhas de Filipe (At 21, 8-9), entre outros (WOLFF, 2017, p. 192)

Com o intuito de defender a ideia de que Igreja Católica não fique repetindo os mesmos argumentos que vem utilizando há séculos para não permitir a ordenação de mulheres, interpretando textos bíblicos desfavoravelmente ao ministério ordenado das delas, vinculando do sumo sacerdócio de Cristo à sua masculinidade e não à sua pessoa e, sobretudo, considerando os sinais dos tempos que demonstram a mulher alcançando espaços dantes nunca considerados, explicita que:

Sabe-se que a doutrina católica sobre a não ordenação de mulheres tem caráter vinculante e definitivo. Mas a questão não deve ser fechada com argumentos magisteriais ou disciplinares, e nem se resolve repetindo sempre as mesmas interpretações das Escrituras e da Tradição. É preciso admitir que essa questão precisa ser refeita no atual contexto socioeclesial, no qual se valoriza sempre mais o lugar das mulheres, o seu papel e os seus carismas, o que lança novas luzes na interpretação das doutrinas (WOLFF, 2017, pp. 198-199).

No caso da ordenação das mulheres como diaconisas, Wolff recorre à tradição e destaca que nos primeiros séculos há evidências da presença de diaconisas na Igreja, mas destaca que havia diferenças entre o diaconado dos homens e o das mulheres:

Muito se fala da possibilidade de a igreja católica ordenar mulheres senão ao presbiterado ao menos como diaconisas. Recorre-se às Escrituras e à história da Igreja Antiga para justificar tal possibilidade. De fato, nas Escrituras fala-se de mulheres com um serviço especial na comunidade cristã (Rm 16, 1,2 e 1Tm 3,11). A partir do século III, elas são citadas no Oriente (exceto Egito e Etiópia); e delas fala-se também no Ocidente entre os séculos VI ao XIII. Contudo, em ambos os casos a natureza das diaconisas não é semelhante a dos diáconos. Inclusive o rito da ordenação é diferente. Na Síria, por exemplo, elas se dedicam especialmente a um trabalho pastoral com as mulheres, como a assistência do Batismo, e não podiam celebrar a Eucaristia. No Ocidente, referiam-se a abadessas e o estado de viúvas (WOLFF, 2017, p. 199)

Uma perspectiva um pouco mais ousada do que a de Wolff sobre a ordenação de mulheres é apresentada por Isnard (2008). Mesmo sem muita segurança para tocar

nesse assunto, o autor considerou necessário abordá-lo por verificar a instituição do sacerdócio feminino em duas Igrejas sérias, com ótimos resultados: a Anglicana e a Luterana.

A partir de Gl 3,27ss, Isnard tece a seguinte reflexão:

Essas palavras de São Paulo são muito fortes. Não sei se foram devidamente meditadas na Igreja Católica. E especialmente na Epístola aos Gálatas, certamente redigida por Paulo em que ele diz que repreendeu Pedro em público. Em mais duas cartas, São Paulo faz a mesma oposição entre judeu e grego, escravo e livre, mas não acrescenta homem e mulher. Por que acrescentou isso na Carta aos Gálatas? Se somos todos um em Cristo e não há diferença entre homem e mulher, por que o podem da Ordem só pode ser conferido aos homens? (ISNARD, 2008, p. 30).

Segundo Isnard (2008), esse argumento bíblico é razoável para se considerar a ordenação de mulheres. No entanto, pondera que talvez não seja argumento suficiente, pois são dois milênios de silêncio sobre esse tema. Ele menciona que mesmo com duras resistências, desde o século passado, as mulheres têm assumido um protagonismo que fortalece essa pauta:

As numerosas congregações femininas, onde as mulheres brilham às vezes mais que os membros das congregações masculinas, a presença de assessoras na conferência episcopal, e a nomeação de mulheres como participantes no Concílio Vaticano II, são um testemunho eloquente. É bom dizer que as mulheres só conseguiram entrar no Concílio na terceira ou quarta sessão, mas entraram (ISNARD, 2008, p. 31).

A ordenação dos *viri probati*, ou readmissão dos padres que se casaram, a ordenação de mulheres, ou a ordenação de ministros da comunidade para servirem à comunidade, são situações que poderão trazer para a Igreja outras perspectivas que fomentem ainda mais a solidariedade na liturgia, para que ela tenha mais efeitos na vida. Não se tratam de ordenações para se repetir o modelo atual dos ministros ordenados, mas para ampliar o sentido desse serviço tão necessário às comunidades cristãs católicas e ao mundo.

