



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ALEXANDRE ANTÓNIO MONTEIRO LOPES

**Eucaristia e unidade da Igreja a partir de 1Cor
10,14-22**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Carlos da Silva Carvalho

Porto
2011

SIGLÁRIO

ANTIGO TESTAMENTO

Gn – Génesis

Ex – Êxodo

Lv – Levítico

Nm – Números

Dt – Deuteronómio

Jz – Juízes

2 Sam – 2º de Samuel

Job – Job

Sl - Salmos

Pr – Provérbios

Sb – Sabedoria

Sir – Ben Sira

Is – Isaías

Jr – Jeremias

Ez – Ezequiel

Os - Oseias

Ml - Malaquias

NOVO TESTAMENTO

Mt – Mateus

Mc – Marcos

Lc – Lucas

Jo – João

Act – Actos dos Apóstolos

Rm – Romanos

1Cor – 1º aos Coríntios

2 Cor – 2º aos Coríntios

Gl – Gálatas

Ef – Efésios

Fl – Filipenses

Cl – Colossences

1Tes – 1º aos Tessalonicenses
1Tm – 1º a Timóteo
Hb – Hebreus
1Pd – 1º de Pedro
1Jo – 1º de João
Ap – Apocalipse

COLECCÕES E INSTRUMENTOS

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*
ANRW – Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik
BAC – Biblioteca Autores Cristianos
CD – *Christus Dominus*
DACL – Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DENT – Diccionario Exegético del Nuevo Testamento
DHGE – Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques
DS^H – Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*
Ed. (s) – Edições
GLNT – Grande Lessico del Nuovo Testamento
LG – *Lumen Gentium*
NT 27 – *Novum Testamentum Graece 27*
PG – Jean-Paul Migne (ed.), *Patrologia Grega Cursus Completus*, 167 vols., Paris 1857-1866.
PL – Jean-Paul Migne (ed.), *Patrologia Latina Cursus Completus*, 217 vols., Paris 1841-1864.
SC – *Sacrosanctum Concilium*
UCE – Universidade Católica Editora
UR – *Unitatis Redintegratio*

INTRODUÇÃO

Corinto foi um dos pontos mais importantes da expedição de Paulo à Grécia, onde fundou uma das comunidades mais viva da diáspora, uma comunidade onde a maioria dos cristãos pertencia à classe mais baixa da sociedade (1Cor 1,26ss; 7,8-9) e uma minoria à classe mais alta. A pobreza dos membros da comunidade era mais explícita nas refeições fraternas (ágape) que antecipavam a celebração da Ceia do Senhor.

A inquietação maior de Paulo está no perigo que corre a unidade da comunidade por causa dos litígios, das divisões e do problema das carnes imoladas aos ídolos. Entre os vários problemas que Paulo procurou solucionar, um deles gerou em mim uma certa atenção: alguns coríntios, excessivamente despreocupados, tomavam parte nos banquetes pagãos em que comiam carnes das vítimas imoladas aos ídolos. Por isso, Paulo procurou criar uma linha de demarcação entre os membros da comunidade e os que participavam nestes banquetes. Fundamentou a sua posição na Eucaristia, sacrifício que cria comunhão com Deus e com os irmãos, e esta comunhão gera exclusividade. Não podemos sacrificar a Deus e aos demónios (ídolos). O Apóstolo apresenta a Eucaristia como um banquete espiritual e sublinha sobretudo que a participação no corpo e no sangue de Cristo estabelece uma comunhão estreitíssima com Ele e, como consequência disto, também cria uma comunhão igualmente estreita entre todos os que participam na Ceia.

Os problemas da comunidade de Corinto encontram-se hoje, de certa forma, nas nossas comunidades cristãs. Encontramos vários grupos, movimentos, equipas, associações fechados entre si e sem horizonte de comunhão eclesial; encontramos por vezes grande rivalidade entre os vários grupos que pertencem a uma mesma comunidade. Encontramos cristãos que participam, ao mesmo tempo, na Eucaristia e na feitiçaria/ bruxaria. A comunhão eucarística não significa muitas vezes comunhão eclesial. São estas preocupações pastorais que me motivaram a fazer este trabalho: procurar um argumento teológico para falar da comunhão eclesial. É a partir da Eucaristia, fundamento da comunhão eclesial, que tem a sua origem no baptismo, que iremos falar da comunhão eclesial a partir de 1Cor 10, 14-22.

Para o nosso trabalho faremos o seguinte percurso: no primeiro capítulo propomos fazer uma contextualização da cidade onde Paulo evangelizou, compreender o seu ambiente social, cultural/religioso; falaremos das associações privadas para

podermos fazer uma ligação com a comunidade eucarística de Paulo e por fim falaremos do contexto em que celebravam a Eucaristia.

No segundo capítulo procuraremos fazer uma leitura exegética de 1Cor 10,14-22. Antes de penetrar no estudo da Eucaristia e a sua consequência na comunhão eclesial, falaremos do significado antropológico e teológico do acto de comer e beber juntos (simbólica do pão e do vinho).

No capítulo terceiro, como consequência teológica da análise exegética, iremos falar da relação Igreja – Eucaristia: “Da comunhão do corpo e sangue de Cristo à unidade do Corpo eclesial”. Começaremos por falar da Eucaristia como sacrifício da Igreja; é a Igreja que celebra a Eucaristia. Depois, sobre a Eucaristia e a comunhão eclesial: como se chega do corpo eucarístico (a transubstanciação) ao corpo eclesial. Falaremos da comunhão com o Ressuscitado como fundamento da comunhão eclesial (da cristologia à eclesiologia). Lançaremos um olhar sobre o papel do Espírito Santo na comunhão eclesial. Abordaremos o conceito da Igreja, corpo de Cristo; a relação entre Eucaristia e a comunhão das Igrejas locais e, por fim falaremos sobre a Eucaristia e o ecumenismo.

CAPÍTULO I: A PERÍCOPE, SUA CONTEXTUALIZAÇÃO E O SITZ IM LEBEN

Quando Paulo começou a ultrapassar as fronteiras culturais e geográficas da Palestina anunciando o evangelho de Jesus Cristo por todo o mediterrâneo, Corinto já não era a esplendorosa cidade grega que conheceu o seu auge no séc. VI-V a.C. Porém, não deixou perder o seu esplendor comercial, a fama dos jogos Ístmicos e o ambiente cultural e espiritual. A sua posição geográfica e a afluência de muitos povos fizeram dela uma cidade cosmopolita onde havia uma sã convivência entre os seus habitantes. A comunidade que Paulo formou era constituída por crentes de várias categorias sociais. Paulo procurou anular estas categorias sociais no seio da comunidade, principalmente durante as reuniões da comunidade.

1. A passagem de Paulo por Corinto

Depois de Paulo ter deixado Filipos, foi para a Tessalónica e dali, por Atenas, passou a Corinto, com os seus companheiros Silvano e Timóteo (2 Cor 1.19)¹. Os Actos dos Apóstolos (18,1-17) permitem-nos fazer um quadro discreto, mas credível, sobre a chegada e a actividade evangelizadora do Apóstolo na grande cidade grega². Lucas relata-nos que Paulo chegou a Corinto, provavelmente guiado por Áquila e Priscila que estariam a regressar de Itália na altura do édito de Cláudio (Act 18,2). Quer dizer que Paulo teria chegado só depois do ano 41³.

Esta viagem missionária de Paulo a Corinto constitui uma peça importante na cronologia paulina. As duas menções que Lucas faz do decreto de Cláudio (Act 18,2) e do procônsul Galião (Act 18,12) permitem-nos precisar com boa probabilidade a primeira estadia de Paulo em Corinto. Assim, segundo (Act 18,1) Paulo terá chegado a Corinto pelo ano 50/51⁴.

¹ J. MURPHY-O'CONNOR, *Paulo. Biografia crítica*, Loyola, São Paulo 2000, p. 259.

² Cf. G. BARBAGLIO, *Lettere di Paolo I. Traduzione e commento*, Borla Roma 1990, p. 183-184.

³ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et l'archéologie*, Cerf, Paris 1986, p. 216-217.

⁴ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe. Église et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique*, Labor et Fides, Genève 1997, p. 38.

R. Fabris afirma que “a cidade de Corinto foi um marco importante na estratégia missionária de Paulo”⁵. Ele manteve-se ali durante um ano e meio (Act 18,11), anunciou o evangelho de Jesus Cristo aos judeus, na sinagoga, e sobretudo aos pagãos. Nasceu assim uma numerosa e florescente comunidade cristã, composta na sua maioria por pagãos convertidos. Pessoas de matrizes étnicas e culturais de um ambiente novo, agregado à volta do anúncio de Cristo morto e ressuscitado⁶.

Durante esta primeira estadia em Corinto, Paulo anunciou o Evangelho e constituiu os fundamentos da comunidade. Segundo A. Rakotoharintsifa, Act 18 permite-nos seleccionar três informações que nos ajudam a representar a prática evangélica do apóstolo⁷:

a) *O trabalho manual* (Act 18,3): “o trabalho foi para Paulo um meio de conduzir uma boa evangelização: não somente por ganhar a sua vida sem estar à procura de ajudas (embora aceitasse alguns dons da parte dos Filipenses), mas também por partilhar o Evangelho de Cristo com os clientes e colegas de trabalho”⁸;

b) *Paulo na sinagoga* (Act 18,4): Paulo frequentava as sinagogas, observando as cerimónias judaicas. Para se integrar bem dentro da vida das cidades que ele queria evangelizar, Paulo não podia, portanto, ser alheio aos que eram tementes a Deus;

c) *Paulo missionário dentro das casas privadas* (Act 18,7): depois de ser excluído da sinagoga, Paulo continuou a sua pregação nas casas particulares, como a de Tito, o Justo, um temente a Deus. Posteriormente, as casas particulares constituirão um lugar privilegiado da presença da Igreja⁹.

Paulo durante a sua estadia em corinto passou por fases muito positivas e teve muitos êxitos, mas também teve fracassos. Mas não é claro o motivo por que veio a deixar a cidade¹⁰.

⁵ R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 1999, p. 23.

⁶ Cf. G. BARBAGLIO, *Lettere di Paolo I...*, p. 184.

⁷ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 41.

⁸ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p.43.

⁹ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, pp. 43-45.

¹⁰ Cf. J. BECKER, *Pablo, el Apostol de los paganos*. Sígueme, Salamanca 1996, p. 188. Paulo parte sozinho para Corinto, onde se lhe vêm juntar Silas e Timóteo (Act 18,5). Timóteo regressou de Tessalónica (1Tes 3,1). É neste contexto que Paulo escreve a primeira Carta aos Tessalonicenses.

1.1. Paulo aos Coríntios

Durante a sua estadia em Éfeso (Act 19,1-40) chegaram más notícias da comunidade de Corinto. Chegou aos ouvidos de Paulo que havia divisões na comunidade (1Cor 1,11) e que havia uma série de irregularidades nas assembleias comunitárias (1Cor 11,18). Além disso, a própria comunidade, através de Estéfanos, Fortunato e Arcaico (1Cor 16,17), mandou uma carta ao Apóstolo em que enumerava uma série de questões relativas à vida comunitária. Além disso os emissários puderam acrescentar verbalmente, algumas coisas, fazendo referência às questões como o matrimónio, a virgindade, as carnes oferecidas aos deuses, os carismas espirituais e a ressurreição¹¹. A maior parte dos problemas que Paulo aborda em 1Cor só se entende a partir da socialização helenística da comunidade¹². Corinto - como afirma J. Carlos de Carvalho -

“é uma comunidade heterogénea, para a qual são necessárias linguagens também elas heterogéneas porque os problemas são heterogéneos ... Uns pretendem monopolizar o carisma da profecia, outras apresentar-se como donas das assembleias (cf. 1Cor11), outros não acreditam na ressurreição (1Cor 15), outros tomam parte em banquetes licenciosos e imorais, outros mais rigoristas queriam impor uma moral austera estóica obrigando praticamente os esposos cristãos à abstinência nas relações corporais ou denegrindo o matrimónio”¹³. Corinto foi também uma cidade intelectualmente muito viva, com muitas escolas de filosofia e dotado de académicos representantes das mais variadas correntes de pensamento¹⁴.

Paulo tinha já escrito uma primeira carta à comunidade, que devia acautelar o trato com os impuros (1Cor 5,9.10); esta carta não foi conservada. Agora procura resolver os problemas das comunidades enviando uma carta com maior extensão. Esta foi escrita no final da estadia de Paulo em Éfeso (1Cor 16,8), ou seja, provavelmente no ano 56. Foi levada para a comunidade de Corinto, presumivelmente, pelos três emissários mencionados em 1Cor 16,17¹⁵. Nesta carta, Paulo faz o seu discurso epistolar com a preocupação de dar uma resposta imediata aos problemas da comunidade de Corinto. Esta intenção prática e pastoral de Paulo é acompanhada de uma grande riqueza de

¹¹ Cf. O. KUSS, *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976, p. 176.

¹² Cf. J. BECKER, *Pablo, el Apostol de los paganos...*, p. 188.

¹³ J. C. CARVALHO, «As comunidades paulinas», in *Itinerarium*, 193 (2009), p. 38.

¹⁴ Cf. A. M. PAPPALARDO, *L'Eucaristia sorgente della Chiesa? Scrittura, liturgia, teologia: consenso e congedo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, p. 17.

¹⁵ Cf. O. KUSS, *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios...*, p.176.

comunicação fazendo recurso a vários elementos da estrutura do discurso epistolar¹⁶. A primeira carta aos coríntios abarca a vida prática de uma comunidade cristã dos primeiros tempos da Igreja. Através dela podemos conhecer S. Paulo como um administrador incorruptível e prudente, como um lutador inflexível em prol da pureza, da lealdade e da piedade no meio de um mundo cheio de vícios e apostasias¹⁷.

1.2. A cidade de Corinto / contexto social e cultural

Corinto, cidade grega situada na extremidade nordeste do Peloponeso, a 8 km ao sudoeste do Istmo em ligação com o Peloponeso e a Grécia, a 10 km ao oeste do porto de Céncriis, no Golfo Sarónico. O primeiro período de florescimento foi a época dos tiranos (610-540 a.C.); houve outro nos tempos helenísticos, até à destruição da cidade pelos romanos, em 146 a.C. Sendo a Cidade completamente destruída pelo general romano *Lucius Mummius* em (146 a.C.) só foi reconstruída em 44 a.C. por Júlio César com o nome de *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*¹⁸. Esta nova colónia romana era composta, na sua maioria, por escravos livres. Atraía certamente a atenção dos grandes comerciantes do mediterrâneo oriental, sobretudo os egípcios¹⁹.

A posição geográfica de Corinto constituía uma das mais favoráveis oportunidades para o anúncio do evangelho. A cidade constituía a ligação de comunicação mais curta entre o Oriente e o Ocidente. De lado, o mar Egeu, do outro, o Jônio. A sua posição natural permitiu que Corinto se tornasse no século VIII a.C. o centro comercial mais importante da Grécia²⁰. A sua situação privilegiada permitiu a alguns coríntios alcançar um nível estável de vida, como Lúcio Régulo. Parte dos escravos livres tinham uma vida socialmente modesta e normalmente eram pequenos vendedores, artesões e secretários. Não podemos falar de tradicionais aristocratas em Corinto; porém, os ricos assumiam esse papel²¹.

Em Corinto deu-se uma confluência de quase todas as raças orientais²². “Os dois portos asseguravam uma presença cosmopolita: gregos, fenícios, asiáticos, judeus²³,

¹⁶ Cf. R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi...*, p. 19.

¹⁷ Cf. O. KUSS, *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios...*, p.178.

¹⁸ Cf. R. JANIN, «Corinthe», in *DHGE vol. XIII*, Col. 876.

¹⁹ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 31. Cf. F. CHAMOUX, *A civilização grega na época arcaica e clássica*, Edições 70, Lisboa [2003], pp. 288-289.

²⁰ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, Borla, Roma 2006, pp. 31-32.

²¹ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, pp.31-32.

²² Cf. E. – B. ALLO, *Saint Paul. Première Épitre aux corinthiens*, Librairie Lecoffre, Paris ²1934, p.11.

egípcios e romanos cruzavam-se no intenso tráfico comercial da cidade”²⁴. A. Pitta dizia que “o cosmopolitismo de Corinto, durante a época imperial romana, se expressava não somente pela variedade das etnias presentes, mas também pela abundância de centros de culto que conviviam sem dificuldades, e pelos frequentes eventos desportivos que atraíam um grande número de turistas”²⁵. Não podemos estabelecer com clareza quantos habitantes teria Corinto no I séc. d.C., mas, por aproximação, pode-se pensar nuns setecentos ou oitocentos mil habitantes²⁶.

Corinto foi uma das cidades mais importante da Grécia. Ocupa, com efeito, um lugar estratégico para a troca comercial entre a Ásia Menor e Itália por razões económicas, de comunicação e de segurança. As taxas cobradas sobre os produtos importados e exportados contribuíram muito para a riqueza desta cidade, escolhida em 27 a.C. para capital da província senatorial da Acaia²⁷.

Corinto apresentava também abundantemente, os aspectos sombrios das grandes cidades antigas; sobretudo era famosa por causa da imoralidade sexual que aí reinava²⁸. A deusa protectora da cidade, cujo culto estava muito difundido entre a população marítima, era a Afrodite Pandemos. O seu templo dominava a acrópole de Corinto. Tinha mil sacerdotisas, que eram prostitutas sagradas²⁹. No séc. V a.C. o verbo (κορνιθιαζομαι) chegou a significar simplesmente «prostituir-se» ou «comportar-se com licenciosidade sexual». Paulo deparou-se com grandes problemas de natureza sexual (1Cor 5,1-13;6,12-20); isto significa que a prostituição devia ser particularmente difusa em Corinto ainda em meados do séc. I d.C.³⁰.

A cidade de Corinto foi também fortemente marcada por vários movimentos religiosos entre os quais podemos distinguir quatro tipos, no ano 50 da nossa era³¹:

- a) “Cultos às divindades gregas como Apolo, Atenas, Tyche, Afrodite, Deméter, Zeus, Koré, Gê, Dionisos, Asclépio, Elêusis, Poséidon, Hélio e Anfitrite;

²³ A presença dos judeus é testemunhada no livro dos Actos dos Apóstolos que narra a participação de Paulo na reunião da sinagoga em Corinto e menciona um certo Crispo, que era da sinagoga e se converteu ao cristianismo (Act 18,4). Cf. G. BARBAGLIO, *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento*, Dehoniane, Bologna 1996, p. 20.

²⁴ M. ORSATTI, *Armonia e tensioni nella comunità. La seconda lettera ai corinzi*, Dehoniane Bologna 1998, p.8.

²⁵ A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, p. 39.

²⁶ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, p. 36.

²⁷ Cf. H. LECERCQ, «Corinthe» in *DACL Fasc. XXX*, Col. 2959.

²⁸ Cf. O. KUSS, *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios...*, p. 175.

²⁹ Cf. R. KUGELMAN, «Primera carta a los Corintios», *Comentario Biblico San Jeronimo IV*, (Ed.) AA. VV. Cristiandad, Madrid 1972, p. 10.

³⁰ Cf. A. PITTA, *La segunda lettera ai corinzi*, p. 38.

³¹ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts a Corinthe...*, p. 35.

- b) Culto ao imperador, representado por um templo construído por Cláudio;
- c) Cultos egípcios de Ísis e de Serápis;
- d) e o judaísmo. As escavações feitas permitem-nos identificar os santuários dedicados a todas essas divindades”³².

O culto de Elêusis inclui uma refeição em comum uma vez por ano, e este sacrifício, cuja significação não é bem explícita, não permite aos historiadores aclarar a sua função exacta³³. No culto prestado à deusa Ísis as refeições ou banquetes marcavam as diferentes etapas da iniciação. Quanto a Serápis é venerado nos acontecimentos jubilares, cura, nascimento, casamentos... Ao lado do santuário havia salas para as refeições³⁴.

Corinto teve ainda um papel de relevo não somente pelos centros religiosos da época imperial, mas também pelos jogos que atraíam um grande número de participantes e turistas. Celebravam-se todos os anos os jogos Ístmicos, que continuaram depois da restauração da cidade (44 a.C.) No ano 30 a.C. foram instituídos os jogos em honra de César, celebrados de quatro em quatro anos. Não sabemos se Paulo assistiu aos jogos Ístmicos do ano 51 d. C., mas o uso da metáfora desportiva (1Cor 9,24-27; 15,31-32), pode ser uma prova de que ele conhecia estes jogos³⁵.

A situação económica de Corinto merece uma adequada atenção, porque nos permite avaliar a forma como Paulo resolveu o problema dos pobres e dos ricos na mesma comunidade. A maior parte dos seus interlocutores não brilhava nem pela intelectualidade nem pelo peso social e político. No entanto, existia uma minoria de cristãos que tinha uma condição social média e alta³⁶.

Quanto à economia a produção dos vasos de bronze e tapetes marca o seu fecundo desenvolvimento³⁷. A antiguidade atribui-lhe esta fama de artesanato, principalmente dentro do império romano. Entre os produtos de artesanato, destacam-se os materiais de argila, os espelhos e os artigos de bronze. Estas obras de arte constituíam uma das fontes de riqueza para a população. É importante sublinhar ainda a importância dos já referidos Jogos do Ístmo organizados de dois em dois anos que traziam muito dinheiro para a cidade³⁸. A cidade estava em plena expansão económica e religiosa. Mas estava

³² A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 35.

³³ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 35.

³⁴ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 36.

³⁵ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, p. 39.

³⁶ Cf. G. BARBAGLIO, *Lettere di Paolo 1...*, pp. 206-207.

³⁷ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, p. 32.

³⁸ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 33.

também marcada por um laicismo moral bastante acentuado, por causa da situação geográfica – económica e de um número considerável de pobres. Era uma cidade aberta que acolhia qualquer tipo de novidades³⁹.

1.3. A Igreja em Corinto

A variedade de contexto sócio-religioso e a posição estratégica da cidade foi para Paulo ocasião mais propícia para o anúncio do evangelho e para implantar uma das comunidades cristãs mais viva da diáspora⁴⁰. Juntamente com Silas e Timóteo, Paulo criou em Corinto uma comunidade cristã viva. A Igreja em Corinto não tinha muitos «σοφοι (sábios), δυνατοι (poderosos) e ευγενεις (nobres)»⁴¹ e a maioria não brilhava pela finura intelectual, pela riqueza e nobreza de linguagem⁴². Paulo descreve com as suas próprias palavras a composição da comunidade de Corinto:

«Considerai, pois irmãos, a vossa vocação: humanamente falando, não há entre vós muitos sábios, nem muitos poderosos, nem muitos nobres». Mas o que há de louco no mundo é que Deus escolheu para confundir os sábios; e o que há de fraco no mundo é que Deus escolheu para confundir o que é forte. O que o mundo considera vil e desprezível é que Deus escolheu; escolheu os que nada são, para reduzir a nada aqueles que são alguma coisa» (1Cor 1,26-28).

Os que são considerados como nada pela sociedade (1Cor 28) são para Paulo os verdadeiros representantes da sabedoria, personificada em Cristo. Essas três categorias mencionadas por Paulo, por causa do *status* social que possuem, têm pois, um claro peso sociológico⁴³. Encontramos uma minoria que tinham uma certa estatura social: Crispo, Gaio e a família de Estéfanos (1Cor 1,14-15), Tício Justo (Act 18,7), Fortunato e Acaio, Erasto e Tércio (Rm 16,21-23), Áquila e Priscila que acolheram Paulo⁴⁴. Este grupo é uma minoria na comunidade, mas uma minoria que é dominante e tinha um papel activo na comunidade⁴⁵. No entanto, é incontestável a vitalidade criativa e

³⁹ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts a Corinthe...*, p. 38.

⁴⁰ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, p. 39.

⁴¹ Os diversos membros da comunidade confirmam a ideia de uma estratificação social intra-comunitária. Os sábios perfilam-se melhor do que os débeis, a quem lhes falta a inteligência e o conhecimento. Os ricos são também mais bem tratados que os pobres. Cf. G. THEISSEN, *Estudios de sociologia del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 221.

⁴² Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p. 35.

⁴³ Cf. G. THEISSEN, *Estudios de sociologia del cristianismo primitivo*, p. 191-192.

⁴⁴ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p. 26.

⁴⁵ Cf. G. THEISSEN, *Estudios de sociologia del cristianismo primitivo*, p. 193.

explosiva da comunidade de Corinto. Podemos falar de uma entusiástica exaltação dos neófitos, apaixonados pelo novo horizonte de vida dada pela fé cristã⁴⁶.

A participação activa de todos os crentes na vida da comunidade é clara: todos são beneficiários deste ou daquele carisma para a construção da comunidade (1Cor 12). A Igreja é vista como o «corpo» que cresce vitalmente com a ajuda de todos os membros. Os membros da Igreja, em Corinto tinham uma boa convivência e uma relação normal com os seus vizinhos. Os crentes eram convidados a ir às casas não cristãs e iam (1Cor 10,27s). Alguns frequentavam os templos pagãos (1Cor 8,10). A assembleia comunitária era aberta à participação de pessoas estranhas (1Cor 14,23). Podemos dizer que a Igreja em Corinto era uma comunidade integrada e aberta à vida da cidade⁴⁷.

A comunidade de Corinto foi exemplo de um modelo sócio-religioso de grupo. A questão dos partidos na comunidade (1Cor 1,12) é prova disso. Os “slogans” de pertença a Paulo, a Apolo e Cefas, mostram que essas pertenças estão ligadas ao anúncio exclusivo e a uma relação total com os ensinamentos de Paulo, Apolo e Cefas⁴⁸. M. Carrez afirma que esses grupos “reúnem-se habitualmente em separado nas diferentes casas. Gozando de uma atmosfera familiar, vivendo um relativo isolamento, cada grupo tinha uma evolução diferente e elaborava a sua própria teologia mesmo sem se darem conta. Só o Apóstolo, que ia de casa em casa com os seus colaboradores, podia tomar conhecimento desta divisão”⁴⁹.

1Cor 8-10 testemunha-nos um terceiro tipo de divisão dentro da comunidade por causa do consumo das carnes oferecidas aos ídolos e vendidas no mercado público *μαχαλλειον* 1Cor 10,23; a participação nas refeições com um amigo ou num santuário pagão, depois de terem oferecido a carne a um determinado deus (1Cor 8,10;10,14-22)⁵⁰. Nestes comportamentos se ostentava a liberdade absoluta numa existência cristã interpretada em chave individualista e não como experiência colectiva e eclesial⁵¹.

A comunidade cristã de Corinto era constituída em grande parte por crentes vindos da gentilidade: «*Sabeis que, quando éreis pagãos, vos deixáveis arrastar, irresistivelmente, para os ídolos mudos*» (1Cor 12,2). Nesses é que foram reconhecidos «os débeis» da comunidade (1Cor 8,7). Também os comportamentos de natureza sexual

⁴⁶ Cf. G. BARBAGLIO, *Lettre di Paolo I...*, p. 188.

⁴⁷ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p. 29.

⁴⁸ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p. 30

⁴⁹ M. CARREZ, «A primeira carta aos Coríntios», *Cadernos bíblicos 55*, Difusora Bíblica Lisboa 1996, p. 10.

⁵⁰ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et...*, pp. 247-251.

⁵¹ G. BARBAGLIO, *Lettre di Paolo I...*, p.194.

lhês eram atribuídos (1Cor 5,1-13 e 6,12-20), visto que os judeus eram rigorosos no que toca ao comportamento sexual⁵².

Quanto à Igreja, ainda não podemos falar de uma estrutura hierárquica em Corinto. No entanto, podemos reconhecer diversas igrejas domésticas de carácter familiar, onde os crentes se reuniam. A fórmula utilizada em 1Cor 16,19 para definir a Igreja doméstica era: «τῆ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ». Do ponto de vista urbanístico parece que a casa privada mais rica de Corinto não conseguia acolher mais de 50 membros, utilizando ao mesmo tempo o *Triclinium* e o *atrium*. Os pobres e os escravos que habitavam nas *tabernae* possuíam uma *cella* ou uma *cellula*, onde cabiam no máximo onze pessoas⁵³.

Não é evidente se aqueles que punham à disposição a própria habitação para a *domus ecclesia* exerciam ao mesmo tempo o papel do patrono. Em alguns casos é possível, como por exemplo Febe (cf. Rm 16,1-2). No entanto, o patronato e a ministerialidade não tinham uma relação necessária.

Também a relação entre o *pater familias* e os membros da própria casa era muito complexa, porque nem sempre a sua conversão implicava, ao mesmo tempo a da própria esposa, dos filhos e dos escravos domésticos. Temos em Corinto a possibilidade de uma esposa crente e de um marido não crente, e vice-versa (cf. 1Cor 7,12-16)⁵⁴.

1.4. As associações e as comunidades cristãs no tempo de Paulo

Na época helenística foram surgindo diversas associações em Corinto. Umas foram constituídas com o objectivo de pertença tribal (γενος⁵⁵) para os organismos com dimensão nacional; εφηβεῖς⁵⁶, νεοί⁵⁷ para grupos mais restritos; as outras foram

⁵² Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione...*, p. 32.

⁵³ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, p. 46.

⁵⁴ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, pp. 47-48.

⁵⁵ Genos (*gene*) são aquilo que em Roma serão as gentes: grupos de famílias que reconhecem ter um antepassado comum. Perante o perigo da invasão os chefes das famílias juntaram-se em redor de um ancião, que os reunia em assembleias, e com elas tomava, democraticamente, as decisões oportunas. A propriedade dos *gene* era colectiva. Mas com o crescimento da população entraram em colapso, pois não havia terras cultiváveis para todos. A colectividade acabou e começou a surgir desigualdades sociais. Cf. I. MONTANELLI, *História dos Gregos*. Edições 70 Lisboa [2003], p. 27.

⁵⁶ A *ephebeia* na Grécia referia-se à etapa de vida entre a infância e a adultez, mais especificamente, a puberdade, e num sentido mais restrito à etapa final da puberdade. São utilizadas para descrever a *ephebeia*, de modo geral, as idades entre os 12 e os 18 anos, ou, às vezes os 12 e os 20; a fase imediatamente anterior ao fim da infância era, em ocasiões, descrita com um termo próprio *mellepheibia*. Certos aspectos, de tipo formal e ritual, característicos da *ephebeia* davam à transição para adultez uma dimensão social. Depois disto o jovem já não era considerado um menor e como tal, do ponto de vista jurídico, detinha o direito a se casar e de possuir propriedade. Durante a *ephebeia*, mais especificamente

constituídas voluntariamente e tinham um carácter sócio-profissional (φυλετικά⁵⁸, δημοτικά⁵⁹). As reuniões destas associações eram assinaladas com festas, à maneira de piqueniques. Os sacrifícios eram oferecidos sob a forma de banquetes e permitiam cumprir os deveres religiosos, assim como também garantiam a alimentação de uma grande parte da população⁶⁰.

Já no primeiro período do império Romano surgiram vários clubes e associações de todo tipo. Identificavam os grupos de cristãos com tais clubes, especialmente identificando-as com as suas reuniões secretas e incontroladas. Sem dúvida há algumas semelhanças importantes entre os grupos das comunidades cristãs fundadas por Paulo e estas associações privadas. Todos eles eram pequenos grupos que possibilitavam e favoreciam uma comunicação pessoal intensa. Ambos reservavam um espaço mais ou menos importante às actividades rituais e organizavam banquetes comuns e outros momentos de convívios fraternos. Tanto as associações privadas como os grupos cristãos dependiam da generosidade das pessoas que exerciam as funções de patrocinadores. Nas associações eram compensados com títulos honoríficos e muitas vezes com estátuas. Já na comunidade cristã era muito diferente, Paulo simplesmente

na sua parte final, o jovem obtinha os direitos e deveres políticos e culturais de um cidadão da *polis*, incluindo o serviço militar obrigatório. Nesta fase de vida, os jovens formavam um grupo definido que era facilmente reconhecível, não só graças aos penteados e ao modo de vestir, mas também ao facto de estarem consignados a determinados espaços e formas de comportamento. O processo de integração na *polis* era acelerado e fazia-se através da aprendizagem de práticas culturais, sociais e político-militares postas em prática na execução de determinados rituais convenientes à sua idade, tais como o treino físico e militar e a participação em actividades comunitárias (dança e canto, refeições e combates lúdicos em grupos). Cf. C. HAMBURG HÜNEMÖRDER, «ephebeia» *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. 4*, col. 1018.

⁵⁷ Na Grécia Antiga o termo *neoi* no seu uso técnico descrevia um grupo etário ou um grupo de jovens organizados numa associação. *Neoi* eram jovens de mais de 18 anos que tinham saído da puberdade; a fronteira entre os conceitos de *neoi* e *andres* permanecia muitas vezes aberta. Nas cidades em que faziam uso do conceito de *ephebeia*, estes vinham a seguir aos *paides* e aos *ephebois* em relação à idade e, em consequência, pertenciam ao grupo de cidadãos de tipo militar. Os *neoi* participavam na vida pública da *polis* através de festivais e cultos religiosos. Cf. J. KIEL WIESEHÖFER, «neoi» *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. 9*, cols. 638-639.

⁵⁸ Os gregos descreviam como *phylai* grupos ou categorias de pessoas de dimensão vária e como consequência também as pessoas e as tribos em que eles estavam divididos e também os grupos étnicos. Também quer dizer uma maior subdivisão da *polis* estado. O conceito *phyle* foi transferido do âmbito das relações de parentesco para o âmbito da organização interna da *polis*. Cf. P. J. DURHAN RHODES, «phyle» *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. II*, col. 210.

⁵⁹ Inicialmente a palavra *demos* significava gente comum, porém, com o decorrer do tempo passou a representar o povo no seu conjunto; uma democracia, um corpo de cidadão que actuava através de assembleia. Cf. P. J. DURHAN RHODES, «demos» *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. 4*, cols. 288-289.

⁶⁰ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts a Corinth...*, p. 37.

exorta aos coríntios que tenham um pouco de respeito para com estas pessoas, como por exemplo Estêvão (1Cor 16, 15-18)⁶¹.

As associações tinham como objectivo determinadas funções específicas relacionadas com festas, procissões a santuários de deuses, sepulturas, etc. Enquanto o objectivo dos cristãos é um: a salvação num sentido global. Este era muito menos complexo em termos de estratificação social. Faziam parte os homens, as mulheres, os escravos, os libertos e os ricos. E as associações reuniam pessoas que fossem socialmente homogéneas⁶².

A ideia da comunidade surgiu com os estóicos. Todos os homens (gregos e bárbaros) estão relacionados intimamente por causa da razão que habita neles, ou seja o *Logos*, e, por conseguinte, são irmãos, visto que são filhos da mesma razão universal. O participar desta razão universal, é que caracteriza o homem na sua relação com os outros seres. Por isso, o homem é um ser destinado à vida em comunidade «ζωον κοινωνικόν» e a ter amor para os outros homens «φιλανθρωπία» e neste sentido é sustentado o parentesco natural⁶³. Esta ideia da vida em comunidade, que une todos os homens, foi mais bem desenvolvida pelos neo-estóicos. Todos os homens, pertencentes a qualquer tipo de classe social, fazem parte da comunidade (*congregatio*). A comunidade é sustentada pelo *Logos* divino, que aparece como um pai sábio e bom. A natureza é que faz dos homens parentes, porque ela atribuiu-nos a mesma origem e o mesmo fim. A comunidade humana é comparável à uma abóbada: pode manter em equilíbrio se os materiais que a sustenta não entrar em colapso. Os homens devem ser solidários, eles nasceram para viver em comunidade, praticando a justiça e a equidade⁶⁴.

Os neo-estóicos usavam também o vocábulo corporativo (*corpora*) para designar associações. Paulo cristalizou esse termo e falou do corpo de Cristo, construindo sobre ele a sua cristologia e a sua eclesiologia: *Vós sois o corpo de Cristo*, isto é, «a corporação de Cristo». Esta corporação não é formada por membros justapostos, como nas associações privadas, mas por membros incorporados. E a Eucaristia é o fundamento desta comunidade e expressão de comunhão entre todos os seus membros e

⁶¹ Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social de apóstol Pablo*, Sígueme Salamanca 1988, pp. 136-137.

⁶² Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos...*, p. 138.

⁶³ Cf. W. CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, Gredos Madrid 1976, pp. 440-441.

⁶⁴ Cf. G. VERBEKE, «Le stoïcisme, une philosophie sans frontières» *ANRW vol. I/4*, pp. 9-10.

cria comunhão. Lugar de unidade e da caridade cristã. E quem preside a comunidade cristã é o Senhor Ressuscitado⁶⁵.

1.5. Contexto social da celebração eucarística

Como já vimos as associações privadas de culto têm, de algum modo, uma certa semelhança com os pequenos grupos dos cristãos. Mas antes de nos debruçarmos sobre o contexto em que os crentes celebravam a Eucaristia, é importante estabelecer uma relação entre o culto pagão primitivo, em particular o de Dionísio e o culto da primeira comunidade cristã. A *domus ecclesiae* tem uma certa semelhança com *collegia* dos pagãos, que tinham o mesmo sistema de agregação. Exemplo disto é o culto dionisíaco. As bacantes seguiam-no para onde quer que ele fosse. Procuravam refúgio no alto das montanhas, onde podiam exercer sua estranha liturgia em privado. Este era um culto místico; é um conjunto de ritos mágicos celebrados no maior dos segredos, por um certo número de iniciados, em honra de um deus (Dionísio) ou de uma deusa como a Hera, Atena e Afrodite. Mas não podemos esquecer as diferenças com a *domus ecclesiae*. As assembleias domésticas tinham oração, leitura e explicação das Escrituras, a Ceia do Senhor, a ajuda económica aos mais necessitados, incluindo a colecta para a Igreja de Jerusalém (2Cor 8-9). Algumas destas características, em especial a leitura da Sagrada Escritura, não se encontram nos *collegia* ou *thiasoi*. O vínculo de fraternidade na fé, típico da relação entre os cristãos e testemunhado nas cartas de Paulo, é raro nos *collegia* pagãos. É claro que estas diferenças não excluem algumas analogias entre a *domus ecclesiae* e os *collegia* dos pagãos: em ambos os casos trata-se de culto privado e não estatal ou imperial⁶⁶.

O cristianismo primitivo nasceu nas casas. A casa como lugar onde vivem as famílias passou a ser o centro da comunidade local e lugar das reuniões para o culto divino⁶⁷. Como já referido, as casas particulares foram os primeiros centros da vida da Igreja. Durante o I séc. e, ainda durante muito tempo, o cristianismo não tinha o estatuto de religião reconhecida. Por causa disso, não se punha a questão a respeito dos lugares públicos para as reuniões, como acontecia por exemplo, com a sinagoga dos judeus. Por isso, os cristãos tinham de se servir das casas privadas das famílias cristãs para as

⁶⁵ Cf. Ch. PERROT, «A Eucaristia no Novo Testamento», in *Enciclopédia da Eucaristia*, p. 95.

⁶⁶ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, p.47.

⁶⁷ Cf. J. BECKER, *Pablo, el Apostol de los paganos*, p. 294.

reuniões das comunidades⁶⁸. Como o cristianismo era uma proposta feita a todos os habitantes da cidade, numa casa cristã podiam reunir-se todos: pobres e ricos, escravos e livres, mulheres e homens e gentes de diversas profissões. Estamos assim perante a tarefa decisiva desta comunidade doméstica, a questão de como unir tais elementos soltos numa só comunidade. Trata-se de uma tarefa difícil que não tem equivalentes em nenhuma outra comunidade primitiva⁶⁹.

Assim encontramos a expressão «*Igreja dentro da casa X*» (cf. 1Cor 16,19) que era um subgrupo da comunidade. Estes subgrupos eram compostos pela família, pelos escravos e por alguns amigos que viviam na vizinhança. Os grupos criavam uma atmosfera familiar e isso favorecia a divisão no interior da comunidade geral. Os diferentes grupos mencionados por Paulo em (1Cor 1,12) reuniam-se habitualmente em separado. Este isolamento dava a cada grupo oportunidade de elaborar a sua própria teologia. A dificuldade de reunir regularmente todas as *domus ecclesiae* juntas, explica-se em grande parte pelas divisões teológicas no interior da comunidade, mas também as dificuldades materiais geravam outros problemas quando se reuniam todos os crentes. O simples facto de não haver lugar no *triclinium* para todos e alguns terem que ficar no *atrium*, fazia com que a *domus ecclesiae* estivesse necessariamente dividida em duas assembleias⁷⁰: os crentes de primeira categoria ficariam no *triclinium*⁷¹ e o resto ficaria de fora, no *atrium*⁷². O *status social*⁷³ era o critério utilizado para escolher os crentes de primeira categoria e os de segunda categoria. O dono da casa seria um dos membros ricos da comunidade. O espaço disponível levava inevitavelmente a esta discriminação.

⁶⁸ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et...*, p. 238.

⁶⁹ Cf. J. BECKER, *Pablo, el Apostol de los paganos*, p. 295.

⁷⁰ “A *domus ecclesiae* da cidade era frequentada por membros de diferentes estratos sociais: mercadores, artesãos, escravos livres, escravos domésticos, sem especificar uma boa percentagem de pobres, com diversos níveis de pobreza”: (A. PITTA, *La seconda lettera ai corinzi*, p.48).

⁷¹ O *triclinium* era uma sala de jantar; media 5,5 m por 7,5 m, sobre uma superfície de 41,25 m². Este espaço é reduzido pelos assentos colocados ao longo da parede; acolhia no máximo nove pessoas: Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et...*, p. 239.

⁷² O *atrium* era um espaço que ficava logo à entrada, portanto fora do *triclinium* e media 5 m sobre uma superfície de 30 m². Este espaço estava reduzido por causa do *impluvium*. Este é um tanque destinada a recolher a água proveniente do telhado para uma abertura da mesma dimensão, que se chama *compluvium* e que serve para iluminar o *atrium*: Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et...*, p. 239.

⁷³ Para formularmos um juízo claro sobre a estrutura social dos coríntios, convém recordar o quadro básico das sociedades antigas: a cúpula da pirâmide era ocupada pelos senadores romanos, seguido dos cavaleiros. Estes dois grupos gozavam de imensos privilégios. Na base da pirâmide encontramos os escravos, agricultores e pequenos artesãos. Paulo relacionava sobretudo com esta classe. O cristianismo não tinha chegado ainda à cúpula da pirâmide: Cf. J. BECKER, *Pablo, el Apostol de los paganos*, p. 291.

Por este motivo surgiram tensões durante a liturgia eucarística (1Cor 11,17-34)⁷⁴. G. Barbaglio afirma que “o carácter composto da comunidade cristã de Corinto foi resultado de um factor sócio-económico. De facto, o *status* social dos membros não era homogéneo”⁷⁵. E a gritante diferença sócio-económica verificava-se nas celebrações litúrgicas (1Cor 11,17): uma minoria de cristãos de média e alta posição social e uma maioria de pobres⁷⁶.

Talvez as divisões no seio da comunidade não sejam só por causa da estrutura arquitectónica: «*Em primeiro lugar, ouço dizer que, quando vos reunis em assembleia, há divisões entre vós, e em parte eu acredito*» (1Cor 11,18). A refeição que precedia a Ceia do Senhor não era tomada juntamente com os pobres: «*pois cada um se apressa a tomar a sua própria ceia; e enquanto um passa fome, outro fica embriagado*» (1Cor 11,21). Paulo censura os coríntios pelo seu comportamento durante a ceia (ágape) que precedia a “Ceia do Senhor”. Em vez de ser um sinal de unidade tornou-se ocasião de divisão⁷⁷. A linha da demarcação separava os ricos dos que não tinham nada (1Cor 11,22). Além das atitudes egoístas durante a ceia, considerava-se a Eucaristia como rito mágico de apropriação da força divina e de participação no ser celeste e glorioso de Cristo ressuscitado. A Ceia do Senhor era assim compreendida em chave individual e não como laço de comunhão e de solidariedade⁷⁸. Revoltado por esta situação escandalosa em que os coríntios celebravam a Eucaristia, Paulo vê-se impellido a recordar o que se passou na tarde da Ceia e estabelecer o sentido do rito. Lembra aos coríntios que são convidados a fazerem *anamnesis* da morte e ressurreição de Cristo e que não estão reunidos para comerem os seus farnéis: para isso eles têm a própria casa (cf. 1 Cor 11, 21).