Como Brighenti (2020), entendemos que o Papa Francisco não avançou mais na discussão para evitar um cisma na Igreja, ainda não preparada para tal passo. Mas acreditamos que a criação da Conferência Eclesial Amazônica (CEAMA)¹⁶ seja um sinal de que as reflexões do Sínodo vão continuar, pois os povos amazônidas esperam

¹⁶ A Conferência Eclesial da Amazônia foi criada aos 29 de junho de 2020 e significa um grande passo eclesial na perspectiva do Concílio Vaticano II.

por respostas mais efetivas e eficazes, especialmente no que diz respeito à eucaristia que, como defendemos nesse trabalho, tem efeito sobre todas as outras dimensões da vida.

Tomando o Sínodo para a Amazônia como um paradigma para a caminhada sinodal da Igreja, cremos que sejam sinais de esperança: o reconhecimento do ministério de catequista, exercido majoritariamente por mulheres; a ordenação diaconal de homens casados pertencentes às comunidades mais distantes e aos povos originários; a criação de uma conferência não restrita ao episcopado, mas que abarca o sentido de eclesialidade. Tudo isso só fará sentido se houver a solidariedade, sem a qual não haverá eucaristia.

Nossas eucaristias precisam ser expressão clara do Reino inaugurado por Jesus e devem impulsionar os fiéis a se comprometerem com a dilatação desse pelo mundo. Que o ministério dos catequistas forme para a solidariedade e que os anseios pró-ordenações presbiterais dos *viri probati* e diaconais das mulheres tenham como finalidade o serviço à solidariedade, não o poder. Em Corinto, ao que tudo indica, os anfitriões, que recebiam os fiéis em suas casas, reproduziam a estrutura antissolidária do mundo. Precisamos de ministros e ministras que promovam a solidariedade, movidos pela *hesed* em prol da *koinonia* do Reino.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem solidariedade, não há Eucaristia. O problema identificado na comunidade cristã de Corinto e, incisivamente, criticado por Paulo foi o da insensibilidade de alguns ante as necessidades dos outros, faltava solidariedade da parte dos ricos para com os pobres. Uns comiam e bebiam exageradamente, enquanto outros (quase) não comiam, adoeciam e, inclusive, houve quem viesse a morrer. Uma comunidade dividida, insensível, antissolidária não pode ser considerada cristã, não celebra a ceia do Senhor. A imagem de 1Cor 11,17-34 é um símbolo para ajudar toda e qualquer comunidade cristã, de qualquer tempo e lugar, a exercitar a solidariedade, para celebrar louvavelmente a ceia do Senhor.

As reflexões tecidas ao longo deste trabalho mostram-se pertinentes quando se observa a realidade das comunidades cristãs, ameaçadas continuamente pelo mundanismo espiritual e pela cultura da indiferença. São graves as crises do compromisso comunitário, da esquizofrenia entre fé e obras, da incoerência entre o que se celebra na missa e o que se celebra na vida. Parece haver muitos cristãos sem Cristo. Há um fenômeno de apatia evangelizadora, porque o evangelizar pressupõe ser evangelizado, e nem todos querem que suas profundezas sejam evangelizadas, uma vez que isso requer conversão ao Reino e compromisso com a sua expansão.

A lógica que impera no mundo é a do consumo. O sujeito vale enquanto pode consumir e, se não consome, é desconsiderado e descartado. O apetite voraz por consumo, fomentado por um sistema que prioriza o econômico em detrimento da vida, leva as pessoas a consumirem inclusive a fé e não são poucas as que montam a sua fé conforme lhes agrada ao paladar, um *fast food* espiritual que, aparentemente, alimenta a vida, mas que, no fundo, não provoca efeito substancial algum.

Narcisismo, individualismo, egoísmo, brigas de poder, descompromisso social, estão fortemente presentes nas comunidades cristãs. Ceias celebradas em contextos marcados por essas e outras características nada cristãs não podem ser concebidas como ceia do Senhor. São reproduções das ceias desiguais e doentias do mundo. As pessoas estão no mesmo espaço, escutam a Palavra, alimentam-se (ou não) do Corpo de Sangue de Cristo, e voltam para seus mundos “tocadas” pelo momento vivenciado, mas sem comprometer-se com a missão de Jesus Cristo e da Igreja, da qual somos membros, de fazer crescer o Reino de Deus.

Há muitos “cristãos” que estão tornando-se verdadeiros engenheiros de muros, quando Jesus nos ensina a engenhosidade das pontes. Tais “cristãos” edificam um muro que separa o templo do mundo, de modo que aquilo que se celebra nas igrejas não consegue transpor as paredes dos templos e ter implicações por onde as pessoas transitam. Edificam ainda muros que separam santos de pecadores, ricos de pobres, corretos e errados. Muros que separam a mesa da Eucaristia da mesa da família.