Estava instalado um grande egoísmo; os que traziam refeição de casa (os ricos) comiam e embriagavam sob o olhar invejoso de alguns famintos. Paulo propõe um retorno às fontes. Visto que os coríntios se reúnem esquecendo o motivo que os congrega, é bom fazer-lhes compreender o motivo da sua reunião. O apóstolo lembra então o que foi a última Ceia: *anamnesis* da morte e ressurreição de Cristo. Tendo

⁷⁴ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et...*, pp. 242-243; Cf. D. N. SCHOWALTER, «Seeking shelter in Roman Corinth: Archaeology and placement of Paul's communities», pp. 340-341.

⁷⁵ G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p. 33.

⁷⁶ Cf. G. BARBAGLIO, *Lettere di Paolo I...*, p. 208.

⁷⁷ Cf. G. SCHNEIDER, «αγαπη» *DENT Vol. I*, cols. 21-36.

⁷⁸ Cf. G. BARBAGLIO, *Lettere di Paolo I...*, pp.194-195; cf. J. C. WALTERS, «Paul and the politics of meals in Roman Corinth», pp. 355-356.

evocado e esclarecido o significado dos gestos realizados por Jesus, Paulo desenvolve o seu significado para que as celebrações de Corinto tomem o seu verdadeiro sentido⁷⁹.

Parece que os coríntios não tinham a noção da *anamnesis*, tendo em conta os abusos que se cometiam durante a celebração da ceia do Senhor. Na opinião de Paulo, não se celebra em Corinto a verdadeira «Ceia do Senhor», porque cada uma das pessoas comia das suas próprias comidas para saciar a fome, sem partilhar com os irmãos mais pobres (1Cor 11,20-22.23). Paulo fundamenta o seu juízo na eclesiologia (v. 22b) e na soteriologia (vv.27-28) e recorda o essencial: «*todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha*» (1Cor 11,26). Este mandato de recordar não só obriga a uma repetição da ceia como acontecimento ritual, mas obriga também à proclamação do significado salvífico da morte de Jesus. A Ceia do Senhor é o lugar onde se proclama a memória da morte reconciliadora do Senhor. Era necessário erradicar, por razões teológicas, uma prática eucarística como aquela que era seguida pelos coríntios, visto que não faziam a actualização da morte de Cristo⁸⁰.

⁷⁹ Cf. M. QUESNEL, «As Cartas aos Coríntios», *Cadernos Bíblicos* 45, Difusora Bíblica Lisboa 1994, pp. 50-55.

⁸⁰ Cf. H. PATSCH, «*αναμνησις*» *DENT Vol. I*, cols. 252-254.

CAPÍTULO II: ESTRUTURA E ANÁLISE DO TEXTO

Neste capítulo iremos determinar a estrutura de 1Cor 10,14-22 e à análise do texto. Para determinar qual é o sentido da perícope, há que reflectir sobre o modo como os vv. 14-22 entram no contexto da carta, porque não se trata de um bloco isolado que procura apresentar uma tese, mas insere-se na trama de toda a carta. Por isso é necessário, também determinar o contexto próximo e amplo onde se encontra esta perícope, estabelecer uma possível estrutura e, por fim, fazer a interpretação do texto.

2. Contexto literário próximo

O contexto próximo da perícope (1Cor 10,14-22) situa-se dentro do capítulo (10,1-11,1). O v. 14 conclui a unidade dos vv. 1-13 e introduz a ligação com os vv. 15-22, em que se precisa o perigo da idolatria. Os vocativos que encontramos no v. 1 «ἀδελφοί» e no v. 14 «ἀγαπητοί» indicam uma unidade da secção 1-22, dividida em duas partes (1-13 e 14-22). Os vv. 23-11,1 concluem o capítulo com a questão da liberdade em comprar a carne no mercado e as normas para participar nos banquetes domésticos. A perícope enquadra-se, pois, dentro do capítulo (10,1-11,1) e apresenta o seguinte esquema:

- A. vv. 1-13: Exemplo da história de Israel;
 - a. 1-5: a realidade sacramental por si só não garante a salvação;
 - b. 6-13: a história dos nossos pais e das suas infidelidades servem de exemplo para nós;
- B. vv. 14-22: proibição de participar nos banquetes sacrificiais
 - a. 14-18: motivação teológica da proibição;
 - b. 19-22: aplicação ao caso específico;
- C. vv. 23-26: Liberdade em comprar a carne no mercado
 - a. 23-24: o princípio soberano da caridade no uso da liberdade cristã
 - b. 25: consequente liberdade de agir no caso concreto;
 - c. 26: motivação teológica desta liberdade
- D. vv. 27-11,1: Normas para participar nos banquetes domésticos
 - a. 27: liberdade de comer a carne imolada;
 - b. 28-11,1: salvo sempre as exigências da caridade.

2.1. Contexto literário amplo

Os capítulos 7,1-11,1 tratam de uma série de questões em que os coríntios tinham consultado Paulo por escrito. Versam as questões sobre o matrimónio e a virgindade (1Cor 7) e sobre a posição dos cristãos no que diz respeito ao consumo de carnes oferecidas aos ídolos (1Cor 8,1-11,1). No capítulo 8 Paulo responde às perguntas acerca das carnes sacrificadas aos ídolos, expondo os princípios e ilustra com o seu exemplo no capítulo 9. No capítulo 10, 1-13 fala dos hebreus no deserto; nos versículos 14-22 fala das decisões práticas: é incompatível celebrar a Eucaristia, participar do Corpo e Sangue de Cristo e participar do banquete pagão. Nos versículos 23-33 o apóstolo fala do respeito pelos outros para justificar o princípio da liberdade em relação às carnes vendidas no mercado e a eventuais convites para comer em casa de pagãos.

2.2. A perícopie no contexto da carta

Quanto ao contexto da carta, a perícopie (1Cor 10,14-22) situa-se na terceira parte da (7, 1 – 11, 1: resposta às questões apresentadas) e tem por tema a comunhão «κοινωνία». A comunhão apresentada em 1Cor 1,9 — «*Fiel é Deus, por quem fostes chamados à comunhão com seu Filho, Jesus Cristo Nosso Senhor*» —, terá um grande desenvolvimento sacramental em 10,14-22. Paulo fala do cálice de bênção, que é comunhão com o Sangue de Cristo, e do partir do pão, que é comunhão com o Corpo de Cristo (10,16). Paulo sublinha claramente que é através da Eucaristia que Deus entra em comunhão com os cristãos. Formamos um só Corpo pela participação dum só pão. A participação na Eucaristia é inconciliável com a participação nos sacrifícios pagãos que, na realidade, são oferta aos demónios; assim, quem participa nos sacrifícios pagãos entra em comunhão com os demónios. Não se pode participar na mesa do Senhor e na mesa dos ídolos.

2.3. Texto⁸¹ e tradução

14 Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας

14a Portanto, meus amados, **14b** fugi da idolatria.

⁸¹ A edição do texto grego que utilizamos foi: NESTLE-ALAND, NT 27⁴1993. A proposta de tradução foi nossa.

15 ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι.

15a Falo como a entendidos, **15b** julgai por vós mesmos o que digo.

16 Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;

16a O cálice de bênção, que abençoamos, não é comunhão com o Sangue de Cristo?

16b O pão que partimos, não é comunhão com o Corpo de Cristo?

17 ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.

17a Porque nós, sendo muitos, somos um só pão e um só corpo,

17b porque todos participamos do mesmo pão.

18 βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;

18a Olhai o Israel segundo a carne;

18b os que comem o sacrifício não estão em comunhão com o altar?

19 Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστίν ἢ ὅτι εἰδωλόν τί ἐστίν;

19a Mas que digo?

19b Que a carne sacrificada ao ídolo é alguma coisa?

19c Ou que o ídolo é alguma coisa?

20 ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν]· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.

20a Mas, que sacrificam aos demónios e não sacrificam a Deus,

20b não desejo que vos torneis participantes com os demónios.

21 οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.

21a Não podeis beber o cálice do Senhor e o cálice dos demónios;

21b não podeis participar da mesa do Senhor e da mesa dos demónios.

22 ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν;

22a Ou para provocar a ira do Senhor?

22b Porventura somos mais fortes do que Ele?

2.4. Interpretação do texto

A preocupação de Paulo em todo o discurso é a idolatria em que caíram os cristãos de Corinto. Ele não se contenta em apresentar a sua exortação como

consequência lógica do que já tinha dito desde 10, 1; por isso, recorre a banquetes sagrados: o primeiro é o banquete cristão da Ceia do Senhor (10,15-17), e o segundo, o banquete judaico e pagão dos sacrifícios (10,18-20); o elemento comum a todos estes banquetes é que cria comunhão, cada qual no seu âmbito próprio. Sobre este argumento, o Apóstolo afirma a exclusão em participar na Ceia e nos banquetes idolátricos dos pagãos (10,21-22).

2.4.1. Convite a evitar a idolatria

«Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας» (10,14).

«Εἶδωλόν» - ídolo, imagem de uma divindade (pagã). Os derivados desta expressão tais como: «εἰδωλόθυτον» (carne sacrificada aos ídolos); «εἰδωλολάτρία» (idolatria) e «ιερόθυτον»⁸² (carne de animais sacrificadas 1Cor 10,28), são expressões tipicamente de Paulo e principalmente da primeira carta aos coríntios. «Εἶδωλόν» deriva de «ιδεῖν» *ver* + «οράω» *forma*. Significa primeiramente *forma, imagem*. Segundo a crença do AT as divindades pagãs são impotentes e carecem inclusive de toda a realidade. Na tradução dos LXX utiliza-se perfeitamente o termo «εἶδωλόν», para significar a inexistência; esta expressão traduz também o termo em hebraico «עִבֹלֹת» que se refere às imagens dos deuses e ídolos pagãos (1Cr 16, 26 LXX)⁸³.

Esta exortação é a chave da perícope. Conclui o exemplo exortativo dos vv. 1-13 e abre a parte que fala sobre a incompatibilidade entre a Ceia do Senhor e a participação nas refeições sagradas dos pagãos. «Φεύγετε» é imperativo presente do verbo «φεύγω». Foi usado também por Paulo a propósito da imoralidade sexual em 1Cor 6,18: «φεύγετε τὴν πορνείαν». Esta imagem da fuga, aplicada ao campo ético e religioso, quer dizer em concreto «evitar, abster-se da idolatria». A fórmula «φεύγε ἀπο» aparece também em Sir 21,2 «φεύγε ἀπὸ ἀμαρτίας». Paulo parece dirigir-se aos cristãos de Corinto em geral. Alerta-os do perigo de cair na idolatria. Mas o contexto sugere uma atenção particular aos «fortes» que se iludiam e não temiam ceder à comensalidade nos santuários idolátricos⁸⁴.

⁸² Esta expressão aparece unicamente em 1Cor 10,28, significa carne procedente dos sacrifícios oferecidos aos ídolos.

⁸³ Cf. H. HÜBNER, «εἶδωλόν» *DENT vol. I*, cols. 1172-1179.

⁸⁴ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.480.

O cristão deve fugir, ou seja, deve evitar as ocasiões que o coloque em contacto com os ídolos (as festas no templo pagão, que têm um cariz religioso)⁸⁵. A solução proposta por Paulo é formulada no imperativo «φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας». Ele marca uma distância radical em relação ao culto idolátrico⁸⁶. O imperativo «φεύγετε ἀπο» dá um tom parenético a toda a perícope e coloca a questão de descartar absolutamente a «εἰδωλολατρίας»⁸⁷. Porque o ídolo é inexistente, ainda mais insignificante é a vítima que lhe é sacrificada. Inconsistente também é a relação com os ídolos. Mas não é uma relação indiferente, porque por detrás da idolatria está o demónio (1Cor 10,20.21), a potência negativa do mal. Paulo diz para fugir da idolatria, porque é uma participação numa refeição cultural pagã e torna ambígua a nossa pertença exclusiva a Cristo⁸⁸.

A expressão «ἀγαπητοί μου» mostra-nos que Paulo se dirige aos seus com muito afecto. (Esta expressão aparece mais vezes em: 1Cor 15,58; 2Cor 7,1; 2Cor 12,19; Fl 2,12; Fl 4,1; 1Tes 2,8; 1Tm 6,2). Como afirma A. Rakotoharintsifa, “Paulo interpela os seus destinatários com uma *captatio benevolentiae* que lhe é própria”⁸⁹.

2.4.2. Apelo ao bom senso

«ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι» (10,15).

Paulo apela ao bom senso dos coríntios. Segundo E. Allo, “ele não diz que eles são crianças, como em 1Cor 3,1”⁹⁰. Segundo C. K. Barrett “parece que os coríntios tinham em alta estima o seu bom senso, como tinham também em grande consideração a gnose e a sabedoria carismática”⁹¹. O v. 15a encontra um paralelismo claro em 2Cor 6,13: «*pagai-nos com a mesma moeda - como a filhos vos falo: dilatai, também vós, o vosso coração*». Já em 1Cor 4,10a, Paulo tinha atribuído aos interlocutores a qualidade de sábios: «*nós somos loucos por causa de Cristo, e vós, sábios em Cristo!*». Perante este paralelo, Barret salienta que Paulo estará a usar uma “expressão onde há um pouco

⁸⁵ Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi. Testo e commento*, Dehoniane, Bologna 1979, p. 287.

⁸⁶ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 175.

⁸⁷ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 46.

⁸⁸ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, p. 50.

⁸⁹ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 174.

⁹⁰ E. – B. ALLO, *Saint Paul. Première Épitre aux corinthiens...*, p.237.

⁹¹ Cf. C. K. BARRETT, *La Prima Lettera ai Corinzi...*, p. 287.

de ironia, não significando de *per se* a gnose”⁹². Mas segundo G. Barbaglio “parece que não, porque, como aparece no 15b, o apóstolo faz apelo à capacidade de julgar dos seus interlocutores e espera deles uma avaliação positiva do seu argumento”⁹³. Nos LXX, φρονίμος encontra-se principalmente na literatura sapiencial: «חָכָם» e quer dizer sábio (Pr 3,7); entendimento (11, 12.29); e inteligência (20,5); sensatez (Sir 22,4). Paulo utiliza sem ironia esta expressão em 1Cor 10,15 num chamamento que faz à sabedoria dos coríntios, fala-lhes «como a entendidos». Paulo, portanto, eleva o seu discurso ao nível intelectual⁹⁴.

Entretanto convida os coríntios a reflectirem sobre dois dados importantes que se encontram nos v.16: «o cálice de bênção e o pão que partimos»; a partir daqui se compreende melhor a leitura do v.15⁹⁵.

Paulo utiliza o verbo «φημι» na primeira pessoa do singular para formular uma doutrina e instrução apostólica. Enraizado na linguagem profética, «φημι» conserva o seu carácter original como expressão subjectiva, anúncio autoritativo e manifestativo. Já no uso formal, quando introduz declarações directas este verbo perde o seu relevo e converte-se em simples fórmula⁹⁶.

⁹² C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.287.

⁹³ G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.480.

⁹⁴ Cf. R. KRATZ «φρονίμος», *DENT Vol. II*, cols. 1999-2000.

⁹⁵ Cf. V. JACONO, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Marietti, Roma 1951, p.139.

⁹⁶ Cf. V. HASLER, «φημι» *DENT Vol. II*, cols. 1941-1943.

2.4.3. Comunhão⁹⁷ com o Sangue de Cristo

«Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ;» (10,16a).

Εὐλογοῦμεν – indicativo presente, primeira pessoa do plural do verbo «εὐλογέω». O grupo de palavras da raiz «εὐλογ-» aparece principalmente nos sinópticos, em Paulo e na Carta aos Hebreus (como verbo encontramos 41 vezes, como adjetivo «εὐλογητός» 8 vezes e como substantivo «εὐλογία» 16 vezes). Por causa da sua origem bíblico – semítico, esta raiz aparece raras vezes nas partes tardias do NT. O substantivo encontra-se unicamente na literatura epistolar. Nos LXX «εὐλογέω» traduz a raiz *brk*, (bendizer). No sentido absoluto é um semitismo que tem o significado especial de “*recitar a bênção da mesa*”⁹⁸.

Esta versão é uma das duas alusões de Paulo à ceia do Senhor (1Cor 11,23-26). Paulo faz alusão à Ceia do Senhor como a entendia e conhecia. A presente alusão tem uma só intenção: reforçar a advertência do Apóstolo contra a idolatria. Mas torna possível fazer alguma dedução sobre o modo como os coríntios entendiam e interpretavam a Ceia no tempo de Paulo⁹⁹. Na Didaqué, Doutrina dos doze Apóstolos aos pagãos, inícios do séc. II, a acção de graças sobre o cálice é também apresentada em primeiro lugar¹⁰⁰.

⁹⁷ «Κοινωνος» significa sócio, companheiro. Este termo exprime a comunhão, a participação com alguém ou com qualquer realidade. No helenismo usava-se para exprimir as mais diversas relações de comunhão; indicava a comum participação em alguma coisa. Empregava-se nas relações jurídicas e era o termo técnico que indicava o sócio de negócios. Κοινωνια usava-se também para denotar uma estreita comunhão de vida; o matrimónio completava a comunhão de vida. Na linguagem religiosa este termo tem um grande significado. Através do acto de comer e beber num banquete entra-se em comunhão imediata com as divindades. Nas religiões politeístas, a comensalidade sacrificial origina uma comunhão da divindade com o homem. Os sacrifícios são banquetes de festa, em que os deuses tomam parte. O homem e deus tornam-se companheiros de mesa. Ainda no período helenístico os deuses eram considerados como os organizadores e directores dos banquetes sacrificiais. Os homens eram convidados à mesa pelos deuses como comensais (κοινωνος). A outra forma de comunhão com as divindades dava-se no acto de beber durante os banquetes sagrados, há uma verdadeira união com a divindade. Cf. F. HAUCK, «Κοινωνος» *GLNT vol. V*, cols. 693-701.

⁹⁸ H. PATSCH, «εὐλογέω» *DENT vol. I*, col. 1666.

⁹⁹ C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.288.

¹⁰⁰ Cf. *DIDACHÉ IX, II*, in Padres Apostólicos. Edición bilingüe complete. Introducciones, notas y version Española por: D. RUIZ BUENO, BAC Madrid ⁵1985, p. 86. E. Mazza considera que a forma de celebrar a Eucaristia em Corinto corresponde à forma que vem na Didaqué. Possuem: o rito do cálice, o rito do pão e o embolismo para a unidade. Cf. E. Mazza, *La Celebrazione Eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, San Paolo Milano 1996. p. 46.

Segundo A. Rakotoharintsifa, Paulo interpreta a tradição eucarística sobre o cálice e o pão em termos de *κοινωνία* τοῦ αἵματος/σώματος τοῦ Χριστοῦ. A sequência cálice/pão aqui é contrária à de 1Cor 11,23-26 que é pão/cálice. Mas aqui o Apóstolo não procura relatar a ordem litúrgica da celebração eucarística, mas propõe a leitura da Ceia como ponto de partida para uma análise dos sacrifícios pagãos. Ele interpreta o gesto eucarístico a partir do conceito de *κοινωνία*, que lhe permite considerar a Ceia como rito fundador da comunidade cristã¹⁰¹.

Barret sublinha também que “Paulo não está a criar nem a reproduzir uma liturgia, mas apoiado numa argumentação teológica, inverte a sucessão tradicional para reforçar a união”¹⁰². No mesmo sentido, R. Fabris diz que Paulo inverte a ordem da sucessão tradicional pão/cálice “em função da argumentação sucessiva que se desenvolve em torno da ideia de «comunhão» para formar um «só corpo»”¹⁰³.

O cálice de bênção, «Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας», no âmbito judaico era o cálice de vinho (*kôš shel b^e rakah*), com que no final da ceia se pronunciava a acção de graças. Na ceia pascal era o terceiro cálice de vinho¹⁰⁴. Em 1Cor 10,21 o mesmo termo aparece qualificado como «do Senhor» (ποτήριον κυρίου). Sem dúvida, o autor e os leitores compreendem a expressão como sendo cálice eucarístico¹⁰⁵. A expressão «que nós abençoamos» não é um pleonasma: marca o rito completo e conclusivo da ceia do Senhor, que incluía a recitação de acção de graças sobre o cálice (sobre o qual pronunciamos a bênção). Serve para distinguir do cálice de bênção dos judeus¹⁰⁶. «O cálice de bênção, que abençoamos, não é comunhão com sangue de Cristo?» Barret traduz a expressão «κοινωνία» por «participação comum»¹⁰⁷. Ele considera que as duas palavras são necessárias para uma melhor compreensão deste conceito. O v.16a está em paralelo com o que Paulo diz em 1Cor 11,25 a respeito das palavras de Jesus na última Ceia. Nesta versão Paulo é diferente de Mateus (Mt 26,28) e Marcos (Mc 14,24)¹⁰⁸. Jesus comunica aos seus o «seu sangue» que é a sua vida e associa-os à sua morte

¹⁰¹ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 176.

¹⁰² C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.290.

¹⁰³ R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi...*, p. 134.

¹⁰⁴ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, pp.483-484.

¹⁰⁵ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, pp. 53-54.

¹⁰⁶ Cf. S. VIDAL, *Las Cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996, p. 128.

¹⁰⁷ Esta expressão no dizer de Barret significa que os cristãos, bebendo o cálice, torna-se participante na morte de Cristo, que segundo Rm 3,25; 5,9, é mediadora da justificação e da expiação dada por Deus. Confrontando com 1Cor 1,9: «Fiel é Deus, por quem fostes chamados à comunhão com seu Filho, Jesus Cristo Nosso Senhor» não significa simplesmente estar com Ele, mas participar dos benefícios que Ele nos dá: Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.289.

¹⁰⁸ Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.288.

redentora pela humanidade. O seu sangue derramado sobre a cruz estabelece o pacto novo da perfeita comunhão (cf. Lv 7). A comunidade cristã participa do evento da morte do Senhor comunicado através do seu sangue, que é a sua vida dada; e assim a comunidade é libertada e deve libertar-se de todo o obstáculo que impede a comunhão¹⁰⁹. Na expressão «que nós abençoamos», nota-se que Paulo não parece limitar a expressão de acção de graças a um grupo limitado de cristãos. É um meio mediante o qual os cristãos compartilham os benefícios da paixão, morte e ressurreição de Cristo; a participação dos cristãos não é só individual, mas comunitária¹¹⁰. A bênção do cálice coloca os fiéis em participação com a nova aliança realizada na morte e ressurreição de Cristo¹¹¹.

2.4.3.1. Comunhão com o Corpo de Cristo

«τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;» (10,16b).

O verbo «κλῶμεν» encontra-se no presente do indicativo, terceira pessoa do plural do verbo «κλάω» que quer dizer: (quebrar, partir). Este verbo é usado no NT para indicar a fracção do pão. Na Palestina não se cortava o pão com a faca, mas partia-se com a mão (cf. Jr 16,7). Durante a refeição, quotidiana ou banquete com hóspedes, ou ainda durante a ceia solene que tinha lugar na noite de Páscoa, o patrono da casa, depois de uma prece de acção de graças, partia o pão e entregava os pedaços aos comensais e comiam em comum¹¹². Na linguagem cristã o acto de «partir o pão» adquiriu o sentido específico do partir o pão “eucarístico”. A expressão abarcou não só a primeira acção, mas também a segunda, ou seja, todo o acto eucarístico¹¹³.

O partilhar do pão é considerada uma forma de participar no «Corpo de Cristo». Não se refere ao corpo humano de Cristo na sua dimensão física, porque isso vem descrito com a expressão carne (*sarx*) (Cl 1,22). A expressão «σάρξ», em Paulo, pode significar toda a existência física do homem. Pode indicar simplesmente a parte muscolosa do corpo, como por exemplo a imagem do espinho na carne (2 Cor 12,7).

¹⁰⁹ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, p. 57.

¹¹⁰ Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p. 289.

¹¹¹ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts a Corinthe...*, p. 177.

¹¹² Cf. J. BEHM, «κλάω» *GLNT vol. V*, col. 508.

¹¹³ Cf. J. WANKE, «κλάω» *DENT vol. I*, cols. 2339-2340.

Em 1 Cor 15,39 Paulo fala da substância carne; *πᾶσα σὰρξ* não significa a humanidade, mas as diversas classes de carne (homem, gado, aves). Em consonância com as concepções do AT a expressão *σὰρξ* serve para referir ao corpo do homem na sua fragilidade (1Cor 6,16; cf. Ef 5,31). Em Paulo são decisivos os enunciados que utilizam para designar o homem entregue ao pecado: (Fl 3,3; Rm 8,13s; Gl 4,23: 5,18). Só em obediência ao Espírito de Deus é possível realizar, em vez das obras da carne, as obras do Espírito¹¹⁴.

Paulo aqui utiliza «σωμα» (no sentido do ser em relação) e não «σάρξ» para designar o corpo de Cristo entregue por nós (Cl 1,22). Paralelamente a «αἷμα», «σωμα» é entendido, no contexto eucarístico, como corpo de Jesus sacrificado na cruz em favor da comunidade. Neste sentido, esta expressão «το σωμα του Χριστου» é usada em Rm 7,4. Em 1Cor 10,16 é uma fórmula provavelmente derivada da tradição litúrgica, que apresenta o pão como comunhão com o corpo de Cristo. Para Paulo é claro que a comunhão que se estabelece à mesa, na qual os muitos se tornam em um, é pura comunhão com Cristo. O v. 17 não é uma interrupção do contexto, porque para Paulo não existe uma comunhão directa e individual do homem com Cristo, mas somente uma comunhão comunitária. Paulo não fala da comunhão individual com Deus ou com Cristo para evitar um mal entendido no sentido de uma mística individual. O corpo de Cristo é a comunidade, não o indivíduo. Mas na comunidade o homem está unido a Cristo corporalmente¹¹⁵.

A expressão «Corpo de Cristo», partindo do contexto eucarístico, assume aqui um significado também eclesiológico. Mas aqui mostra em primeiro lugar que se refere à pessoa de Jesus, o Cristo Senhor, morto e ressuscitado por nós. O conceito antropológico de «σωμα» refere-se ao ser humano como pessoa na sua totalidade e como ser histórico em relação. Como existência histórica e relacional, o Corpo de Cristo é o evento que funda uma nova relação de Deus com o homem, e dos homens entre si e com o mundo. Comer o pão significa tomar parte na comunhão com Cristo. A comunidade, ao repetir sempre o gesto de Jesus na Ceia, participa no evento único da Cruz, porque a vida dada por Cristo torna-se presente e comunica-se através do sinal visível do pão e do vinho. É deste realismo sacramental que nasce a afirmação da Igreja como «corpo de Cristo». Esta consciência da Igreja Corpo de Cristo nasce da tradição comum da ceia

¹¹⁴ Cf. E. SCHWEIZER, «σάρξ», *GLNT vol. XI*, cols. 1330-1357.

¹¹⁵ Cf. E. SCHWEIZER, «σωμα» *GLNT vol. XIII*, cols. 718-731.

onde o «Corpo de Cristo» é, a partir das palavras de Jesus, a sua pessoa, como existência relacional¹¹⁶.

Os dois gestos habituais na comunidade — «εὐλογοῦμεν κλῶμεν» — são os mesmos gestos do Senhor na última Ceia (1Cor 11,23-24). Os dois objectos supõem também outros dois verbos (*beber e comer*) que não estão expressos em 1Cor 10,16. Os dois elementos, com uma palavra e com um gesto (*bendizer e partir*) são o que qualifica e distingue de maneira única o esquema simples da refeição cultual na Ceia do Senhor. O sinal dos dois elementos tem um sentido único expresso no texto com o termo «κοινωνία» em relação à realidade única do “sangue” e “corpo” de Cristo¹¹⁷. Os cristãos, ao beberem o cálice e ao comerem o pão, unem-se a Cristo, porque a Eucaristia é o seu Corpo e o seu Sangue (1Cor 11,27-31). Desta comunhão eucarística brota a comunhão real de todos os fiéis uns com os outros, num só corpo. O Baptismo incorpora o cristão no Corpo de Cristo ressuscitado; a Eucaristia, em que cada crente recebe o Corpo de Cristo, alimenta e estreita esta relação¹¹⁸. Paulo utiliza o conceito «κοινωνία»¹¹⁹ para indicar uma relação especial e particular que se estabelece entre os que participam na Ceia do Senhor e a pessoa de Cristo que comunica a sua vida dada por nós na cruz. Exprime uma relação de vida entre as pessoas manifestada e realizada historicamente e de forma visível no sinal sacramental¹²⁰.

No AT a raiz *κοινω* encontra-se poucas vezes; Lv 5,21 é a única passagem do Pentateuco onde encontramos «κοινωνία», o termo é traduzido por *t^e sūmet jad*, o depósito. Nos LXX geralmente traduz-se por *hbr*; O verbo *hbr* significa unir, laço, companheiro. É usado em Ex 26,6 (LXX συνάπτω); em 28,7; 26,4.10 usa-se *hoberet*, união de duas partes (LXX συμβολήν). O verbo *haber* indica principalmente: companheiro, sócio e indica uma amizade de vida comum ou uma comunhão no negócio. Em todos estes casos *haber* tem a ver com a relação de homem para homem e nunca com Deus. Mas também é usado para falar da comunhão com os ídolos (Os 4,17; Is 44,11). Portanto no AT nem *hbr* nem *κοινων* é usado para falar da relação com Deus,

¹¹⁶ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, pp. 558-561.

¹¹⁷ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, pp. 54-55.

¹¹⁸ Cf. R. KUGELMAN, «Primera carta a los Corintios» *Comentario Biblico San Jeronimo IV*, Ed. AA. VV. Cristiandad, Madrid 1972, p. 47.

¹¹⁹ Κοινωνία “é em Paulo uma designação de diversas relações comunitárias que surgem pela (comunhão) participação e que constituem como uma acção (recíproca) de dar participação ou ter participação. Se a relação comunitária (da participação comum em algo) se comunica por meio de alguém, então surge uma relação devedora que obriga a quem recebe participação a responder fazendo-se partícipe”: J. HAINZ, «κοινωνία» *DENT Vol. I*, cols. 2363.

¹²⁰ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, p.61.

ao contrário do que acontece na Grécia. Um israelita, enquanto servo, sabe que com Deus se estabelece uma relação de dependência e que esta relação pode ser aprofundada até à confiança. Todavia não há dúvida de que Israel considerava o sacrifício e o banquete sacrificial a fonte da comunhão entre Deus e o homem. Em Israel mediante o banquete dava-se uma estreita relação de comunhão entre os que tomavam parte. E tal vínculo não se vinculava somente aos homens. Porém, a comunhão com Deus está fundada num pacto (*b^erît*), que é um ordenamento jurídico e que tem a sua origem no sacrifício da Aliança (Ex 24,1ss); donde vem a estreita e real comunhão com Deus no banquete cultural (Ex 24, 4-5.11)¹²¹. O povo de Israel entendeu o acto de comer e beber como uma mediação eminente da experiência de Deus. A união entre a refeição e a aliança constituiu a experiência religiosa mais decisiva e original da revelação de Israel. O acto realizado por Moisés no Sinai para selar a aliança não era um simples holocausto, mas incluía um inegável sentido de comunhão¹²².

2.4.4. Um só pão/um só corpo

«ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν¹²³» (10,17).

Paulo opera aqui uma passagem lógica de «εἷς ἄρτος» para «ἐν σῶμα», ou seja, da realidade sacramental à realidade eclesial. A conjunção causal «ὅτι» mostra que a unidade do único pão eucarístico estabelece a união de um só corpo eclesial. O εἷς ἄρτος é o único ponto de ligação entre os participantes da Ceia. A passagem qualifica-se sobre a base da convivialidade em que, comendo o pão e bebendo o cálice de vinho, os crentes participam dos benefícios da morte de Cristo. A expressão ἐν σῶμα o contexto autoriza a ler ἐν σῶμά ἐν Χριστῶ (Rm 12,5)¹²⁴.

Esta frase: «πάντες ἐκ¹²⁵ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν» toma o sentido de κοινωνία com um termo que plasticamente unifica tudo em *um*, porque única é a origem: o pão,

¹²¹ Cf. F. HAUCK, «κοινωνός» *GLNT vol. V*, cols. 701-706.

¹²² Cf. X. BASURKO, *Para compreender a Eucaristia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (sd), p. 55.

¹²³ Barret considera que aqui não é possível distinguir μετέχειν de κοινωνία. Cf. C. K. BARRETT, *La Prima Lettera ai Corinzi...*, p.291.

¹²⁴ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.485.

¹²⁵ ἐκ é uma preposição que rege o genitivo, origem. A origem da comunhão de todos num só corpo é porque todos participam do único pão: Cf. G. LÜDEMANN, «ἐκ», *DENT Vol. I*, cols. 1229.

que é o Corpo de Cristo. Do Corpo de Cristo dado por nós nasce corporalmente a Igreja como autêntico Corpo de Cristo. A relação única que se estabelece entre Cristo e cada um dos participantes, na ceia eucarística, unifica eficazmente todos os participantes numa nova realidade entre eles e com o mundo. Desta comunhão eucarística nasce e se edifica a Igreja, Corpo de Cristo¹²⁶.

O único pão, partido na Ceia, representa a realidade do único Corpo de Cristo; todos os que o comem estão unidos uns aos outros porque estão unidos a Cristo. Esta unidade dos cristãos através do Corpo de Cristo pode ser adequadamente expressa apenas no amor, o amor para com o irmão¹²⁷.

A expressão «οἱ πολλοί» não serve para uniformizar, mas unificar: que sejamos um só corpo. Esta unidade não destrói a pluralidade do corpo, mas valoriza-a. Cada um é participante da relação única com Cristo. Porém, esta participação única com Cristo tem de ser activa, tem que ser visível na edificação da comunidade¹²⁸. Portanto, a participação na Ceia do Senhor não é um acto religiosamente neutro de natureza individualista, mas congrega objectivamente os fiéis e os constitui um só corpo bem delimitado que não se confunde com outros. Todas as participações de carácter religioso, com um outro pão, ou numa outra mesa destroem a *κοινωνία* com Cristo¹²⁹. A riqueza e a unidade da *κοινωνία* eucarística, que dá um sentido novo e exclusivo na Ceia eucarística, não é compatível com outros compromissos culturais¹³⁰. A comunhão vertical com o Corpo de Cristo é a fonte e a razão cabal da comunhão horizontal entre os que participam na Eucaristia¹³¹.

2.4.5. O Israel segundo a carne

«βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίουτες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν» (10,18).

«ἐσθίουτες» - participio presente do verbo «ἐσθίω» (*comer*), masculino plural. Este verbo aparece no *Corpus paulinum* relacionado com a pergunta si é lícito ou não

¹²⁶ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, pp.64-65.

¹²⁷ Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.292.

¹²⁸ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, p.65.

¹²⁹ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, pp. 177-178.

¹³⁰ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, p.65.

¹³¹ Cf. R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi...*, p. 135.

comer a carne sacrificada aos ídolos (1Cor 8,7.10; 10,18.25.27.28.31). Paulo utiliza o verbo «ἐσθίω» no conjuntivo aoristo «φάγωμεν» para responder a esta questão (1Cor 8,8.13)¹³².

Com este versículo, Paulo introduz um exemplo capaz de evidenciar a tese de que em toda a experiência cultural se realiza uma comunhão entre os participantes na refeição sagrada. Quer mostrar que os participantes constituem uma “sociedade” entre eles porque consomem a carne sacrificada sobre o altar. A expressão «Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα» está a indicar o Israel histórico, os que são descendentes carnis de Abraão, isto é o Israel da história (cf. Rm 7,5), os judeus não convertidos. Faz paralelismo com (Rm 1,3; 4,1)¹³³. Os coríntios conheciam um Israel diferente, «o Israel de Deus» (Gl 6,16), que é também o Israel da promessa (Gl 4,21-31). Os cristãos são o “Israel de Deus”, o verdadeiro Israel¹³⁴. Esta referência ao Israel histórico recorda, de maneira alusiva, a característica exclusiva do culto prestado a YHWH (Ex 20,23-24). A adesão à religião de YHWH concretizava-se no comer as comidas sacrificadas no contexto da Aliança¹³⁵.

2.4.6. A nulidade do ídolo

«Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστίν ἢ ὅτι εἰδωλόν τί ἐστίν» (10,19).

Paulo, coloca neste versículo umas questões sob forma retórica, sublinhando que nem o objecto sacrificado aos ídolos e nem os ídolos em si mesmos têm alguma consistência na realidade¹³⁶. Este versículo está em paralelo com 1Cor 8,4. Na verdade o ídolo não é o que os pagãos pensavam que fosse; é um objecto material, mas não corresponde a nenhuma realidade espiritual. Este é o motivo porque o sacrifício prestado aos ídolos não é “coisa alguma”¹³⁷. Os ídolos não representam as divindades, porque não há mais do que um só Deus. Mas porque por detrás da idolatria se ocultam os espíritos maus, como diz a Lei (Lv 17,17; Dt 32,17), os gentios oferecem sacrifícios aos demónios¹³⁸. Não quer dizer que Paulo identifique os ídolos e os demónios, mas

¹³² Cf. H. -J. van der MINDE, «ἐσθίω» *DENT* vol. I, cols. 1598-1605.

¹³³ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, pp.485-486.

¹³⁴ Cf. R. KUGELMAN, «Primera carta a los Corintios»..., p.47.

¹³⁵ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p.178

¹³⁶ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe...*, p. 179.

¹³⁷ Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p. 294.

¹³⁸ Cf. R. KUGELMAN, «Primera carta a los Corintios»..., p.48.

atrás da nulidade do ídolo vê-se a realidade dos demónios, que são os que impelem o homem ao mal e se opõem ao culto do único e do verdadeiro Deus¹³⁹.

2.4.7. Sacrificar aos demónios é tornar seus sócios

«ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν]. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι» (10,20).

«θύουσιν» - indicativo presente, terceira pessoa do plural do verbo «θύω» (*sacrificar, matar*). Este verbo aparece 14 vezes no NT com vários significados: em Mt 22, 4; Lc 15, 23, Act 10,13, encontra-se no sentido de *matar animais*. Em Mc 14,12; Lc 22,7; 1 Cor 5,7 significa *sacrificar o cordeiro pascal*. Em Jo 10,10 quer dizer *assassinar*. Mas se prescindimos das menções feitas relativas à Páscoa, veremos que o verbo «θύω» é usado somente em Act 14, 13.18 e 1 Cor 10,20 para referir à oferta de sacrifícios. Em ambas as passagens alude expressamente aos sacrifícios pagãos e o verbo tem, portanto um tom claramente negativo. No NT quando se refere ao sacrifício agradável a Deus, emprega-se verbos como: προσφέρω (Fl 4,8) e αναφέρω (Hb 13, 15; 1Pd 2,5)¹⁴⁰.

Paulo em 1Cor 8,5-6 faz a mesma distinção, sublinhando a nulidade objectiva de muitos deuses. O sacrifício tem um carácter transcendente e exprime uma relação religiosa real dos que sacrificam. Encontramos esta linguagem no AT em que se condena a idolatria dos israelitas: «*sacrificaram a demónios que não são Deus, a divindades que desconheciam, deuses novos, chegados de perto, que os vossos pais não reverenciaram*» (Dt 32,17; cf. Sl 105,37; Sl 95,5). Trata-se, sem dúvida, de um modo evidente de desacreditar as divindades adoradas pelos gentios. O objectivo de Paulo, no confronto com os seus interlocutores, é alertar aos seus ouvintes a não se tornarem numa κοινωνοὺς¹⁴¹ «associação dos demónios», porque a divindade pagã é inconciliável com o Senhor, ou seja, é contraditória com o culto cristão. Os «fortes» de Corinto participavam nas refeições pagãs como forma de convívio fraterno. Porém, Paulo não disse que se trata «*sic et simpliciter*» de expressão idolátrica. Ele alerta o

¹³⁹ Cf. L. TURRADO, *Biblia comentada. Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas VI*, BAC Madrid 1965, p. 421.

¹⁴⁰ Cf. H. THYEN, «θυσίαι», *DENT vol. I*, cols. 1917-1920.

¹⁴¹ Vidal sublinha que «κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων» significa sócios (associação) dos demónios e não se pode traduzir por participantes dos demónios. Cf. S. VIDAL, *Las Cartas originales de Pablo...*, p. 128.

perigo de escorregar de um plano social ao religioso e, portanto, idolátrico ficando a pertencer a uma associação pagã¹⁴². A participação com os demónios em oposição à comunhão com Cristo denota não só uma simples comensalidade dos demónios ou associação com os demónios, mas também a negação da relação única com Cristo e com os irmãos fundamentada no alimento eucarístico. A raiz «κοινων» denota o que une; e «δαίμονιον» é aquele que divide¹⁴³. O efeito do sacrifício não consiste em comer o sacrifício, mas na relação pessoal e na consequência que dela deriva. Não é o comer o alimento do sacrifício que está em causa — até porque Paulo o permite — mas a participação directa na idolatria que separa o cristão de Cristo¹⁴⁴.

2.4.8. Incompatibilidade entre mesa do Senhor e mesa do demónio

«οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων» (10,21).

A proibição que Paulo faz não é qualquer coisa de arbitrário nem matéria de pura conveniência ou de uma simples obrigação moral, antes exprime uma impossibilidade «δύνασθε» de conciliar o culto cristão com o pagão; um exclui o outro, porque o destinatário do culto cristão, o Senhor, não pode coexistir com a divindade idolátrica. O Senhor não pode coexistir com outros deuses porque ele é o único Deus verdadeiro. O culto cristão e pagão são apresentados aqui sob a forma dos dois ritos típicos da Ceia do Senhor (o beber e o comer). Na verdade Paulo caracteriza o culto pagão segundo a característica do culto cristão. Também é bem conhecida na ritualidade pagã o aspecto da libação¹⁴⁵. A fórmula «τραπέζης κυρίου» com significado eucarístico aparece unicamente aqui. Esta fórmula Paulina encontra-se no AT para indicar o altar (cf. MI 1,7.12; Ez 44,16). A expressão «τραπέζης δαιμονίων» não se identifica com o

¹⁴² Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.487.

¹⁴³ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, pp. 50-52.

¹⁴⁴ Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.295.

¹⁴⁵ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.488. A libação é uma prática religiosa que encontramos frequentemente nas religiões antigas. Acto de derramar água, vinho, azeite, mel e sangue com sentido religioso. Tem um carácter de oferta aos deuses, sobretudo a efusão de sangue para aplacar a divindade ou o derramamento de vinho antes dos banquetes para tornar os deuses propícios (Zeus). Também pode ser uma oferta de vinho ou sangue aos mortos, que se julgava estarem sempre sedentos. Cf. P. R. SANTIDRIÁN, «Libação», in *Dicionário básico das religiões*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (sd) p. 330. Cf. S. G. F. BRANDON (ed.), «Libaciones», *Diccionario de religiones comparadas II*, Cristiandad, Madrid 1975, p. 931-932. Cf. W. BURKERT, *Religião grega na época clássica e arcaica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2003, pp.154-158.

altar; é uma mesa particular onde se colocava a carne sacrificada. Esta fórmula também aparece no AT¹⁴⁶: preparastes as mesas e enchestes as taças a Gad e a Meni, deuses do destino (cf. Is 65,11c).