A Eucaristia é ponte para Deus, para os irmãos e para o mundo. Por isso é tão importante que se volte às suas fontes, para se redescobrir seu sentido mais límpido. E foi esta a tarefa à qual este trabalho se prestou. Ir à fonte bíblica da Eucaristia (2), ao seu relato mais antigo conservado, na língua em que o texto foi escrito, em busca do sentido mais originário, disponibilizando uma Tradução Literal Adaptada (2.1). Esta foi, em seguida, comparada com outras cinco traduções do texto em língua portuguesa (2.2) e foram extraídas do texto algumas informações, sobretudo, a intuição central do trabalho: o problema da comunidade era a falta de solidariedade (2.3). De fato, o texto deixa evidente que não havia comunhão entre todos os membros da comunidade cristã de Corinto e, portanto, não poderia haver comunhão de mesa com o Senhor.

A intuição anteriormente citada precisava ser confirmada e foi este o empenho do capítulo posterior (3), onde foram considerados autores e autoras que comeram e beberam desse texto e teceram reflexões concernentes àquele contexto específico e relevantes para os contextos nos quais e para os quais foram escritos (3.1). De toda essa bibliografia recolhida e analisada, buscou-se dialogar com aquelas que apontavam a solidariedade (ou a falta dela) como chave de leitura para o problema da comunidade cristã de Corinto, confirmando assim a pertinência da intuição inicial do trabalho (3.2) e, diante de um possível questionamento a respeito da ausência da expressão “solidariedade” nas Sagradas Escrituras, foi explicitado seu sentido original não-bíblico e verificada nas entrelinhas do texto a presença do que ela expressa, tanto no Primeiro Testamento com o conceito hebraico de *hesed*, como no Segundo Testamento com o conceito grego de *koinonia* (3.3).

Por fim, no último capítulo, evidenciou-se que a Eucaristia reúne em si todas as dimensões da vida e tem incidência direta sobre a realidade, com potencial transformador, pois é a expressão mais bela e clara do Reino de Deus acontecendo na Terra (4). Quando devidamente celebrada, com os olhos fixos em Jesus (4.1), com espírito de solidariedade e sensibilidade em relação aos partícipes (4.2), interpela não

apenas a dimensão espiritual da vida, mas as demais: social, cultural, ecológica (4.3). Em última análise, questiona o modelo econômico tão maléfico à humanidade a à Casa Comum e traz em sua dinâmica mesma uma proposta de economia salvífica desde agora.

Refletir sobre a Eucaristia não significa pensar algo que diz respeito apenas à Igreja e à dimensão religiosa da vida. A Eucaristia pode ser fonte e ápice das transformações tão necessárias para que o mundo se torne um lugar mais saudável e viável à vida, o Reino de Deus. Com os olhos fixos em Jesus, vendo que suas refeições são uma síntese de suas palavras e obras e apontam uma mudança aqui e agora, alimentando a esperança de um lá e então, percebe-se o sentido profético e escatológico da ceia do Senhor.

A Eucaristia não apenas nos possibilita um encontro sublime com o Senhor sendo reapresentados ao sacrifício único e irrepetível de sua morte e ressurreição, do qual a ceia foi um sinal prefigurativo, mas um encontro profundamente fraterno e solidário provocado por ele em nós. A comunidade que assim se reúne em torno de Jesus Cristo, experimentando sua extrema solidariedade com a nossa miserabilidade humana, torna-se sinal da solidariedade que o mundo tanto necessita para ser transformado.

Se não houver solidariedade, não é ceia do Senhor. Se não houver solidariedade, nossas celebrações não transformam nossas vidas, nem nossas comunidades, tampouco o mundo. Há a possibilidade de comunidades celebrarem missas, mas não a ceia do Senhor, pois se não houver solidariedade, não haverá Eucaristia. Há, ainda, a possibilidade de se entender a subsistência de incontáveis comunidades sem missa, pois nelas há o espírito da solidariedade e, por isso, há ceia do Senhor. A solidariedade explica a existência de tantas comunidades sem missa, mas com fé e profetismo capazes de promover mudanças necessárias na realidade em prol da vida. A falta de solidariedade explica a existência de tantas comunidades com missas, mas ineficazes na missão de fazer acontecer e crescer o Reino de Deus.

A solidariedade é ainda chave hermenêutica para se buscar respostas para questões que perduram devido à dificuldade que a Igreja tem de se reestruturar. Há carência de solidariedade de recursos pessoais e materiais para se evangelizar às realidades mais desafiadoras. Não existe solidariedade para se defender pessoas, culturas e *habitats* ameaçados. Falta a experiência da extrema solidariedade de Jesus

Cristo, que pode ser por nós experimentada na Eucaristia, e que nos leva à prática da solidariedade a partir da Igreja em direção aos confins da terra.

A Casa Comum e todos os seres, que nela habitam e estão ameaçados, clamam à Igreja por solidariedade. Na verdade, clamam à humanidade da qual provêm quase todas as ameaças. Mas a Igreja é, quem sabe, o único coletivo social do mundo capaz de escutar esse clamor e semear a solidariedade pelo mundo, pois, reunida em torno de Jesus Cristo à mesa, entende que outro mundo é possível e dele já participam: o Reino. Com solidariedade, há Eucaristia e, se há Eucaristia, o mundo transforma-se. A Igreja Católica Apostólica Romana precisa dar uma resposta às tantas comunidades que gritam com “fome” por falta de Eucaristia e questionar as comunidades que se fartam, se alegram na Eucaristia, semanal e até diária, mas são incapazes de serem solidárias.

REFERÊNCIAS

- ALDAZÁBAL, José. **A Eucaristia**. São Paulo: Vozes, 2002.
- ALMEIDA, João Carlos. **Teologia da Solidariedade**: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALMEIDA, José Antônio de. **Procuram-se padres**: centralidade da Eucaristia e escassez do clero. São Paulo: Paulinas, 2018.
- AMON, Denise. **Psicologia Social da Comida**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BARBAGLIO, Giuseppe. **As Cartas de Paulo I**. São Paulo: Loyola, 1989.
- BENTO XVI, Papa. **Jesus de Nazaré**: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.
- BIBLE WORKS: software for Biblical Exegesis Research. Virginia-USA. Produzido por Mark Cannon. Versão 10.
- BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA – Nova Almeida Atualizada. Tradução João Ferreira de Almeida – Edição Revista e Atualizada, 3. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BÍBLIA – Nova Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BÍBLIA – Tradução da CNBB. 8. ed. Brasília: Edições CNBB, 2008.
- BÍBLIA – Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 1997.
- BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BORTOLINI, José. **Como Ler a Primeira Carta aos Coríntios**: superar os conflitos em comunidade. São Paulo: Paulinas, 1990.
- BRIGHENTI, Agenor. Sínodo da Amazônia: quatro sonhos e um impasse. In: **REB**, Petrópolis, v. 80, n. 316, p. 307-332, 2020.
- BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BRUNKHORST, Hauke. **Solidarität**. Von der Bürgerfreundschaft zur Globalen Rechtsgenossenschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2002.
- CARNEIRO, Henrique S. Comida e Sociedade: significados sociais na história da alimentação. In: **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 42, n. 1, 2005, p. 71-80.

CARPANEDO, Penha. **Celebração da Palavra no Dia do Senhor**. São Paulo: Loyola, 2019.

CARREZ, Maurice. Primeira Epístola aos Coríntios. **Cadernos bíblicos 56**. São Paulo: Paulinas, 1993.

CASTILLO, José Maria. **Jesus, a humanização de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2015.

CIPRIANI, Settimio. Primeira Epístola aos Coríntios. In: BALLARINI, Teodorico (org.). **Introdução à Bíblia: Atos dos Apóstolos São Paulo e as Epístolas aos Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Gálatas – Romanos**. V. 1. Petrópolis: Vozes, 1974.

CONSORTI, Pierluigi. **Celibato e Direito Canônico**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/595833-celibato-e-direito-canonical-artigo-de-pierluigi-consorti>. Acesso em: 11 abr. 2023.

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Atualizada por Johan Konings, com base na 43. ed. Alemã (2010), preparada por Peter Hunermann e Helmut Hoping. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2013.

DIETRICH, Luís J.. A Eucaristia e a Fome. In: **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 38, n. 2, 2004, p. 81-88.

DUSSEL, Enrique. El pan de la celebración, signo comunitario de justicia. In: **Concilium**, Estella (Navarra), n. 172, 1982, p. 236-249.

FABRIS, Rinaldo. **Paulo: Apóstolo dos Gentios**. São Paulo: Paulinas, 2001.

FOULKES, Irene. Primeira carta a los coríntios. In: LEVORATTI, Armando J. **Comentário Bíblico Latinoamericano**. Tercer volumen. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.

FRANCISCO, Papa. **Antiquum Ministerium**: pela qual se institui o ministério do catequista. São Paulo: Paulus, 2021.

FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium**: A alegria do Evangelho. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si' – Louvado sejas**: sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulus, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Querida Amazônia**: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulus, 2020.

FREDERICO, Danielle Lucy Bósio. A refeição eucarística sob os olhares lotmaniano e da antropologia da comida. **REFLEXUS** - Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões 12(20):477. DOI:10.20890/reflexus.v12i20.865.

FUNG, Ronald Y. K. Corpo de Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008.

GESCHÉ, Adolphe. **O Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GETTY, Mary Ann. 1 Coríntios. In: BERGAN, Dianne; KARRIS, Robert J.(organizadores). **Comentário Bíblico**. São Paulo: Loyola, 1989.