O paralelismo entre 1Cor 6,18 e 1Cor 10,14 não é fortuito. Nem a fornicação nem a idolatria são possíveis para o cristão, por causa da sua relação de participação e de comunhão exclusiva com Cristo¹⁴⁷. A oposição Cristo/demónio revela no texto uma coerência interna. Não é indiferente participar num culto pagão: é idolatria. Oposta à comunhão eucarística, a participação num culto pagão revela-se como comunhão (associação) com os demónios que é aparência de comunhão mas é divisão¹⁴⁸.

2.4.9. A ira do Senhor

«ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἔσμεν» (10,22).

Paulo conclui a perícopie apelando aos coríntios a se afastarem do culto idolátrico com duas perguntas retóricas a saber: «ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον;» e «μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἔσμεν».

O discurso tem por tema a provocação de Deus por parte de Israel; este κύριον significa provavelmente Jesus Cristo, porque Deus não se deixa provocar (Gl 6,7). A expressão «παραζηλοῦμεν τὸν κύριον» é antropomórfica e serve para indicar a reacção de Deus perante o pecado de Israel no contexto da Aliança (Ex 20,5: Dt 5,9)¹⁴⁹. A ira de Deus no NT é mais um conceito apocalíptico. A ira de Deus diz-se θυμός (10 vezes) sobretudo no Apocalipse, e οργή sobretudo em Paulo (21 vezes). Às vezes encontram-se ambas as palavras justapostas (Rm 2,8). No Apocalipse a ideia da ira de Deus está frequentemente ligada à imagem do cálice da cólera de Deus (14,10; 16,19; 16,1ss). Sem dúvida, foi Paulo quem aprofundou o verdadeiro conceito neotestamentário da *ira de Deus* ligado intimamente à sua concepção da economia da salvação. Em Paulo a ira - «οργη» - aparece frequentemente sem o genitivo «de Deus», quase como se tratasse de um poder demoníaco que trabalhasse independentemente. Sem dúvida, também em Paulo é fácil comprovar que não se imagina a ira independente de Deus. Por um lado,

¹⁴⁶ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.488.

¹⁴⁷ Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi...*, p.296.

¹⁴⁸ Cf. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione...*, pp.51-52.

¹⁴⁹ Cf. R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi...*, p. 136.

esta ira de Deus é concebida em sentido escatológico «cólera que está para vir» (Mt 3,7), e então não se trata da justa cólera do juiz supremo, mas do castigo que esta ira fulmina (cf. Rm 2,5; Ap 6,16). Por outro lado, esta ira actua já na história da salvação, manifesta-se na actualidade juntamente com a justiça de Deus (cf. Rm 1,18). Para os incrédulos só há ira, enquanto os crentes são justificados. Pecado e ira correspondem entre si, tal como fé e justiça. As consequências da ira de Deus são: a morte (Rm 1,18) e a perdição (Rm 9,22), porque Deus reage inexoravelmente ao mal e ao pecado. Pela penitência e conversão é que o homem se livra dos efeitos da ira de Deus. Esta conversão chama-se fé em Jesus Cristo que, através da sua morte, salvou-nos do juízo da ira (1Ts 1,10)¹⁵⁰.

O v. 22a está em paralelo com Dt 32,21. Trata-se de comportamento idolátrico em que YHWH reage com ira e com tremendo castigo. Paulo transcreve o texto em chave cristológica e aplica à situação da Igreja de Corinto, exposta ao perigo da idolatria. O v. 22b parece não se dirigir aos fortes de Corinto! Este interrogativo retórico procura manifestar toda a prova da força de Deus. No AT encontramos algumas alusões a Deus como forte: (Dt 10,17; Jr 39,18; 2Re 22,32 e Sl 7,11). O objectivo aqui é alertar os coríntios de que não é possível provocar a ira do Senhor e ficar impune¹⁵¹.

2.5. O sinal do banquete: a simbólica do pão e do vinho

Se quisermos penetrar no sentido da Eucaristia e a sua implicação na comunhão eclesial temos que considerar primeiramente a sua base antropológica, ou seja, o simbolismo básico do acto de comer e beber em conjunto.

Várias vezes ao dia o homem vai à mesa para tomar uma refeição, na intimidade da sua família ou para um banquete oficial. Esta comensalidade cria entre os convivas uma comunhão de existência. A. Vergote dizia que: “no gesto elementar do banquete encontram-se o alimento, os gozos terrestres e o facto de estar com o outro. A nível humano, os três dados que integram o banquete são profundamente simbólicos: manifestam e realizam a permanência da vida alimentada, da terra que se nos entregou, da festa e da família reunida para a participação em comum”¹⁵².

¹⁵⁰ Cf. R. P. SERFÍN DE AUSEJO (Ed.), «Ira de Dios», *Diccionario de la Biblia*, Herder Barcelona 1975. pp. 909-913.

¹⁵¹ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi...*, pp. 488-489.

¹⁵² A. VERGOTE, «Gestos y acciones simbólicas en la liturgia»: *Concilium* 62 (1971) p. 205.

Não há dúvida de que tomar uma refeição em comum ultrapassa a simples manifestação da necessidade humana de comer e está carregada de valor simbólico de encontro, de comunhão de vida e de coesão. Comer com o outro manifesta a própria unidade e desejo de solidariedade. Os hábitos alimentares são uma dimensão essencial para a caracterização do ser humano enquanto parte integrante de uma construção colectiva. Comer os mesmos alimentos que o outro, ou reconhecer-se nos alimentos que o outro usa na sua dieta, na forma de os preparar, nos horários e nos rituais de refeição, ou seja, identificar-se com as várias dimensões das práticas alimentares dos outros, são comportamentos que geram mecanismos de aproximação e de afecto, de associação, de reconhecimento, de inclusão, em suma desenham um modo de agir que, uma vez aprendido e posto em prática, colabora na produção de identidade¹⁵³. “O homem é corpo, comunidade, cultura, história, possibilidade de diálogo com Deus. O acto de comer, uma das «categorias somáticas» mais importantes, aproxima-nos do mistério mais quotidiano, mais imediato e, sem dúvida, de um dos mais insondáveis: o próprio homem”¹⁵⁴.

Mas a refeição pode ter também um carácter sagrado, tanto nas religiões pagãs¹⁵⁵ como na Bíblia. Pode-se sentar à mesa dos ídolos e unir-se aos demónios (cf. 1Cor 10,20) ou tomar a refeição do Senhor para comungar do seu corpo e sangue¹⁵⁶.

Em Israel as refeições têm uma importância fundamental. É à volta de uma mesa que uma família tem consciência de que é uma família. É à volta da mesa que se resolvem as questões complexas e as dificuldades (cf. Jr 19,4-8). Durante uma refeição é que se acolhe pessoas, por exemplo Abraão que acolhe os estrangeiros debaixo do carvalho de Mambré (cf. Gn 18)¹⁵⁷. Mas também a mesa pode ser, como afirma J. Carlos Carvalho:

“Lugar onde se compra o outro, como no caso do rei de Moab Balaac que convida o profeta Balaão (cf. Nm 22,40) tentando suborná-lo para que este não o critique mais. À mesa Adonisedec revela uma autoridade despótica face aos «setenta reis» reduzidos à escravidão (Jz 1,7), enquanto que aí David e Abner reconciliam-se (cf. 2 Sam 3,20). A mesa é para eles um motivo de apaziguamento. Para o sábio, o justo deve sentar-se à

¹⁵³ Cf. A. M. PAPPALARDO, *L'Eucaristia sorgente della Chiesa?*, p. 28.

¹⁵⁴ X. BASURKO, *Para compreender a Eucaristia*, ... p. 18.

¹⁵⁵ As refeições no sentido de banquete cultural (δειπνον) são correntes na linguagem religiosa do helenismo. Na base dos convites para participarem nos banquetes está a ideia da comunhão dos comensais com a divindade. Cf. J. BEHM, «δειπνον» *GLNT vol. II*, cols. 825-830. A propósito consultar: P. LEBRECHT KONSTANZ, «deipnon» *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. 3*, cols. 532-533.

¹⁵⁶ Cf. P.-M. GALOPIN, «Refeição» *Vocabulário de teologia bíblica*, col. 862.

¹⁵⁷ Cf. J. C. CARVALHO, «Fontes bíblicas da eucaristia»: *Theologica* 43 (2008) p. 17.

mesa com o justo (cf. Sir 9,16). Isaac e Abimelech (rei dos filisteus) selam um pacto quando «comeram e beberam» (Gn 26,30). Jacob oferece um sacrifício ao Senhor sobre um monte de pedras e depois *come* com Labão, após ter concluído um pacto no qual se compromete a tratar bem as filhas deste (cf. Gn 31, 46-54). E o maná é dado a Israel na mesa do deserto (cf. Ex 16,4-5.12.14.31; Sl 78,24-30; Sb 16,20-21) »¹⁵⁸.

Israel conhece também «o sacrifício de comunhão» que o colocava na presença de JHWH. Tratava-se da vítima oferecida a Deus e, em seguida, uma parte era dividida numa refeição de fraternidade. Entre todos os banquetes com significado religioso e cultural, um dos mais importantes foi o banquete pascal que faz memória da libertação do Egito. Com este acto, a comunidade de Israel oferecia o sacrifício de gratidão, renovava a aliança com Deus e alimentava a esperança da libertação futura. Todos os elementos possuíam carácter evocativo e simbólico: o cordeiro, a erva amarga, o pão ázimo e sobretudo a oração de bênção do pai da família. Tudo acontecia num clima de louvor e comunhão¹⁵⁹.

O binómio pão / cálice (vinho) está carregado de significado, são palavras que servem para expressar a comunhão de mesa. O pão corresponde ao alimento quotidiano¹⁶⁰; é o símbolo da vida, porque é o alimento ordinário e sacia a fome. É fruto da terra e dom de Deus (Sl 104,13-15; Job 28,5; Mc 4,27) e por sua vez produto do trabalho do homem. É causa e símbolo da alegria, da convivência e da fraternidade. O companheiro é aquele que come o pão connosco; e isto é um acto de solidariedade, mais do que mera refeição¹⁶¹.

O acto de partir o pão era um dos elementos do rito doméstico que dava início à refeição familiar. Com a distribuição dos pedaços de pão criava-se a comunidade à volta da mesa, os comensais constituíam assim uma unidade com Deus, de quem vinha o dom do pão. Assim também Jesus¹⁶², ao dar início à sua ceia de despedida, partiu o pão e distribuiu-o pelos seus discípulos. O simbolismo do pão partido invoca a partilha, a participação na mesma vida. Este pão não tem somente a função de nutrir cada um dos comensais, mas também de unir os que comem e os fazer participantes da mesma fonte

¹⁵⁸ J. C. CARVALHO, «Fontes bíblicas da eucaristia», p. 17-18.

¹⁵⁹ Cf. L. BRANDOLINI, *Unus Panis, Unus Corpus. La Liturgia sorgente della vita e della missione della Chiesa*, Edizioni Liturgiche, Roma 2007, p. 235-236.

¹⁶⁰ Cf. X. BASURKO, *Para comprender a Eucaristia, ...* p. 39.

¹⁶¹ Cf. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía» in D. Borobio, *La celebracion en la Iglesia II*, Sígueme, Salamanca⁴1999, pp.343-344.

¹⁶² L. Brandolini afirma que: «não é causal e nem contém um significado simplesmente humano e social, o facto de Jesus ter relacionado a memória da sua morte e ressurreição e o dom sacrificial de si a uma experiência convivial. Possui uma experiência muito mais profunda e rica de implicação vital». L. BRANDOLINI, *Unus Panis, Unus Corpus...* p.235.

de vida. O pão sobre o qual Jesus pronunciou a bênção está carregado de um valor simbólico que vai para além do seu significado de alimento terreno, por ser expressão do dom de Deus. Este pão, que é dom de Deus ao homem, é o corpo de Jesus condenado à morte. Este corpo é o pão que dá vida a todos os que se alimentam dele e conduz à unidade os vários membros (cf. 1Cor 12) que são chamados a formar um único corpo que é a Igreja¹⁶³.

O vinho está associado a um clima de alegria, a um ambiente festivo. O sinal de beber juntos durante uma refeição já é de *per se* uma simbologia de comunhão entre os comensais. O costume oriental de fazer passar durante as refeições um cálice do qual todos bebem faz deste um símbolo de comunhão¹⁶⁴.

A videira é uma das mais antigas plantas cultivadas; o seu cultivo remonta à pré-história e o vinho foi usado como bebida voluptuosa, mas também como elemento cultural. Na antiguidade o vinho tinha uma importância considerável, sobretudo na celebração dos sacrifícios e também como oferta: nos momentos das súplicas, acção de graças, propiciação e morte. A libação do vinho está associada também aos outros sacrifícios e tem um lugar particular nos banquetes culturais. No início, no momento da execução e no fim destes banquetes culturais ofereciam à divindade um pouco de vinho com o objectivo de estabelecer uma comunhão estreita e particular com ela. Na palestina o vinho tem particular importância. Noé (Gn 9,20), o pai da nova humanidade, foi o primeiro vinhateiro. No AT encontram-se muitas passagens em que se louva o vinho: o vinho é a bebida que alegra o coração do homem e dos deuses (Jz 9,13). A abundância do vinho é uma particular bênção de Deus: (Gn 27,28.37). Como no resto do mundo antigo, assim também no AT, o vinho tem um lugar particular no culto: (Ex 29,38-41; Nm 15, 2-25)¹⁶⁵.

O vinho faz recordar o sangue, que para os judeus constituía o mais íntimo e sagrado e identificava-se com a vida (cf. Dt 32,14; Mt 20,22). O próprio Cristo relacionou o vinho da ceia com o seu sangue derramado na cruz¹⁶⁶. Beber o cálice na mentalidade bíblica indica, muitas vezes, uma sorte reservada a alguém. Exemplo disso é a pergunta

¹⁶³ Cf. A. M. PAPPALARDO, *L'Eucaristia sorgente della Chiesa?*, pp. 28-29. Cf. H. BALZ, «αρτος» *DENT Vol. I*, cols. 479-481.

¹⁶⁴ Cf. BONNARD P.-E., «Cálice» *Vocabulário de teologia bíblica*, col.120.

¹⁶⁵ Cf. H. SEESEMAN, «οἶνος» *GLNT vol. VIII*, cols. 457-468.

¹⁶⁶ Cf. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía» ..., p.344.

que Jesus faz aos filhos de Zebedeu: «podeis beber do cálice que beberei?» (Mc 10,38s). É sobre este cálice que Jesus funda uma nova aliança na última ceia¹⁶⁷.

Se a palavra sobre o pão convida os discípulos a formar uma comunidade, a palavra sobre o cálice faz-nos tomar a consciência de que por meio de Jesus há possibilidade de entrar na aliança, ou seja, aquela aliança que Deus já tinha feito com Israel e que por meio do sangue de Jesus fica restabelecida. O único cálice que Cristo apresenta aos seus discípulos mostra uma realidade unificante que provém apenas de Deus e é personificada só por Cristo, «para que todos sejamos um» (Jo 17,21). O simbolismo de beber o cálice exprime com clareza que o que Jesus realiza é uma aliança de vida: os discípulos não são chamados a cumprir com o sangue de Cristo uma aspersão, mas são chamados a beber deste cálice, gesto que põe em primeiro plano uma comunhão vital. É claro que o aspecto expiatório não é negado, mas o aspecto de comunhão parece ser posto mais em relevo. A simbólica eucarística, portanto, no sinal do pão partido e partilhado exprime a participação na mesma fonte de vida que reúne os discípulos num só corpo, e no sinal do cálice está sublinhado que a unidade é o fruto da nova aliança vital com Deus inaugurada por Cristo no seu sangue. Portanto, partilhar os alimentos constitui, mesmo para Cristo, uma manifestação externa e uma consequência de uma vinculação religiosa e um modo de construção de uma comunidade¹⁶⁸.

Aldazábal afirma que:

“ O binómio pão-vinho possui uma «sacramentalidade natural» cheia de sentido e força expressiva: sua procedência cósmica relaciona-nos como as nossas raízes naturais, e reflecte muito adequadamente a nossa «bipolaridade» (corporeidade-espírito). O facto destes dois elementos serem os básicos da Eucaristia recorda-nos simbolicamente a proximidade do mesmo ao nosso mundo, à nossa história de luta pela subsistência e da busca de fraternidade. Não é algo estranho e esotérico, mas entranhável e muito nosso. Parece que Cristo ao escolhe-los quisesse dar um «sim» à natureza humana, à alegria e à solidariedade. Para além da teologia (em que se convertem esse pão e esse vinho), há também uma importância antropológica (que é o gesto de comer o pão e beber o vinho)»¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Cf. A. M. PAPPALARDO, *L'Eucaristia sorgente della Chiesa?*, p. 29.

¹⁶⁸ Cf. A. M. PAPPALARDO, *L'Eucaristia sorgente della Chiesa?*, p. 30.

¹⁶⁹ J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía» ..., p.345.

CAPÍTULO III: RELAÇÃO IGREJA – EUCARISTIA: DA COMUNHÃO DO CORPO E SANGUE DE CRISTO À UNIDADE DO CORPO ECLESIAL

Como consequência teológica do que vimos na segunda parte, neste capítulo iremos falar da relação Igreja – Eucaristia; como é que a Eucaristia constrói a Igreja, corpo de Cristo. Paulo diz: «*Porque nós, sendo muitos, somos um só pão e um só corpo, uma vez que todos participamos do mesmo pão*» (1Cor 10,17). A “Igreja – Comunhão” é um dos aspectos da Igreja que revela a sua unidade gerada pela Eucaristia. Através da Eucaristia os cristãos têm a possibilidade de ser o corpo de Cristo e participar na comunhão com Deus e entre si. A comunhão, ou *koinonía*, faz parte do ser da Igreja e é expressa pela participação comunitária dos fiéis na celebração eucarística.

3. Eucaristia e Igreja

A Igreja ao celebrar a Eucaristia realiza-se na sua essência. Paulo compreendeu a Igreja como Corpo de Cristo a partir da Eucaristia (cf. 1Cor 10,17). A assembleia reunida faz de si mesma Eucaristia, convertendo-se em corpo de Cristo (Igreja), quando celebra a Eucaristia¹⁷⁰. Cristo, o único Pão, é a causa da comunhão de todos num único Corpo que é a Igreja. Como vimos na parte exegética o «σωμα» v.16 é o Corpo eucarístico e no v.17 é a Igreja, Corpo de Cristo. O único pão (Eucaristia) faz de nós um só corpo (Igreja). Paulo sublinha a íntima ligação que existe entre corpo eclesial e o corpo eucarístico de Cristo¹⁷¹. Comunidade eucarística e comunidade eclesial formam uma unidade e não podem ser separadas¹⁷².

A Eucaristia tem um efeito vertical e ao mesmo tempo um efeito horizontal. Participando do único pão, que é o Corpo do Senhor, nós que somos muitos passamos a ser um só corpo eclesial. Paulo vê uma íntima relação causal entre corpo eucarístico e corpo eclesial. Por isso, é incompatível participar nas refeições sagradas e participar na Ceia do Senhor (cf. 1Cor 10, 20-21)¹⁷³.

¹⁷⁰ Cf. F.-X. DURRWELL, *La Eucaristia, Sacramento Pascal*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 134-135.

¹⁷¹ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Tratado sobre el misterio de la eucaristía*, EDICEP, Valência 2004, p. 67.

¹⁷² Cf. W. KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2005, p. 118.

¹⁷³ Cf. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía» ..., p. 369.

3.1. A Eucaristia, sacrifício da Igreja

A Igreja faz memória do acontecimento da cruz, um desenrolar na humanidade do que aconteceu com Cristo. O sacrifício pascal não ficou concluído no Gólgota, mas prolonga-se no corpo de Cristo. É o sacrifício da comunidade unida a Cristo. A comunidade reunida para a celebração da Eucaristia actualiza o mistério pascal, realiza o seu memorial, faz acção de graças e associa-se a Cristo. A Igreja está incorporada a Cristo através do acontecimento da sua Páscoa. É na comunhão com o corpo entregue e o sangue derramado onde a comunidade se incorpora no sacrifício do Senhor¹⁷⁴.

A Eucaristia é o sacrifício da Igreja, porque é a Igreja, corpo de Cristo, que actualiza o sacrifício de Cristo e participa deste sacrifício na Eucaristia. A Igreja torna-se solidária na celebração do sacrifício de Cristo, torna-o seu e oferece-o ao Pai, como a única oferta sacrificial que pode oferecer-Lhe. No entanto, a Igreja também se auto-oferece entrando na dinâmica pascal e sacrificial do Senhor. Ela, imitando o seu mestre, não oferece «coisas», mas oferece-se a si própria, a sua própria existência. Faz sua a entrega de Cristo ao Pai e oferece-se a si mesma no sacrifício sempre único e sempre novo de Cristo total. Por isso é que a Eucaristia é sacrifício de Cristo e sacrifício da Igreja. O único sacrifício oferecido por Cristo, por força do Espírito Santo, foi comunicado sacramentalmente à sua Igreja¹⁷⁵.

A comunidade eclesial é fruto e consequência do mistério eucarístico porque o Corpo e o Sangue do Senhor são a fonte em que se origina a Igreja como Corpo de Cristo. Também não há dúvida de que a Igreja enquanto Corpo de Cristo é princípio e fonte da Eucaristia por ser o sacramento primordial que dá sustento e base a toda celebração e a toda realidade sacramental. Cristo, enquanto Cabeça da Igreja, é a fonte donde brotam todos os sacramentos que, por isso, são sempre sacramentos da Igreja. Esta relação entre a Eucaristia e Igreja, é tão profunda e tão íntima que nem a Eucaristia poderia existir sem a Igreja, nem a Igreja poderia existir sem a Eucaristia¹⁷⁶.