GIRAUDO, Cesare. **Num só Corpo**: Tratado mistagógico sobre a Eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003.

ISNARD. Dom Clemente. **Reflexões de um bispo sobre as instituições eclesiais atuais**. São Paulo: Editora Olhos d'água, 2008.

JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. **Comentário às Cartas de Paulo/2**: Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios e Homilias sobre a Segunda Carta aos Coríntios. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção Patrística.

KONINGS, Johan. A revelação bíblica em face das rupturas sociais. In: **Perspectiva Teológica**, São Leopoldo-RS, v. 7, n. 13, 1975, p. 189-206.

KUGELMAN, Richard. The First Letter to the Corinthians. In: **The Jerome Biblical Commentary**. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.

LOBINGER, Fritz. **Altar vazio**: as comunidades podem pedir a ordenação de ministros próprios? Aparecida: Editora Santuário, 2010.

LOHFINK, Gerhard. **Jesus de Nazaré**: O que Ele queria? Quem Ele era? Petrópolis: Vozes, 2015.

MATTOS, Luiz A. de. Eucaristia: Pão da Vida Amoroso, Inclusivo, Libertador: uma reflexão na perspectiva ético-social. In: **Espaços**, São Paulo, v. 13, n. 1, 2005, p. 5-24.

MEIER, John P. **Um judeu marginal**: repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita**: a Bíblia e a sua interpretação. 1. ed. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015. (Coleção travessias)

MOLTMANN, Jurgen. **O Caminho de Jesus Cristo**: cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

Novo Testamento Interlinear grego-português – 2. ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

O'BRIEN, Peter. Solidariedade, comunhão e partilha. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008.

O'CONNOR, Jerome M. Primeira Carta aos Coríntios. In: **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2011.

OLIVEIRA, Flávio M. de. Análise decolonial em Paulo em 1 Coríntios. In: **Estudos Bíblicos**, v. 36, n. 141, 2019, p. 139-152.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus, uma aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.

PAGOLA, José Antônio. **Voltar a Jesus**: para a renovação das paróquias e comunidades. Petrópolis: Vozes, 2015.

PAIVA, Victor. **Iniciação à Vida Cristã inculturada na Amazônia**: interpelações e caminhos a partir do Sínodo para a Amazônia, 2023, 96 p.

REESE, Thomas J. A eucaristia é mais do que o fato de Cristo se tornar presente. In: **Instituto Humanitas Unisinos**. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/591824-a-eucaristia-e-mais-do-que-o-fato-de-cristo-se-tornar-presente-artigo-de-thomas-reese>. Acessado em: 8 maio 2023.

RICHARD, Pablo. A prática de Paulo: suas opções fundamentais. In: **Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana**, Petrópolis, v. 1, n. 20, 1995.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus, a história de um vivente**. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHWAD, Egydio. A celebração da eucaristia nas pequenas comunidades. In: **Instituto Humanitas Unisinos**. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/572934-a-celebracao-da-eucaristia-nas-pequenas-comunidades>. Acesso em: 8 maio 2023.

SEGUNDO, Juan Luis. **O Homem de hoje diante de Jesus de Nazaré**. São Paulo: Paulinas, 1985.

STIFF, Anthony J. Keeping the Feast: The Socializing Dynamics of the Eucharist, 1 Corinthians 11:17-34, and Enabling Boundaries for Individuals with Disabilities. In: **Journal of Disability & Religion**, v. 26, n. 3, 2022, pp. 265-279. Disponível em: https://aura.abdn.ac.uk/bitstream/handle/2164/19635/Stiff_etal_JDR_Keeping_The_Feast_VoR.pdf?sequence=1. Acesso em: 17 dez. 2022.

SOBRINO, Jon. **Jesus na América Latina**: seu significado para a fé e a cristologia. São Paulo: Loyola, 1985.

SUSIN, Luiz Carlos. **Jesus, filho de Deus e filho de Maria**: ensaio de cristologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997.

TABORDA, Francisco. **O memorial da Páscoa do Senhor**: São Paulo: Loyola, 2009.

THOMAS, Jean-Claude. A eucaristia, privilégio do padre ou bem comum. In: **Instituto Humanitas Unisinos**. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/615787-a-eucaristia-privilegio-do-padre-ou-bem-comum>. Acesso em: 8 maio 2023.

UCHENNA, Dim Emmanuel. **Paul and the Eucharist in the Church at Corinth (1Cor 11,17-34)**: echoes for our time. 2022, 11p.

VOUGA, François. **Una Teología del Nuevo Testamento**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.

WALTER, Eugen. A 1ª. **Epístola aos Coríntios**. Coleção Novo Testamento comentário e mensagem. Volume 7. Petrópolis: Vozes, 1973.

WESTPHAL, Vera Herweg. Diferentes matizes da ideia de solidariedade. In: **Katalysis**, Florianópolis, vol. 11, n. 1, 2008, pp. 43-52. Disponível em: https://base.socioeco.org/docs/_pdf_1796_179613968004.pdf. Acesso em: 08 jan. 2023.

APÊNDICE – TABELA COMPARATIVA DAS TRADUÇÕES

TLA ¹⁷	BJ	TEB	CNBB	NAA	NTLH
¹⁷ E ordenado isto, não vos louvo, porque vos reunis não para o melhor, mas para o pior.	¹⁷ Dito isto, não posso louvar-vos: vossas assembleias, longe de vos levar ao melhor, vos prejudicam.	¹⁷ Isto posto, eu não tenho de que vos felicitar: as vossas reuniões, muito ao invés de vos fazer progredir, vos prejudicam.	¹⁷ Já que estou dando recomendações, não vos posso louvar por vossas reuniões, pois elas têm sido, não para o vosso maior bem, mas antes para o vosso dano.	¹⁷ Mas nisto que agora prescrevo, não posso elogiá-los, porque vocês se reúnem não para melhor, e sim para pior.	¹⁷ Nas instruções que agora vou dar a vocês, eu não posso elogiá-los, pois as suas reuniões de adoração fazem mais mal do que bem.
¹⁸ Pois, antes de tudo, ouço que, quando vos reunis em assembleia, há divisões entre vós e, em parte, eu acredito.	¹⁸ Em primeiro lugar, ouço dizer que, quando vos reunis em assembleia, há entre vós divisões, e, em parte, o creio.	¹⁸ Primeiramente, quando vos reunis em assembleia, há entre vós divisões, dizem-me, e creio que em parte seja verdade:	¹⁸ Primeiro, ouço dizer que, quando vos reunis como igreja, têm surgido dissensões entre vós. E, em parte, acredito.	¹⁸ Porque, antes de tudo, estou informado de que, quando se reúnem na igreja, existem divisões entre vocês, e eu, em parte, acredito que isso é verdade.	¹⁸ Para começar, me contaram que nessas reuniões há grupos de pessoas que estão brigando, e eu creio que em parte isso é verdade.
¹⁹ Pois é preciso que existam cisões entre vós, para que também os aprovados se tornem manifestos entre vós.	¹⁹ É preciso que haja até mesmo cisões entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados.	¹⁹ É mesmo necessário que haja cisões entre vós, a fim de que se veja quem dentre vós resiste a essa provação.	¹⁹ É necessário que haja até divisões entre vós, para que se tornem conhecidos os que, dentre vós, são comprovados!	¹⁹ E é até necessário que haja partidos entre vocês, para que também os aprovados se tornem conhecidos entre vocês.	¹⁹ Não há dúvida de que é preciso haver divisões entre vocês para que fique claro quem são os que estão certos.
²⁰ Pois, no reunir-vos para ela, não estais a ceia do Senhor a comer;	²⁰ Quando, pois, vos reunis, o que fazeis não é comer a Ceia do Senhor;	²⁰ Mas quando vos reunis em comum, não é a ceia do Senhor que tomais.	²⁰ De fato, quando vos reunis, não é para comer a ceia do Senhor,	²⁰ Quando, pois, se reúnem no mesmo lugar, não é a ceia do Senhor que vocês comem.	²⁰ Quando vocês se reúnem, não é a Ceia do Senhor que vocês comem.
²¹ pois, cada um a própria ceia come antecipadamente a própria ceia, e um	²¹ cada um se apressa por comer a sua própria ceia; e, enquanto	²¹ Pois na hora de comer, cada um se apressa a tomar a própria	²¹ pois cada um se apressa a comer a sua própria ceia e,	²¹ Porque, quando comem, cada um toma antecipadamente	²¹ Pois, na hora, de comer, cada um trata de

¹⁷ Tradução Literal Adaptada.