Pelo facto de ser sacrifício da Igreja, a Eucaristia não deve ser celebrada em privado. A celebração da Eucaristia é louvor, acção de graças, oferta e alimento do povo de Deus reunido em cada lugar concreto; une-nos com todas as comunidades do mundo inteiro que também celebram a Eucaristia. Assim portanto, a celebração da Eucaristia não é

¹⁷⁴ Cf. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía» ..., p. 237.

¹⁷⁵ Cf. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía» ..., pp. 369-370.

¹⁷⁶ Cf. M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca ⁵2006, pp. 261-262.

nunca celebração de uma única comunidade, e muito menos de um grupo determinado, mas é celebração de toda Igreja¹⁷⁷.

3.2. Eucaristia e comunhão eclesial

O desejo do Homem se unir a uma divindade é conatural ao seu ser, porque ele é por natureza um ser religioso. Segundo C. Floristan:

“a aspiração à comunhão com a divindade é algo natural em qualquer religião. Em primeiro lugar, por causa da sede do infinito que o homem possui. O ser humano comprova quotidianamente que a criação, mesmo transformada tecnicamente, não apaga nele a sede de vida, amor e verdade ou comunhão. Por conseguinte, o homem religioso procura a intimidade com Deus, procura conseguir a comunhão com a santidade divina mediante ritos sagrados. Por outro lado, a comunhão inter-humana dá-se, segundo os gregos na família e na amizade. Para expressar a comunhão íntima usam o termo *koinonía*. Dizem os gregos que homem é um «animal político», um ser social que necessita da comunhão com os outros para se realizar, tanto a nível pessoal como social”¹⁷⁸.

Já na Bíblia o crente reconhece que só pelo seu esforço não consegue alcançar a comunhão com Deus. É preciso que Deus venha em primeiro lugar ao nosso encontro. O povo come na presença de Deus (Dt 12,7). A comunhão significava uma tomada de consciência da proximidade de Deus em relação ao seu povo. Porém, não há dúvida de que Israel, enquanto povo, nasceu da aliança selada num sacrifício (Ex 24,1-11). Todo o povo participou no banquete do sacrifício na presença de Deus (Dt 12,1-2). Este sacrifício conservará um certo sentido de comunhão com a presença divina¹⁷⁹.

E. B. de la Fuente considera que a expressão “*koinonía* não é um neologismo cristão, mas na experiência cristã recebe um conteúdo novo, inclusive ousado”¹⁸⁰. S. Paulo fez uso da expressão para significar «comunhão com Cristo» em relação à ceia do Senhor (1Cor 10,14-22). A Eucaristia é para Paulo plena comunhão de muitos em um¹⁸¹ só

¹⁷⁷ Cf. W. KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia...*, pp. 31-32.

¹⁷⁸ Cf. C. FLORISTAN, *La Iglesia, comunidad de creyentes*, Sígueme, Salamanca 1999, p. 282.

¹⁷⁹ Cf. C. FLORISTAN, *La Iglesia, comunidad de creyentes*, ..., p. 283.

¹⁸⁰ E. B. DE LA FUENTE, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998, p. 75.

¹⁸¹ Diz I. D. Zizioulas que “a ideia da incorporação dos «muitos» em «um» ou do «um» como representante dos «muitos» remonta a tempos anteriores a Paulo. É uma ideia basicamente unida às figuras do «Servo de Deus» e do «Filho do homem». Mas o que resulta significativo para nós é que esta ideia esteve desde a sua origem unida à consciência eucarística da Igreja. Paulo, ao escrever estas palavras aos coríntios, simplesmente estava a fazer eco de uma convicção aparentemente muito difundida

corpo. É comunhão em algo e com Alguém, ou seja, a comunhão total dos crentes com Cristo, em e pelo sinal sacramental¹⁸². A comunhão tem uma base e uma expressão sacramental: o baptismo, início da comunhão dá-nos a nova filiação em Cristo pelo Espírito; este dinamismo alcança a sua plenitude na Eucaristia, enquanto inserção no Corpo do Senhor. A dimensão vertical da comunhão torna assim possível a abertura horizontal: a sua eclesialidade. A *koinonía* possui claramente uma abertura eclesiológica. Paulo já falava desta dialéctica: participar num mesmo acto entre os comensais cria comunhão entre eles. E essa relação entre os participantes será mais profunda, quanto mais elevada for o acto em que se participa¹⁸³.

3.2.1. Uma dupla transformação: do Corpo Eucarístico ao Corpo eclesial

Só a título de exemplo, nas três orações eucarísticas: II, III e IV encontramos uma dupla epiclese. A primeira epiclese invoca o Pai para que envie o Espírito Santo para que transforme os dons em corpo e sangue de Cristo. A segunda encontra-se em estreita ligação com a primeira¹⁸⁴. Nas epicleses eucarísticas encontramos o verbo «transformar» com dois objectos¹⁸⁵. A primeira (*epiclese consecratoria*) diz:

«*Santificai estes dons, derramando sobre eles o vosso Espírito, de modo que se convertam, para nós, no Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo*».

(Oração eucarística II).

O objectivo da primeira epiclese é a transformação do pão e do vinho na presença real de Cristo nestas duas espécies. O simbolismo eucarístico manifesta que o que era pão e vinho, no sentido natural e terreno, converte-se realmente, sob um modo de ser sacramental, em Cristo pão da vida e aliança no seu sangue. Do pão da vida terrena convertem-se em pão e vinho da vida eterna¹⁸⁶. O caminho indispensável para compreender a presença real, verdadeira e substancial de Cristo na Eucaristia, diz-nos J. Saraiva Martins: “é a transubstanciação, porque é por meio dela que Cristo se torna

na Igreja primitiva”. I. D. ZIZIULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003, p. 159-160.

¹⁸² Cf. C. FLORISTAN, *La Iglesia, comunidad de creyentes...*, p. 284.

¹⁸³ Cf. E. B. DE LA FUENTE, *Eclesiología...*, p. 77.

¹⁸⁴ Cf. R. FALSINI, *Celebrare e vivere il mistero Eucaristico*, Dehoniane, Bologna 2009, p. 57.

¹⁸⁵ Cf. R. FALSINI, *Celebrare e vivere il mistero Eucaristico*, p. 59.

¹⁸⁶ Cf. J. FONTBONA, *La cena del Señor, misterio de comunión...*, p.196.

presente na Eucaristia”¹⁸⁷. A doutrina da transubstanciação foi definida no concílio de Trento nos seguintes termos:

“Pela consagração do pão e do vinho realiza-se a conversão de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância do seu sangue. A tal conversão, própria e convenientemente, foi chamada transubstanciação pela santa Igreja católica” (DS^H 1642).

O termo transubstanciação indica a mudança que se dá na Eucaristia; e isto realiza-se a nível da substância, enquanto as espécies permanecem intactas. Com este conceito compreende-se melhor porque a Eucaristia é o sacramento da auto-doação de Cristo: o pão, depois da consagração, transforma-se em Corpo de Cristo. Não significa que o Corpo de Cristo tome a figura visível do pão nem se trata da mudança para a substância divina. A substância do pão e do vinho convertem-se na substância do Corpo e Sangue de Cristo. Está certamente presente a pessoa de Cristo em virtude da concomitância, mas o mistério eucarístico não tem nada a ver com a mudança de uma substância material numa outra substância ou essência divina, o que metafisicamente é impossível. No mistério eucarístico é o Corpo de Cristo que se faz presente na modalidade sacramental¹⁸⁸.

Na eucaristia há sempre uma transformação do pão e do vinho em corpo e sangue do Senhor; acontece realmente algo. Há algo que é novo e que antes não existia. Não podemos falar duma agregação do corpo de Cristo ao pão, como se pão e corpo de Cristo fossem duas coisas simultâneas que pudessem estar uma junto da outra da mesma maneira como duas substâncias. Mas podemos falar duma transformação, e esta afecta e altera as nossas realidades em virtude da integração da sua própria essência numa ordem superior, ainda que isso não possa ser medido. Na Eucaristia o Senhor apodera-Se do pão e do vinho, retira-os do seu ambiente natural para os integrar numa nova ordem; embora permaneçam iguais do ponto de vista físico, no seu ser mais profundo passaram a ser outra realidade¹⁸⁹.

Paulo VI, na sua Encíclica «*Mysterium Fidei*», esclarece muito bem o conceito de transubstanciação. Ele exprime-se neste termos:

“...Depois da transubstanciação, as espécies do pão e do vinho tomam nova significação e nova finalidade, deixando de pertencer a um pão usual e a uma bebida

¹⁸⁷ J. SARAIVA MARTINS, *Eucaristia*, UCE, Lisboa 2002, p. 151.

¹⁸⁸ Cf. B. TESTA, *Los Sacramentos de la Iglesia*, EDICEP, Valência 2000, p. 172.

¹⁸⁹ Cf. J. RATZINGER, *Deus próximo de nós. A Eucaristia centro da vida*, Tenacitas Coimbra 2005, pp. 98-99.

usual, para se tornarem sinal duma coisa sagrada e sinal dum alimento espiritual; mas só adquirem nova significação e nova finalidade por conterem nova *realidade*, a que chamamos com razão *ontológica*. Com efeito, sob as ditas espécies já não há o que havia anteriormente, mas outra coisa completamente diversa; isto não só porque assim julga a fé da Igreja, mas porque é uma realidade objectiva, pois – convertida a substância ou a natureza do pão e do vinho, no Corpo e Sangue de Cristo – nada fica do pão e do vinho, além das espécies; debaixo destas, está Cristo completo, presente na sua *realidade* física, mesmo corporalmente, se bem que não do mesmo modo como os corpos se encontram presentes localmente”¹⁹⁰.

Durante a Eucaristia dá-se um acontecimento objectivo na matéria do pão e do vinho que não se trata de uma mera convenção em que somos nós a decidir valorizar (o pão e o vinho) como algo em si mesmo diferente. Em tal caso tratar-se-ia de invenção, não de realidade e os dons mudariam de função só por uma finalidade cultural. Há que sublinhar que nos dons não se verifica uma mudança de função, mas uma transformação real, a que a Igreja chama *transubstanciação*. O que acontece ao pão e ao vinho é muito mais do que uma *transignificação*, ou seja, uma mudança de função, porque a Eucaristia transcende o campo da funcionalidade. Na Eucaristia, a realidade e o seu fundamento mais profundo é que estão em questão¹⁹¹.

A Eucaristia não é um sacramento no qual recebemos simplesmente graça divina. Consiste na realização da presença substancial e permanente de Cristo, na sua entrega por nós, e em estabelecer uma relação objectiva entre Cristo presente sacramentalmente e os homens. Se na Eucaristia só se encontrasse pão e vinho, em vez de Cristo substancialmente presente, então não poderíamos falar da Eucaristia¹⁹².

Embora a linguagem de Paulo seja distinta da que nós usamos para expressar a presença real de Cristo no pão e no vinho, embora ele não faça nenhum esforço para descrever o «como» desta presença, sem dúvida, toda a sua forma de raciocinar, tanto em 1Cor 10 como em 1Cor 11, supõe a realidade desta presença, dessa comunhão e dessa participação. Paulo fala de uma realidade sacramental. A presença de Cristo perante os seus não acabou com a sua morte e ascensão, mas continua viva e operante e a Eucaristia é o modo privilegiado da sua comunicação. O binómio pão/vinho aparece como equivalente ao binómio corpo/sangue. O mesmo Senhor que se entregou na cruz dá-se agora à sua comunidade por meio da Eucaristia. É uma presença dinâmica, ou

¹⁹⁰ PAULO VI, *Mysterium Fidei* (3 de Setembro de 1965) 48: AAS 57 (1965) 766.

¹⁹¹ Cf. J. RATZINGER, *Deus próximo de nós...*, pp.100-101. A propósito do tema da transubstanciação consultar: J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía» ..., pp.351-363.

¹⁹² Cf. B. TESTA, *Los Sacramentos de la Iglesia...*, p. 171.

seja, dá-se como comunhão e para a comunhão. A presença de Cristo não termina no pão e no vinho, mas na comunidade que O come e O recebe¹⁹³.

3.2.2. Um só Pão para formar um só Corpo

A Igreja é unidade enquanto corpo de Cristo e é corpo de Cristo porque participa do único pão, e isto não é obra humana, mas obra exclusiva de Deus. O tema da unidade não é uma prerrogativa unicamente Paulina, mas a novidade de Paulo foi ter estabelecido uma estreita ligação entre este tema e a Eucaristia. O tema bíblico da unidade revisitado por Paulo em chave eucarística leva-nos a afirmar que a Eucaristia reúne na unidade os filhos de Deus que estavam dispersos e que agora são chamados a formar um povo sacerdotal. A Eucaristia é o enxerto dos muitos no único justo: Cristo Jesus¹⁹⁴. Participar sacramentalmente do corpo de Cristo faz com que os muitos formem um só corpo (cf. 1Cor 10,17). Por isso, o objectivo final da transformação dos dons em corpo de Cristo é a transformação da comunidade, porque a presença eucarística não é estática, mas dinâmica. O fruto da participação não é uma simples graça interior, mas uma graça de união entre os participantes chamados a formarem um só Corpo¹⁹⁵. H. Legrand afirma que “participar na Ceia do Senhor é tornar-se um só Corpo com Ele, um Corpo que dá aos comensais uma unidade que é de outra ordem porque provém do único pão, do único corpo de Cristo e faz de nós Seu corpo”¹⁹⁶. É precisamente isto o objectivo da segunda epiclese (*post-consecratoria*); pedimos a transformação daqueles que participam no corpo e sangue de Cristo no corpo eclesial:

«Olhai benignamente para a oblação da vossa Igreja: vede nela a vítima que nos reconciliou convosco, e fazei que, alimentando-nos do Corpo e Sangue do vosso Filho, cheios do seu Espírito Santo, sejamos em Cristo um só corpo e um só espírito» (Oração eucarística III).

Assim emerge claramente que o objectivo da celebração eucarística é a unidade da Igreja, a que a comunhão com Cristo conduz necessariamente¹⁹⁷. A comunhão eucarística reclama a união com os irmãos que participam na mesma mesa eucarística e

¹⁹³ Cf. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía»..., p.236.

¹⁹⁴ Cf. A. M. PAPPALARDO, *L'Eucaristia sorgente della Chiesa? Scrittura, liturgia, teologia: consenso e congedo...*, p. 47-50.

¹⁹⁵ Cf. R. FALSINI, *Celebrare e vivere il mistero Eucaristico...*, p. 57.

¹⁹⁶ H. LEGRAND, «L'inséparabilité de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale. Un axiome chrétien commun et ses différences d'interprétation», In J.-M. Van Cangh (ed.), *L'ecclésiologie eucharistique*, Cerf, Bruxelles 2009, p. 38.

¹⁹⁷ Cf. R. FALSINI, *Celebrare e vivere il mistero Eucaristico*, p. 59.

formam a assembleia-Igreja. Mas a comunhão na Eucaristia estende a nossa unidade a todos aqueles que professam a mesma fé e, na mesma unidade sob os legítimos pastores, formam o único Corpo de Cristo. Esta comunhão «*nas coisas santas*» é o vínculo sacramental que faz de toda a Igreja o único Corpo do Senhor, unido no mesmo Espírito¹⁹⁸. O sinal da fracção do pão e da bênção do cálice revela que estes não se destinam unicamente à comunhão da vida individual do crente com Cristo e o Pai, mas à unidade da Igreja¹⁹⁹. Assim também entende W. Kasper: “a *communio*, tanto pessoal como eclesial, é o fim e a consumação da celebração eucarística”²⁰⁰.

O efeito da Eucaristia não é só «vertical», mas também «horizontal». Comendo o único pão, que é o corpo do Senhor, tornamo-nos corpo eclesial. É esta a ideia de 1Cor 10,17. Paulo vê uma íntima relação causal, inclusive, entre o corpo eucarístico de Cristo e o seu corpo eclesial²⁰¹. O simbolismo do pão e do vinho orienta para a *κοινωνία*. Um simbolismo, que no dizer de J. Fontbona: “aponta para o único pão e o único cálice oferecido por todos para reunir os participantes da Ceia em comunhão”²⁰². A participação num único Pão exige a união com os irmãos que participam na mesma mesa eucarística e formam um só Corpo²⁰³. O texto de Paulo de onde partimos sublinha muito bem este aspecto. A unidade pertence à natureza sacramental da Eucaristia e à sua eficácia²⁰⁴. Já dizia S. Leão Magno que “a participação no corpo e no sangue de Cristo não opera outra coisa senão a nossa transformação n’Aquele que recebemos”²⁰⁵.

João Paulo II diz na sua carta encíclica «*Ecclesia de Eucharistia*» que “o dom de Cristo e do seu Espírito que recebemos na comunhão eucarística realiza plenamente e

¹⁹⁸ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Tratado sobre el misterio de la eucaristía*, p.227.

¹⁹⁹ Cf. J. FONTBONA, *La cena del Señor, misterio de comunión*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2007, p.200-201.

²⁰⁰ W. KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia...*, p. 90.

²⁰¹ Cf. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía» ..., p. 237.

²⁰² Cf. J. FONTBONA, *La cena del Señor, misterio de comunión*, p. 200.

²⁰³ Na tradição judaica o comer em comum cria entre os participantes um profundo vínculo de unidade e de fraternidade. Diz B. Forte que “em Israel a comunhão num banquete é comunhão de vida: uma comida tomada em comunhão, sobretudo numa circunstância especial e solene, une os comensais numa comunidade sagrada, até ao ponto de que a sua violação constitui uma culpa grave. De forma mais particular ainda a fracção do pão, com a distribuição de um pedaço a cada um, e a participação no mesmo cálice de vinho são sinal de uma profunda solidariedade, de uma comunhão de destino. Jesus relaciona assim expressamente a instituição da Eucaristia com o banquete de fraternidade: não escolhe como sinal do seu dom um pão e um vinho qualquer, na sua materialidade elementar, mas o pão e o cálice de fraternidade. O memorial pascal passa a ser eclesial no seu próprio sinal e por meio dele: dele nasce e nele se expressa o povo de Deus da nova aliança. De aí se segue que a celebração do memorial do Senhor exige e fundamenta a comunhão dos convidados com Cristo e entre eles: não se faz o memorial sem esta comunhão. A Igreja que nasce da Ceia é *comunhão fraterna*”. B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensaio sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, p. 133.

²⁰⁴ Cf. E. MAZZA, *La celebrazione Eucaristica*, p.107.

²⁰⁵ S. LEÃO MAGNO, *Sermo* 63,7: PL 54,357 C.

super – abundantemente os anseios de unidade fraterna que vivem no coração humano e ao mesmo tempo eleva esta experiência de fraternidade, que é a participação comum na mesma mesa eucarística, a níveis que estão muito acima da mera experiência dum banquete humano”²⁰⁶.

Quando celebramos a Eucaristia é toda a comunidade que se reúne para receber o dom de Deus. Diz J. E. Borges de Pinho que:

“na celebração eucarística reunimo-nos para acolher e experimentar em conjunto, como irmãos na fé, o dom da salvação e a chamada por Jesus Cristo a uma vida nova. A Eucaristia é sempre acontecimento comunitário, expressão e exigência de comunhão. Na Eucaristia celebramos a comunhão fraterna como fruto dos dons de Deus em que todos participamos. A comunhão – esse é o conteúdo da expressão *koinonía* enquanto tradução da experiência cristã da salvação – é a participação nos dons de Deus que nos capacitam para o amor fraterno e para uma vida em comunhão uns com os outros”²⁰⁷.

O Vaticano II ao falar do mistério eucarístico, citando Santo Agostinho²⁰⁸, chama-o « *sinal de unidade e vínculo de caridade*» (SC 47). É também, “o sacramento do pão eucarístico que representa e realiza a unidade dos fiéis, que constituem um só corpo em Cristo (cf. 1 Cor 10, 17). Todos os homens são chamados a esta união com Cristo, que é a luz do mundo, do Qual procedemos, pelo Qual vivemos e para o Qual caminhamos” (LG 3).

Uma exigência essencial da Eucaristia é que seja celebrada na comunhão e, concretamente, na integridade dos seus vínculos. Somente neste contexto, tem lugar a celebração autêntica da Eucaristia e uma genuína participação nela²⁰⁹.

A comunhão tem que ser primeiramente comunhão eclesial para poder ser comunhão sacramental. Senão cairíamos num culto vazio de que fala Jesus (cf. Mc 7,6-7). Impõe-se também afirmar que a Eucaristia gera a Igreja que brota e nasce cada dia do mistério

²⁰⁶ JOÃO PAULO II, *Ecclesia de Eucharistia* (17 de Abril 2003) 24: AAS 95 (2003) 449.

²⁰⁷ J. E. BORGES de PINHO, «A Eucaristia faz a Igreja, a Igreja faz a Eucaristia», in *Eboresia*, 25 e 26 (2000), p.47.

²⁰⁸ AGOSTINHO, *In Ioann. c. 6 n. 13*: PL 35, 1613.

²⁰⁹ Cf. JOÃO PAULO II, *Ecclesia de Eucharistia* (17 de Abril 2003) 35: AAS 95 (2003) 457. A este propósito diz a Congregação da Doutrina da Fé na carta sobre a «*communiois notio*» que: “a comunhão eclesial é ao mesmo tempo invisível e visível. Na sua realidade invisível, é a comunhão de cada homem com o Pai por Cristo no Espírito Santo, e com os outros homens que participam na natureza divina, na paixão de Cristo, na mesma fé, no mesmo espírito. Na Igreja sobre a terra, entre esta comunhão invisível e a comunhão visível na doutrina dos Apóstolos, nos sacramentos e na ordem hierárquica, existe uma íntima relação. Mediante estes dons divinos, realidades bem visíveis, Cristo exercita de vários modos na história a Sua função profética, sacerdotal e real pela salvação dos homens. Esta relação entre os elementos visíveis e os elementos invisíveis da comunhão eclesial é constitutiva da Igreja como Sacramento de salvação”: CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, *Carta sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão, Communiois notio* (28 Maio de 1992) 4: AAS 85 (1993), 839-840.

eucarístico como fonte de comunhão e de comunidade. É na Eucaristia que um conjunto de homens se torna corpo de Cristo, participando da sua pessoa, do seu Corpo e Sangue, incorporando-se a Ele. No entanto, o corpo e o sangue eucarístico de Cristo não são meta ou fim em si mesmo, mas meio para uma meta última, que é a formação da Igreja enquanto corpo de Cristo²¹⁰.