passa fome, enquanto outro vai se embriagando	um passa fome, o outro Fica embriagado.	refeição, de maneira que um tem fome, enquanto outro fica embriagado.	enquanto um passa fome, outro se embriaga	nte a sua própria ceia, e enquanto um fica com fome outro fica embriagado.	tomar a sua própria refeição. E assim, enquanto uns ficam com fome, outros chegam até a ficar bêbados.
²² Pois será que não tendes casas para comer e beber? Ou a assembleia de Deus desprezais, e envergonhais os que nada têm? Que diria a vós? Louvarei a vós? Nisso não vos louvo.	²² Não tendes casa para comer e beber? Ou desprezais a Igreja de Deus e quereis envergonhar aqueles que nada têm? Que vos direi? Hei de louvar-vos? Não, neste ponto não vos louvo.	²² Então, não tendes casas para comer e beber? Ou desprezais a Igreja de Deus, e quereis afrontar os que não têm nada? Que vos dizer? É preciso louvar-vos? Não, neste ponto eu não vos louvo.	²² Não tendes casa para comer e beber? Ou desprezais a igreja de Deus e quereis envergonhar aqueles que nada têm? Que vos direi? Acaso vos louvarei? Não, neste ponto não posso louvar-vos.	²² Será que vocês não têm casas onde podem comer e beber? Ou menosprezam a igreja de Deus e envergonham os que nada têm? Que posso dizer a vocês? Devo elogiá-los? Nisto certamente não posso elogiá-los.	²² Por acaso vocês não têm as suas próprias casas onde podem comer e beber? Ou será que preferem desprezar a Igreja de Deus e envergonhar os que são pobres? O que é que vocês esperam que eu lhes diga? Querem que os elogie? É claro que não vou elogiá-los!
²³ Pois eu recebi do Senhor o que também ofereci a vós, que o Senhor Jesus na noite em que estava sendo traído, pegou o pão	²³ Com efeito, eu mesmo recebi do Senhor o que vos transmiti: na noite em que foi entregue, o Senhor Jesus tomou o pão	²³ De fato, eis o que eu recebi do Senhor, e o que vos transmiti: o Senhor Jesus, na noite em que foi entregue, tomou pão	²³ De fato, eu recebi do Senhor o que também vos transmiti: Na noite em que ia ser entregue, o Senhor Jesus tomou o pão	²³ Porque eu recebi do Senhor o que também lhes entreguei: que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, pegou um pão	²³ Porque eu recebi do Senhor este ensinamento que passei para vocês: que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, pegou o pão
²⁴ e, tendo dado graças, partiu e disse: Isto é o meu corpo dado por vós; fazei isto para a minha memória.	²⁴ e, depois de dar graças, partiu-o e disse: "Isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isto em memória de mim."	²⁴ e após ter dado graças, partiu-o e disse: "Isto é o meu corpo, em prol de vós, fazei isto em memória de mim."	²⁴ e, depois de dar graças, partiu-o e disse: "Isto é o meu corpo entregue por vós. Fazei isto em memória de mim".	²⁴ e, tendo dado graças, o partiu e disse: Isto é o meu corpo, que é dado por vocês; façam isto em memória de mim."	²⁴ e deu graças a Deus. Depois partiu o pão e disse: "Isto é o meu corpo, que é entregue em favor de vocês. Façam isto em memória de mim."

²⁵Semelhante mente tomou também o cálice, depois de cear, dizendo: Isto, o cálice, a nova aliança é no meu sangue; isto fazei sempre que beberdes, para a minha memória.	²⁵Do mesmo modo, após a ceia, também tomou o cálice, dizendo: “Este cálice é a nova Aliança em meu sangue; todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim.”	²⁵Ele fez o mesmo quanto ao cálice, após a refeição, dizendo: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; fazei isto todas as vezes que dele beberdes, em memória de mim”.	²⁵Do mesmo modo, depois da ceia, tomou também o cálice e disse: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue. Todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em minha memória”.	²⁵Do mesmo modo, depois da ceia, pegou também o cálice, dizendo: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue; façam isto, todas as vezes que o beberem, em memória de mim.”	²⁵Assim também, depois do jantar, ele pegou o cálice e disse: “Este cálice é a nova aliança feita por Deus com o seu povo, aliança que é garantida pelo meu sangue. Cada vez que vocês beberem deste cálice, façam isso em memória de mim.”
²⁶Pois sempre que comerdes este pão, e também o cálice beberdes, a morte do Senhor proclamais até que ele venha.	²⁶Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha.	²⁶Pois todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciareis a morte do Senhor, até que ele venha.	²⁶De fato, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, estareis proclamando a morte do Senhor, até que ele venha.	²⁶Porque, todas as vezes que comerem este pão e beberem o cálice, vocês anunciam a morte do Senhor, até que ele venha.	²⁶De maneira que, cada vez que vocês comem deste pão e bebem deste cálice, estão anunciando a morte do Senhor até que ele venha.
²⁷Assim que, quem comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente, culpado será do corpo e do sangue do Senhor.	²⁷Eis por que todo aquele que comer do pão ou beber do cálice do Senhor indignamente, será réu do corpo e sangue do Senhor.	²⁷Por isso, quem comer do pão ou beber do cálice do Senhor indignamente tornar-se-á culpado para com o corpo e o sangue do Senhor.	²⁷Portanto, todo aquele que comer do pão ou beber do cálice do Senhor indignamente, será culpado contra o corpo e o sangue do Senhor.	²⁷Por isso, aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será réu do corpo e do sangue do Senhor.	²⁷Por isso aquele que comer do pão do Senhor ou beber do seu cálice de modo que ofenda a honra do Senhor estará pecando contra o corpo e o sangue do Senhor.
²⁸Mas examine-se o homem a si mesmo e, assim, do pão coma e do cálice beba;	²⁸Por conseguinte, que cada um examine a si mesmo antes de comer deste pão e beber deste cálice,	²⁸Examine-se cada um a si mesmo, antes de comer deste pão e beber deste cálice;	²⁸Examine-se cada um a si mesmo e, assim, coma do pão e beba do cálice;	²⁸Que cada um examine a si mesmo e, assim, coma do pão e beba do cálice.	²⁸Portanto, que cada um examine a sua consciência e então coma do pão e beba do cálice.