Não somos nós que «fazemos» a Igreja, não somos nós que a organizamos, é a Eucaristia que faz a Igreja, e é a Igreja que celebra o mistério eucarístico. E podemos dizer que onde se celebra a Eucaristia, ali há Igreja. Porque a Eucaristia é a fonte, o centro e cume de toda a vida da Igreja²¹¹. Neste sentido, diz H. de Lubac no seu famigerado adágio: «A Igreja faz a Eucaristia e a Eucaristia faz a Igreja». “De uma à outra podemos dizer que a causalidade é recíproca. Cada uma, por assim dizer, foi confiada à outra pelo Salvador. É a Igreja que faz a Eucaristia, mas é também a Eucaristia que faz a Igreja”²¹².

Esta posição não é pacífica, por exemplo K. Rahner sublinha a centralidade da Igreja, ou seja é a Igreja que faz Eucaristia. Ele diz que a Igreja é a continuação actual da presença real e escatológica da graça constituída por Deus no mundo na pessoa de Cristo. A Igreja é a actualização presente daquela primeira palavra sacramental, ou seja, é a continuação histórica daquela palavra sacramental de Deus que é Cristo. Ela é a permanência de Cristo no mundo, é, efectivamente, o primeiro sacramento, é a origem dos sacramentos no próprio sentido da palavra²¹³.

J. Ratzinger, ao contrário de K. Rahner, na sua obra «*O novo povo de Deus*», que pretende ser uma elaboração sistemática da concepção eucarística da Igreja, mostra que o banquete eucarístico constitui o centro vital e o sinal visível da unidade. Ele afirma que a última ceia é o verdadeiro acto fundacional da Igreja por parte de Jesus. Assim como a páscoa dos judeus determinou o nascimento do povo de Israel, assim a ceia do Senhor, verdadeiro banquete pascal, é o fundamento originário e o centro permanente do novo Israel:

“Assim como o antigo Israel venerou um dia no seu templo o seu centro e a garantia da sua unidade e na celebração comum da páscoa realizou de maneira viva esta unidade, assim agora a nova comida será o vínculo de unidade do novo povo de Deus. Agora não é mais necessário o centro local de um único templo externo, porque o novo povo de

²¹⁰ Cf. M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, pp. 264-265.

²¹¹ Cf. W. KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia...*, p.119.

²¹² H. DE LUBAC, *Méditation sur L'Église*, Aubier, Paris 1953, p. 113.

²¹³ Cf. K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 20.

Deus encontrou neste novo convívio uma unidade interna ainda mais profunda: nesta ceia está entre eles o único Senhor, em que eles assim se confundem: o corpo do Senhor, que é o centro da ceia do Senhor, é o único novo templo, que une os cristãos de todos os lugares e tempos em uma unidade muito mais real do que poderia obter o templo de pedra. Com muito mais eficácia e realidade, pode-se pois dizer da nova Páscoa o que já se disse da antiga: que não somente foi, mas é e permanece fonte e centro do Povo de Deus”²¹⁴.

Também temos que considerar que a Igreja não se constrói somente pela Eucaristia, mas também pela Palavra de Deus. A este propósito diz J. E. Borges de Pinho que:

“a Eucaristia constrói a Igreja pela proclamação da Palavra e enraíza a fé pela força de vida que constitui a refeição comunitária à volta do Corpo do Senhor. Na celebração eucarística, o cristão tem acesso – como se lê na Constituição sobre a Sagrada Liturgia (SC 51) – às duas mesas do Senhor: a mesa da Palavra de Deus e a mesa do Pão do Senhor”. Em cada celebração eucarística a comunidade é convocada para ouvir a Palavra de Deus, que possibilita e renova a adesão crente, e para celebrar as suas acções salvadoras. A Palavra de Deus é a primeira realidade da economia da salvação, através dela Deus fala e age, revela-se e faz-se presente. Ela funda a comunidade de ouvintes, dos que a escutam no seu coração, e impulsiona ao agir crente. É a Palavra que cria a Igreja”²¹⁵.

É oportuno aqui considerar a eficiência da Eucaristia na perspectiva trinitária. A Eucaristia forma a Igreja como povo de Deus, corpo de Cristo e templo do Espírito Santo; nela a Igreja fica congregada na unidade do Espírito Santo. Na celebração da santa Eucaristia o mistério da comunhão trinitária introduz-se na nossa história, reunindo e modelando os crentes segundo a sua unidade. A epifania da Igreja brota directamente do mistério eucarístico que por isso converte-se em evento trinitário. A Eucaristia é o sacramento da morte redentora do Filho, oferecido ao Pai através do Espírito Santo. Cada vez que a Eucaristia é celebrada recebemos permanentemente o amor do Pai e a efusão perene do Espírito, o qual é o Espírito de filiação e de

²¹⁴ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, pp. 91-92. Já como Papa, na sua exortação apostólica pós-sinodal *Sacramentum caritatis*, afirmou que: “A Eucaristia é Cristo que se dá a nós, edificando-nos continuamente como seu Corpo. Portanto, na sugestiva circularidade, entre a Eucaristia que edifica a Igreja e a própria que faz a Eucaristia, a causalidade primária está expressa na primeira fórmula: a Igreja pode celebrar e adorar o mistério de Cristo presente na Eucaristia, precisamente porque o próprio Cristo se deu primeiro a ela, no sacrifício da Cruz. A possibilidade que a Igreja tem de «fazer» a Eucaristia está radicada totalmente na doação que Jesus lhe fez de si mesmo (...) O Influxo causal da Eucaristia, que está na origem da Igreja, revela em última análise e precedência não só cronológica mas também ontológica do amor de Jesus relativamente ao nosso: será, por toda a eternidade, Aquele que nos ama primeiro. BENTO XVI, *Sacramentum caritatis* (22 de Fevereiro de 2007) 14: AAS 99 (2007) 115.

²¹⁵ J. E. BORGES de PINHO, «A Eucaristia faz a Igreja, a Igreja faz a Eucaristia», p.42.

incorporação a Cristo. O Espírito Santo, enviado pelo Pai para transformar com a sua virtude em corpo e sangue de Cristo os dons consagrados, põe em comunhão com o corpo de Cristo todos os que participam deste pão e vinho. Na Eucaristia os fiéis participam na vida trinitária e formam um único corpo eclesial²¹⁶.

3.2.3. A comunhão com O ressuscitado fundamento da comunhão

A Eucaristia é o corpo e o sangue de Cristo entregue por nós como comunhão; nela comemos e bebemos a carne e o sangue de Cristo, alimentamo-nos dele²¹⁷. A grande riqueza de aspectos desta comunhão está, precisamente, na própria riqueza que é Cristo. Em primeiro lugar, a comunhão une-nos a Cristo no seu mistério pascal e, portanto, à plenitude dos seus mistérios; Mas Ele próprio põe-nos em comunhão com o Pai que derrama sobre nós o Espírito Santo, de maneira que a Eucaristia é comunhão com a Trindade como já vimos em cima. O aspecto sacramental do alimento e da bebida sugere, ao mesmo tempo, a vida que ele dá e a transformação interior nele, ou seja a transformação em Cristo. A Eucaristia renova e aumenta aquela comunhão com Cristo iniciada no baptismo a fim de que Cristo viva em nós e nós vivamos nele²¹⁸.

S. Paulo fala da Eucaristia como um verdadeiro banquete sacrificial, de que todos participamos, formando um só Corpo, a Igreja. O Apóstolo utiliza um argumento eclesial para dizer que os cristãos não devem comer a carne sacrificada aos ídolos. Paulo diz que esta participação nos sacrifícios aos ídolos contradiz a participação da comunidade cristã, visto que, ao comermos todos do mesmo pão que é Cristo formamos um só corpo n'Ele (cf. 1Cor 10,17). Neste sentido, W. Kasper afirma que:

“O que Paulo quer dizer é que a participação (*participatio*) no único cálice e no único pão faz de nós partícipes da morte e da ressurreição de Cristo e une-nos para

²¹⁶ Cf. M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión. Manual de eclesiología*, Secretariado, Trinitario, Salamanca 2004, p. 94-95. J. Castellano Cervera afirma a propósito que “a Eucaristia é banquete de comunhão e é precisamente na comunhão eucarística que se dá a comunhão no sacrifício de Cristo e com a sua pessoa. Deste modo, Ela põe-nos na relação com o Pai e com o Espírito; é através da comunhão eucarística que se realiza o fim próprio da Eucaristia: fazer a Igreja realizar a comunhão com a Trindade e a humanidade e cumprir o mistério daquela unidade que é a Igreja, o Corpo de Cristo”. J. CASTELLANO CERVERA, *Tratado sobre el misterio de la eucaristía*, p.215.

²¹⁷ Na Eucaristia há um «*hoje*», que é a actualização do acontecimento salvador que é a morte de Cristo. Paulo afirma que os cristãos entram em comunhão com Cristo, com o seu corpo e o seu sangue. Comer e beber o pão e o vinho eucarístico é participar do Messias glorioso e ressuscitado. Por isso, Paulo fala da incompatibilidade da Eucaristia com outros banquetes pagãos (cf. 1Cor 10,21), porque participamos do único Senhor ressuscitado. Cristo agora é a comida, oferece-nos a sua própria realidade escatológica e a aliança definitiva com Deus. Cf. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía»..., p.236.

²¹⁸ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Tratado sobre el misterio de la eucaristía*, p.225.

formarmos o único Corpo do Senhor, que é a Igreja. A Eucaristia não funda esta comunidade a partir do zero, mas pressupõe antes a comunhão estabelecida no baptismo. No entanto, actualiza-a, renova-a e torna-a mais profunda. Neste sentido, a participação no único corpo eucarístico de Cristo opera a participação no único corpo eclesial de Cristo, assim como a comunhão eclesial dos cristãos entre si”²¹⁹.

O alimento que a Igreja recebe na comunhão eucarística é o Cristo pascal, Aquele que entrega o seu corpo ressuscitado, ou seja, seu corpo impregnado do Espírito e vivificado pelo mesmo Espírito²²⁰. João Paulo II dizia que “no Cenáculo, os Apóstolos, tendo aceite o convite de Jesus: «Tomai, comei [...]. Bebei dele todos» (Mt 26,26.27), entraram pela primeira vez em comunhão sacramental com Ele. Desde então e até ao fim dos séculos, a Igreja edifica-se através da comunhão sacramental com o Filho de Deus imolado por nós”²²¹.

Quando recebemos a Eucaristia, Cristo dá-nos a vida. A reciprocidade do Dom e a interiorização mútua que se dá entre Cristo e a Igreja estabelecem novas relações entre os que comungam do mesmo alimento. A comunhão com Cristo gera a comunhão de todos entre si. Assim entende Paulo: «*O cálice de bênção, que abençoamos, não é comunhão com Sangue de Cristo? O pão que partimos, não é comunhão com Corpo de Cristo?*» (1Cor 10,16). Paulo fala de uma participação no corpo e no sangue de Cristo, mas também de uma comunhão de todos entre si na participação comum de Cristo, de modo que o apóstolo pode concluir que: «*somos um só Corpo*» (1Cor 10,17)²²². Paulo desenvolve esta ideia até às últimas consequências. Participar no mesmo corpo eucarístico supõe que sejamos, concomitantemente do corpo eclesial²²³.

A Eucaristia é sinal da presença de Cristo ressuscitado no meio de nós. E é a sua presença que nos fortalece na unidade. “A Eucaristia constrói a Igreja pela presença pessoal, continuada e viva do seu Senhor. Na Eucaristia o Senhor ressuscitado dá-nos um sinal visível da sua presença invisível, um sinal da sua proximidade constante ao longo do peregrinar da Igreja na história”²²⁴.

Diz J.-M. R. Tillard que:

“Todo aquele que, no final da iniciação cristã, «coma o corpo» sacramental de Cristo Jesus, lugar da reconciliação da humanidade, não poderá viver uma existência solitária. Todo aquele

²¹⁹ W. KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia...*, p. 117.

²²⁰ Cf. J. RIGAL, *Descubrir la Iglesia. Iniciación a la Eclesiología*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, p. 86.

²²¹ JOÃO PAULO II, *Ecclesia de Eucharistia* (17 de Abril 2003) 21: AAS 95 (2003) 447.

²²² Cf. F.-X. DURRWELL, *La Eucaristia, Sacramento Pascal*, p.137-138.

²²³ Cf. W. KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia...*, p.92.

²²⁴ J. E. BORGES de PINHO, «A Eucaristia faz a Igreja, a Igreja faz a Eucaristia», p.44.

que bebe o cálice do Senhor não poderá viver já somente para si. Membro do corpo, Sarmento da vida, pedra viva da morada sacerdotal, não existirá senão para Deus, em comunhão fraterna”²²⁵.

3.3. O papel do Espírito Santo na comunhão eclesial

Como já vimos a Igreja constrói-se alimentando-se da presença de Cristo, na sua especial forma de presença: a Eucaristia. Também podemos dizer que o Espírito Santo é o artífice desse crescimento. Nas palavras de João Paulo II: “O Espírito Santo é o princípio vital da Igreja, íntimo mas transcendente. É o Dador da vida e da unidade da Igreja, na linha da causalidade eficiente, ou seja, como autor e promotor da vida divina do *Corpus Christi*”²²⁶.

Se é verdade que o fruto da Eucaristia consiste na sua capacidade de criar unidade, porém, é através da epiclese que a acção do Espírito torna fecunda a celebração eucarística. Não é o simples comer material das espécies eucarísticas que dá fruto na vida dos fiéis como se fosse um rito mágico, mas é a abertura do coração à acção do Espírito que opera a transformação da assembleia. Os aspectos cristológico e pneumático da Eucaristia são inseparáveis. Por afirmarmos que a Igreja é o sacramento do corpo de Cristo, não deixa de ser verdade que é também o sacramento do Espírito de Cristo. Não há dúvida de que a origem da Igreja esta na ceia do Senhor, como também no envio do Espírito Santo depois da páscoa²²⁷:

“Cristo, (...) ressuscitado de entre os mortos (cf. Rm 6,9), enviou sobre os Apóstolos o Seu Espírito vivificante e, por meio d’Ele, constituiu o Seu corpo, que é a Igreja, como sacramento universal de salvação” (LG 48).

É impensável ver a Igreja sem a sua relação com o Espírito Santo. Porque ela não faz parte dum projecto humano, mas sim, da vontade livre de Deus. É uma *congregatio* de fiéis, mas antes há uma *convocatio* da parte de Deus que chama cada homem à salvação

²²⁵ J.-M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiologia de comunión*, Sígueme, Salamanca 1994, p. 39.

²²⁶ JOÃO PAULO II, Audiência geral, (28 de Novembro de 1990), nº4, in *L’Osservatore Romano*, (ed. Portuguesa 2 de Dezembro de 1990), p.16.

²²⁷ Cf. A. M. PAPPALARDO, *L’Eucaristia sorgente della Chiesa?*, pp. 51-52.

e a ser *ecclesia*²²⁸. Esta mesma percepção é captada por Paulo: «de facto, num só Espírito, fomos todos batizados para formar um só corpo» (1Cor 12,13a)²²⁹.

Todos os batizados são chamados à plena inserção na unidade através do sacramento da Eucaristia que significa e realiza a unidade da Igreja. Nela o Espírito Santo reúne os crentes num só corpo²³⁰. “A unidade da igreja está referida, por um lado, ao Espírito Santo e por outro à Eucaristia”²³¹. Assim, pois, é ao Espírito que a Igreja invoca para que se realize a Eucaristia:

«... *Fazei que, alimentando-nos do Corpo e Sangue do Vosso Filho, cheios do seu Espírito Santo, sejamos em Cristo um só corpo e um só espírito*» (Oração eucarística II).

Este é o fim de todo o mistério eucarístico: a unidade com Cristo, pessoal e eclesial, através do Espírito Santo. E esta unidade da assembleia como corpo eclesial de Cristo é um processo dinâmico, vital, crístico e pneumático²³². Cirilo de Alexandria dizia que:

“Do mesmo modo que a virtude da carne sagrada faz um só corpo de todos aqueles que comungam, assim também, a meu juízo, o Espírito de Deus uno e indivisível que habita em nós conduz-nos a todos à unidade espiritual. Por isso S. Paulo exortava-nos da seguinte forma: (...) Assim pois, todos nós somos um só ser no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Um só ser, digo, numa identidade de estado (...), um só ser num progresso conforme a piedade, pela nossa comunhão na carne sagrada de Cristo, pela nossa comunhão no único Espírito Santo”²³³.

²²⁸ Cf. M. SÁNCHEZ MONGE, «El Espíritu Santo en la Iglesia, misterio de comunión e misión»: *Studium Legionense* 41 (2000) p. 158.

²²⁹ F. X. Durrwell diz que “este corpo é mais que uma união de vários numa mesma comunidade de fé e de vida. O corpo a que os fiéis se incorporam, de que se revestem (Gal 3,27), em que se convertem, este corpo pré-existe à comunidade (cf. 1 Cor 12,27): é o corpo de Cristo que Deus ressuscita no Espírito. É nele que se convertem em «um só em Jesus Cristo» (Gal 2,28). A Igreja possui um sacramento em que se manifesta o seu mistério e o realismo da comunhão no corpo de Cristo: «*Porque nós, sendo muitos, somos um só pão e um só corpo, porque todos participamos do mesmo pão*» (1Cor 10,17); F. X. DURRWELL, *El Espíritu Santo en la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1986, p. 85. M. Sánchez Monge afirma que “este «corpo de Cristo» edificado e animado pelo Espírito Santo consta de múltiplos membros (cf. 1Cor 12,12-27), a quem o mesmo Espírito Santo unifica na Igreja enriquecendo-a com diferentes dons. A Igreja não é uma simples multidão de discípulos que simplesmente partilham as mesmas convicções, mas é uma comunhão de comunhões na possessão real de uma única e mesma vida que recebe de um só e único princípio vivificador, o Espírito”. Só tendo em conta a força do Espírito se pode falar da Igreja como «corpo de Cristo» porque é o Espírito Santo que a cria como «comunhão» dando a Cristo-uno os *muitos* membros do único corpo”: M. SÁNCHEZ MONGE, «El Espíritu Santo en la Iglesia, misterio de comunión e misión»..., p.173.

²³⁰ Cf. B. TESTA, *Los Sacramentos de la Iglesia...*, p. 162.

²³¹ P. M. PAGANO FERNÁNDEZ, *Espírito Santo Epiclesis Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, p.179.

²³² Cf. P. M. PAGANO FERNÁNDEZ, *Espírito Santo Epiclesis Iglesia...*, p.183.

²³³ CIRILO DE ALEXANDRIA, *In Iohannis Evangelium* 11, 11: PG 74, 559-562.

Se a Palavra de Deus é parte constitutiva da celebração eucarística, o Espírito Santo é o seu princípio animador. O Espírito Santo faz da Eucaristia a experiência fundamental da Igreja, porque reúne os batizados num só Corpo²³⁴.

Como afirma M. Sánchez Monge:

“a comunhão eclesial não é uma pura realidade sociológica ou psicológica, mas teológica. E vem qualificada no sentido cristão pela presença de Jesus, do seu corpo e do seu sangue, do seu sofrimento, do seu Espírito, do seu evangelho, do seu exemplo e do seu mandamento. É ao mesmo tempo fruto e sinal da acção do Espírito, a manifestação visível da sua presença eficaz na comunidade dos crentes. É o Espírito Santo que expressa a unidade entre o Pai e o Filho, é Ele também quem cria a unidade dos crentes. É Ele que faz de cada membro da Igreja um ser-em-relação, cuja identidade se expressa na lógica da comunhão e da solidariedade”²³⁵.

A missão do Espírito Santo consiste em continuar a obra de Jesus Cristo e, desta forma, fazer com que o mundo e a história se inserem «em Cristo». Na Eucaristia a acção do Espírito Santo aponta à *κοινωνία* em e com Jesus Cristo. Esta *κοινωνία* não é só pessoal, ou seja, como íntima comunhão com Cristo, mas também eclesial, isto é, como comunhão em Ele²³⁶.

Jesus inaugurou a comunhão com Deus e com os homens, por meio do Seu Espírito: «A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós» (2Cor 13,13). Poderia afirmar-se que graça, amor e comunhão, referidas respectivamente a Cristo, ao Pai e ao Espírito, são diferentes aspectos da única «economia» da salvação que faz nascer a Igreja, querida pelo amor do Pai, reunida pela graça do Filho e manifestada na história como comunhão, produzida e alimentada pelo Espírito vivificante. O Espírito de Jesus, princípio dinâmico da comunhão, reconciliou-nos e permite-nos viver como filhos e irmãos: «*Damos conta de que permanecemos nele, e Ele em nós, por nos ter feito participar do seu Espírito*» (1Jo 4,13). A Igreja é comunhão e é promotora dela graças à força do Espírito Santo²³⁷.

O Espírito Santo é o princípio da animação da Igreja, corpo de Cristo, do qual Cristo é a cabeça. Se queremos viver do Espírito temos que ser do corpo eclesial. E seremos do corpo eclesial se tivermos, em primeiro lugar, o espírito de comunhão e de unidade²³⁸.

²³⁴ Cf. R. FALSINI, *Celebrare e vivere il misterio Eucaristico*, p. 53.

²³⁵ M. SÁNCHEZ MONGE, «El Espíritu Santo en la Iglesia, misterio de comunión e misión»..., p.187.

²³⁶ Cf. W. KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, p.90.

²³⁷ Cf. M. SÁNCHEZ MONGE, «El Espíritu Santo en la Iglesia, misterio de comunión e misión»...,p.185.