²⁹pois o que come e bebe, juízo para si mesmo come e bebe, ao não discernir o corpo.	²⁹pois aquele que come e bebe sem discernir o Corpo, come e bebe a própria condenação.	²⁹pois quem come e bebe sem discernir o corpo, come e bebe a própria condenação.	²⁹pois, quem come e bebe sem distinguir devidamente o corpo, come e bebe sua própria condenação.	²⁹Pois quem come e bebe sem discernir o corpo, come e bebe juízo para si.	²⁹Pois, a pessoa que comer do pão ou beber do cálice sem reconhecer que se trata do corpo do Senhor, estará sendo julgada ao comer e beber para o seu próprio castigo.
³⁰Por isso há entre vós muitos fracos e doentes e muitos falecem.	³⁰Eis porque há entre vós tantos débeis e enfermos e muitos já morreram.	³⁰Eis porque há entre vós tantos doentes e aleijados, e vários morreram.	³⁰É por isso que há entre vós muitos enfermos e doentes, e não poucos têm morrido.	³⁰É por isso que há entre vocês muitos fracos e doentes e não poucos que dormem.	³⁰É por isso que muitos de vocês estão doentes e fracos, e alguns já morreram.
³¹E se a nós mesmos discerníssemos, não seríamos julgados;	³¹Se nos examinássemos a nós mesmos, não seríamos julgados.	³¹Se nos examinássemos a nós mesmos, não seríamos julgados;	³¹Se nos examinássemos, não seríamos punidos.	³¹Porque, se julgássemos a nós mesmos, não seríamos julgados.	³¹Se examinássemos o primeiro a nossa consciência, nós não seríamos julgados pelo Senhor.
³²Mas, sendo julgados, pelo Senhor somos disciplinados, para que com o mundo não sejamos condenados.	³²Mas por seus julgamentos o Senhor nos corrige, para que não sejamos condenados com o mundo.	³²mas o Senhor nos julga para nos corrigir, a fim de que não sejamos condenados com o mundo.	³²Mas, punindo-nos, o Senhor nos educa, para não sermos condenados com o mundo.	³²Mas, quando julgados, somos disciplinados pelo Senhor, para não sermos condenados com o mundo.	³²Mas somos julgados e castigados pelo Senhor, para não sermos condenados junto com o mundo.
³³Assim que, irmãos meus, reunindo-vos para comer, uns pelos outros esperai.	³³Portanto, meus irmãos, quando vos reunirdes para a Ceia, esperai uns aos outros.	³³Assim pois, meus irmãos, quando vos reunirdes para comer, esperai uns pelos outros.	³³Portanto, meus irmãos, quando vos reunirdes para a ceia, esperai uns pelos outros.	³³Assim, meus irmãos, quando vocês se reúnem para comer, esperem uns pelos outros.	³³Portanto, meus irmãos, quando vocês se reunirem para a Ceia do Senhor, esperem uns pelos outros.
³⁴Se alguém tem fome, em casa coma, para que não vos reunais	³⁴Se alguém tem fome, coma em sua casa, a fim de que não vos	³⁴Quem tiver fome coma em casa, a fim de não vos reunirdes	³⁴Se alguém estiver com fome, coma em casa, para que vossas	³⁴Se alguém tem fome, que coma em casa, a fim de que vocês	³⁴E, se alguém estiver com fome, que coma em

para o juízo. E as demais coisas quando for ordenarei.	reunais para a vossa condenação. Quanto ao mais eu o determinarei quando aí chegar.	para a vossa condenação. Quanto ao resto, eu o regularéi quando chegar.	reuniões não sejam para vossa condenação. Quanto ao resto, providenciarei quando chegar aí entre vós.	não se reúnam para juízo. Quanto às demais coisas, eu as ordenarei quando for aí.	casa, para que Deus não castigue vocês por causa dessas reuniões. Os outros assuntos eu resolverei quando chegar aí.
--	---	---	---	---	--

Fonte: o autor, 2023.