²³⁸ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, p. 689.

A Igreja é comunhão, porque é vivificada por um só Espírito. Assim como em Deus a única substância divina coincide com a comunhão das três Pessoas, assim também através da presença do único Espírito, a multiplicidade das pessoas é Igreja – comunhão²³⁹.

Para que sejamos membros do corpo de Cristo, para consumir e santificar o seu corpo, o Espírito Santo tem que realizar em nós o que fez em Cristo tornando-o Cabeça da Igreja. O mesmo e o único Espírito actua nas três realidades que levam consigo o nome de corpo de Cristo: Jesus, nascido de Maria que morreu e ressuscitou; o pão e o vinho transformados em corpo e sangue de Cristo; e o corpo eclesial de que somos membros. Só existe uma economia da graça, na qual o mesmo Espírito santifica o corpo de Cristo nos seus três estados, às vezes diferenciados e dinamicamente unidos, para a glória de Deus Pai²⁴⁰: «por Cristo, com Cristo e em Cristo, na unidade do Espírito Santo» (*Doxologia*).

3.4. A Igreja, corpo de Cristo

Pela experiência eucarística tomamos consciência de que somos membros do Corpo de Cristo: «*O pão que partimos, não é comunhão com o Corpo de Cristo? Porque nós, sendo muitos, somos um só pão e um só corpo, porque todos participamos do mesmo pão*» (1Cor 10, 16b-17). A nossa união com Cristo deve ser entendida de maneira muito realista; somos verdadeiramente seus membros e o cristão que se entrega à fornicção diz Paulo “toma um membro de Cristo para uni-lo a uma prostituta” (cf. 1Cor 6,15). Paulo pôde utilizar o corpo como uma parábola (1Cor 12,14-26). Mas para ele, tudo isto é mais que uma imagem. Com efeito, é o corpo de Cristo, ou seja, o próprio Cristo em quem os seus membros foram incorporados pelo baptismo (1Cor 12, 27). A comunidade é em Cristo um só homem (Gal 3,28), Corpo de Cristo, e posteriormente um conjunto de membros. O corpo de Cristo, que é a Igreja, não chega a formar-se pela união dos membros entre si, mas são primeiramente incorporados ao corpo pelo baptismo e pela comunhão eucarística (1Cor 10,17)²⁴¹.

A celebração eucarística está intimamente ligada ao dom que Cristo faz de si. É do seu sacrifício que a Igreja nasce. Os filhos dispersos são reunidos num só Corpo, do

²³⁹ Cf. M. SÁNCHEZ MONGE, «El Espíritu Santo en la Iglesia, misterio de comunión e misión»..., p. 174.

²⁴⁰ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo...*, p.695.

²⁴¹ Cf. E. SCHWEIZER, «σωμα», *DENT vol. II*, cols. 1648-1651.

qual Cristo é a cabeça, e todos os que celebram a memória do sacrifício de Cristo participam da sua vida e tornam membros do seu Corpo. É isto que afirma S. Paulo em (1Cor 10,17)²⁴². Os Corintos não podem comungar do sacrifício dos demónios porque são o Corpo de Cristo. Mas são-no pelo facto de que o pão que partimos faz-nos entrar na comunhão com o corpo de Cristo. O corpo eclesial é, precisamente, aquele em que o Espírito reúne na unidade a diversidade dos membros incorporando-os a Cristo²⁴³.

Os cristãos participam da vida de Cristo. Por este motivo, comungando de uma única vida, formam um só corpo que é o Corpo de Cristo. São Corpo de Cristo por participação. O «corpo de Cristo», atributo dado à Igreja, não é apenas um dado sociológico ou uma imagem literária, mas um facto dotado de uma preciosa consistência ontológica: na Igreja actua-se o mistério do corpo de Cristo. Na liturgia eucarística realiza-se a unidade porque todos participamos do único pão que, por sua vez, é comunhão do corpo de Cristo. O pão partido é único, e aqueles que comem formam um só corpo. A Eucaristia, portanto, é o sacramento da unidade: unidade da Igreja enquanto Corpo de Cristo²⁴⁴. Portanto, foi a partir da Eucaristia que Paulo compreendeu a Igreja como corpo de Cristo. A assembleia reunida faz de si mesma Eucaristia e converte-se em corpo de Cristo quando celebra a Eucaristia²⁴⁵.

Inicialmente a expressão «corpo de Cristo» em (Rm 7,4), refere-se à pessoa histórica de Jesus. Já nas passagens sobre a instituição da Eucaristia o «corpo de Cristo» indicado com a expressão pão (1Cor 11,24) identifica-se com o próprio Cristo e com a sua existência entregue a Deus por todos. Para Paulo, configurar todos num só Corpo é possível graças ao baptismo e especialmente graças à participação no corpo eucarístico de Cristo que possibilita que os cristãos sejam «corpo de Cristo» (1Cor 12,27) e «corpo em Cristo» (Rm 12,5). Esta dimensão eclesiológica aparece como expressão máxima da unidade da comunidade cristã enquanto unidade social²⁴⁶.

²⁴² Cf. L. BRANDOLINI, *Unus Panis, Unus Corpus...*, p.238.

²⁴³ Cf. J.-M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo...*, p. 37. Diz o Vaticano II que: "... Pela comunicação do Seu Espírito, constitui os Seus irmãos, convocados de entre todas as gentes, como que em Seu corpo místico (...) Participando nós realmente do corpo do Senhor, na fracção do pão eucarístico, somos levados à comunhão com Ele e entre nós mesmos. «Uma vez que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo» (1Cor 10,17). Assim nos tornamos, todos, membros desse corpo (cf. 1Cor 12,27): «individualmente somos membros que pertencem uns aos outros» (Rm 12,5) (...) Para que possamos renovar-nos constantemente n'Ele (cf. Ef 4,23), repartiu connosco o Seu Espírito, o qual, sendo um só e o mesmo na cabeça e nos membros, vivifica, unifica e dirige de tal modo o corpo inteiro": (LG7).

²⁴⁴ Cf. E. MAZZA, *La celebrazione Eucaristica...*, p.107.

²⁴⁵ Cf. F. – X. DURRWELL, *La Eucaristia, sacramento pascual...*, p. 135.

²⁴⁶ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiológia. Sacramentalidad de la comunidad Cristiana*, Sígueme, Salamanca 2006, p. 155.

Angel Anton chega às seguintes conclusões acerca da doutrina sobre o corpo de Cristo nas grandes cartas de S. Paulo. Diz ele:

“*Corpo de Cristo* vem primeiramente entendido como imagem. Os cristãos, que formam um corpo em Cristo, ou seja, a Igreja, são descritos como um organismo vivo onde uma pluralidade de membros constitui uma unidade de vida e acção. Na relação mútua dos seus membros rege a mesma união que se dá entre os membros de um corpo vivo. Com isto acentua a unidade da Igreja, não obstante a multiplicidade que também a caracteriza nela. Esta configuração social da comunidade de crentes vinculados entre si de modo mais íntimo recebe e funda a sua unidade em que todos são um em Cristo; noutras palavras, são *corpo de Cristo* ou um *corpo em Cristo*”²⁴⁷.

Nas cartas deuteropaulinas (Colossenses e Efésios) aplica-se o conceito de «corpo de Cristo» à Igreja a ao cosmos quando se afirma que Cristo é «a cabeça do corpo, a Igreja» (Cl 1,18; cf. Ef 1,22s), e a «cabeça de todo o principado e potestade» (Cl 2,10). A relação entre corpo e cabeça constitui a imagem da Igreja (Ef 4, 15)²⁴⁸.

B. Forte considera que as cartas aos Efésios e aos Colossenses vão no sentido de uma estreita identidade entre Cristo e o seu Corpo eclesial. Segundo o pensamento bíblico, o corpo de um homem é o homem no seu corpo. E como o homem está no seu corpo pondo-se, em certo sentido, como superior a ele mesmo e por cima dele, assim Cristo é a Cabeça da Igreja, que está e continuará a estar subordinada a Ele (Ef 1,22). Portanto, é a partir de Cristo Cabeça que a Igreja enquanto Corpo de Cristo cresce; e esse crescimento é levado a cabo mediante a edificação produzida pelo amor fraterno: «antes, testemunhado a verdade no amor, cresceremos em tudo para aquele que é a Cabeça, Cristo. É a partir dele que o Corpo inteiro, bem ajustado e unido, por meio de toda a espécie de articulações que o sustentam, segundo uma força à medida de cada uma

²⁴⁷ ANGEL ANTON, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, BAC, Madrid 1977, p. 560. “O ponto de partida desta consideração real da Igreja como corpo de Cristo é o sacramento da Eucaristia; o comer de um só pão, como participação do corpo de Cristo, conduz à edificação do Corpo místico de Cristo. Com a expressão *corpo de Cristo*, nas grandes cartas de Paulo designa-se a comunidade particular, a *Ekklesia* local, que se realiza concretamente na celebração da ceia do Senhor”: ANGEL ANTON, *La Iglesia de Cristo...*, p. 560.

²⁴⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología...*, p.155. Angel Anton considera que “o corpo de Cristo, fundamentalmente, continua a ser o corpo de Jesus morto por nós na cruz no seu ser individual de Deus-homem, o corpo ressuscitado no mistério da Páscoa e exaltado na glória do Pai (Cl 1,22; Ef 2,13-22). A Igreja, enquanto corpo de Cristo, está intimamente vinculada com este *corpo* de Cristo sacrificado na cruz, visto que o cristão entra numa união real (no sentido sacramental físico) com este corpo, entendido também num sentido real e físico. Esta vinculação realiza-se no *baptismo*, no qual o cristão morre com Cristo, ressuscita e veste-se de homem novo (Ef 4,4-6; Cl 2,11-13; 3,10) e na *Eucaristia*, onde todos os que comem do mesmo pão formam um corpo. *Corpo de Cristo* expressa assim a mais íntima união real e corporal da comunidade e de cada crente com Cristo. O corpo de Cristo na cruz e a Igreja enquanto Corpo de Cristo são considerados na sua unidade mais estreita”: ANGEL ANTON, *La Iglesia de Cristo...*, p. 561.

das partes, realiza o seu crescimento como Corpo, para se construir a si próprio no amor» (Ef 4,15-16)²⁴⁹.

Esta doutrina de Paulo está bem presente nos Padres da Igreja. Cirilo de Alexandria no seu comentário ao evangelho de S. João ajuda-nos a compreender esta ideia de que os cristãos são um só corpo:

“Gozamos de uma união corporal com Cristo nós que participamos da sua carne sagrada. Testemunha disso é S. Paulo quando diz a propósito do mistério da piedade: Deus não tinha dado a conhecer este mistério aos homens das gerações passadas tal como o revelou agora pelo Espírito aos seus santos apóstolos e a seus profetas (...) Se entre todos nós formamos um mesmo corpo em Cristo, e não já somente entre nós, mas com ele, visto que evidentemente ele está em nós por sua própria carne, como é que a nossa unidade entre nós e em Cristo não é ainda visível? Porque Cristo é o vínculo da unidade, sendo em si mesmo Deus e homem”²⁵⁰.

²⁴⁹ Cf. B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, p.156.

²⁵⁰ CIRILO DE ALEXANDRIA, *In Iohannis Evangelium* 11, 11: PG 74, 559-562. Santo Agostinho no seu *Sermão 341* apresenta com profundidade a concepção da Igreja, corpo de Cristo. Diz ele: “A cabeça e o corpo formam um único Cristo; não no sentido de que não esteja íntegro sem o seu corpo, mas enquanto se dignou ser um todo íntegro connosco ele que sem nós já existia de forma íntegra não só enquanto Palavra, como Filho unigénito do Pai, mas inclusive na condição humana que tomou, com a qual é, ao mesmo tempo, Deus e homem (...) Todos em conjunto somos os membros e o corpo de Cristo; não só nós que estamos neste recinto, mas também os que se encontram na terra inteira; nem só os que vivem agora, mas também, que hei-de dizer?, desde o justo Abel até o fim do mundo, enquanto houver homens que geram e são gerados, qualquer justo que passe por esta vida, todo o que vive agora, ou seja, não neste lugar, mas nesta vida, todo o que venha depois; todos eles formam o único corpo de Cristo e cada um em particular são membros de Cristo (...). E como se diz também dele que sempre «é a cabeça de todo o principado e potestade» (Cl 2,10), esta Igreja, peregrina agora, associa-se àquela outra Igreja celeste, donde temos os anjos como cidadãos (...). Portanto, Cristo aparece nas Escrituras às vezes como cabeça e corpo, explicando ao próprio apóstolo com toda clareza o que se disse no Génesis do varão e da mulher: serão dois em uma só carne (...). Como se fala do esposo e esposa, assim também da cabeça e corpo, visto que o varão é a cabeça da mulher. Quer quando eu falo de cabeça e do corpo, quer quando eu falo do esposo e da esposa, entendo uma só coisa. Por isso o próprio apóstolo, quando ainda era Saulo, escutou: «Saulo, Saulo, porque me persegues»? (Act 9,4), visto que o corpo está unido à cabeça. E quando ele, já pregador de Cristo, sofria da parte dos outros o mesmo que ele fez sofrer quando era perseguidor, disse: «*para completar em minha carne o que falta à paixão de Cristo*» (Cl 1,24), mostrando que quando ele padecia pertencia à paixão de Cristo. Isto não se pode aplicar a ele enquanto cabeça, visto que, presente já no céu, nada padece; mas enquanto corpo, ou seja, a Igreja, corpo que com a sua cabeça forma o único Cristo”. AGOSTINHO, *Sermo 341, 11-13*, *Obras Completas de San Agustin XXVI*,

O conceito de Corpo de Cristo, que Paulo desenvolve na sua tríplice dimensão – o corpo histórico de Cristo, o corpo eucarístico e o corpo eclesial – pretende expressar principalmente a unidade e a vinculação íntima entre Cristo e a Igreja. Os crentes, enquanto membros de Cristo, formam o Cristo como Corpo. Enquanto são um só corpo em Cristo são membros entre si. Esta dupla relação vem ulteriormente declarada como vinculação entre cabeça e corpo: Cristo é a Cabeça da qual o corpo vive e cresce. Cristo é o Senhor e cabeça da Igreja, mas também o manancial da sua vida. É dele que parte todo o dinamismo da Igreja e só por meio do seu Espírito vivificador é que se edifica o corpo da Igreja seu ser. Não são os membros que constituem o corpo, porque a incorporação à comunhão com Cristo é anterior ao nascimento da comunidade fraterna, porque é Cristo que nos chama à vida com ele²⁵¹.

A Igreja não é mero corpo místico de Cristo, mas corpo real. Para Paulo a expressão «corpo de Cristo» expressa uma realidade decisiva da essência da Igreja. Corpo de Cristo não expressa uma realidade profunda, mística e oculta da existência cristã, mas uma realidade visível que se manifesta na celebração eucarística²⁵².

A expressão Paulina *Igreja, Corpo de Cristo* - afirma a congregação da doutrina da Doutrina da Fé na carta sobre a «*Communio notio*» - “significa que a Eucaristia, na qual o Senhor nos dá o seu Corpo e nos transforma num só Corpo, é o lugar onde permanentemente a Igreja se exprime na sua forma mais essencial: presente em toda a parte e, no entanto, sendo só *uma*, como *um* é Cristo”²⁵³.

B. Forte afirma que “a imagem que melhor transmite a novidade da eclesiologia do Novo Testamento, resumindo em si mesma os traços tanto da comunidade escatológica como da comunidade totalmente carismática e ministerial, unificada na missão de Israel dos últimos tempos, é a imagem da Igreja «Corpo de Cristo»”²⁵⁴.

Sermones (6º) 339-396, (Traducción y notas de Pio de Luis), BAC Madrid 1985, pp. 55-57. Cf. También: *Sermo 272*, Obras Completas de San Agustín XXIV, Sermones (4º) 184-272B, (Traducción y notas de Pio de Luis) BAC Madrid 1983, pp. 766-769.

²⁵¹ Cf. ANGEL ANTON, *La Iglesia de Cristo...*, p. 566.

²⁵² Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios...*, pp. 96-97.

²⁵³ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, *Carta sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão, Communio notio* (28 Maio de 1992) 5: AAS 85 (1993) 840-841.

²⁵⁴ B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. ...*, p. 153.

3.5. A Eucaristia e a comunhão das Igrejas locais

Paulo, em 1Cor 10,16b-17 explicita a dependência causal e a implicação recíproca entre o corpo eucarístico de Cristo e o seu corpo eclesial. A comunhão eucarística é a fonte da comunhão eclesial. A Igreja local devido ao seu enraizamento na Eucaristia não pode ser considerada como parte da Igreja. Na Igreja particular está presente o corpo único e indivisível de Cristo quando se celebra a Eucaristia. Já S. Paulo dizia aos coríntios no momento em que repreendia as divisões no seio da comunidade: «*Estará Cristo dividido?*» (1Cor 1,13)²⁵⁵. Portanto, S. Paulo indicou que esta pertença ao corpo de Cristo está vinculada ao pão e ao cálice da ceia do Senhor. Fora desta comunhão a Igreja não seria mais do que uma associação de pessoas²⁵⁶.

A celebração eucarística vitalizada pelo Espírito Santo constrói a Igreja num determinado lugar. Ela é fonte e centro de toda a vida cristã. Na comunhão, levada a cabo na mesa eucarística, está verdadeiramente presente o mistério da única Igreja de Cristo²⁵⁷.

Quando a Eucaristia é apresentada como o sacramento da unidade da Igreja, esta unidade não é pensada como unidade imediata da Igreja universal, mas como unidade das Igrejas locais em comunhão entre elas. Cada uma delas é porção da Igreja universal e não parte²⁵⁸ (cf. LG 23 e 28; CD11).

A partir da Eucaristia, deve-se considerar o conjunto das Igrejas como comunhão das Igrejas locais, no espaço e no tempo. a) Através do tempo: a identidade da Igreja local que celebra a Eucaristia hoje tem como critério o mistério da salvação transmitido, no Espírito, pelos que foram suas testemunhas, ou seja, os apóstolos. b) Através do espaço: o reconhecimento mútuo, hoje, entre Igreja local e as outras Igrejas tem também

²⁵⁵ Cf. H. LEGRAND, «La Iglesia Local», In *Iniciación a la práctica de la Teología III*, (eds.) Bernard Lauret y François Refoulé, Cristiandad, Madrid 1985, pp. 156-157.

²⁵⁶ Cf. J.-M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca ²1999, p. 43. Na LG encontramos esta ideia bem desenvolvida: “Esta Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis; elas mesmas, unidas aos seus pastores, recebem no Novo Testamento o nome de igrejas (...) Nelas se reúnem os fiéis por meio da pregação do Evangelho de Cristo e se celebra o mistério da Ceia do Senhor, «para que, pela carne e o sangue do corpo do senhor, se mantenham unidos todos os irmãos». Cada comunidade reunida à volta do altar, sob o ministério sagrado do bispo, é símbolo daquela caridade «e daquela unidade do corpo místico, sem a qual não pode haver salvação». Cristo está presente nestas comunidades, por mais reduzidas, pobres e dispersas que sejam, e congrega, pelo Seu poder, a Igreja una, santa, católica e apostólica. Na verdade, «a participação no corpo e no sangue de Cristo não opera outra coisa senão a nossa transformação naquilo que recebemos»” (LG 26).

²⁵⁷ Cf. M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión...*, p. 107.

²⁵⁸ Cf. H. LEGRAND, «L'inséparabilité de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale. Un axiome chrétien commun et ses différences d'interprétation»..., p. 45.

uma função de critério. Este reconhecimento tem lugar quando as Igrejas reconhecem que, através das suas particularidades, vivem da mesma comunhão na integridade do mistério, na sua proclamação e sua celebração. Assim, o conjunto das Igrejas, enquanto corpo de Cristo, é uma *comunhão* das Igrejas Locais. Esta expressão parece preferível ao de *corpus ecclesiarum*, utilizada, se bem que uma só vez, pelo concílio (LG 23). Com efeito, esta última expressão conota a ideia de uma corporação das Igrejas locais, que certamente não aparece na reflexão paulina sobre o corpo de Cristo. Paulo jamais estende a imagem do corpo e dos seus membros às relações entre as Igrejas. Uma Igreja local não é um membro da Igreja católica²⁵⁹.

Só podemos falar duma plena comunhão eclesial visível onde for possível reunir uma autêntica *sinaxis* eucarística. A comunhão eclesial expressa-se na sua visibilidade e constrói-se a partir da sua profundidade, ou seja, do acto por excelência da Igreja que é a *sinaxis* eucarística²⁶⁰. Quando uma comunidade proclama na sua *sinaxis* eucarística a mesma fé com as demais outras comunidades espalhadas por vários cantos do mundo, ela estará a viver a comunhão. E. B. De La Fuente considera que:

“Cada assembleia eucarística reconhece a sua identidade com as outras, porque todas, com a mesma fé, celebram o mesmo memorial, comem do mesmo corpo e participam no mesmo cálice; formam o mesmo e único Corpo de Cristo no qual estão inseridos pelo mesmo baptismo; não há mais que um só e único mistério que se celebra e em que se participa; a multiplicidade das *sinaxis* locais não divide a Igreja, mas manifesta e realiza de modo sacramental a sua unidade”²⁶¹.

²⁵⁹ Cf. H. LEGRAND, «La Iglesia Local», p. 158.

²⁶⁰ Cf. J.-M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias...*, p. 48.

²⁶¹ E. B. DE LA FUENTE, *Eclesiología...*, p.102. A Congregação da doutrina da fé na carta «*communio notio*» fundamenta a unidade das Igrejas particulares na Igreja universal a partir da Eucaristia. Afirma que: “A unidade ou comunhão entre as Igrejas particulares na Igreja universal está radicada na Eucaristia, porque o sacrifício eucarístico, embora se celebre sempre numa comunidade particular, nunca é apenas uma celebração dessa comunidade: está, de facto, a receber a presença eucarística do Senhor, recebe o dom integral da salvação e manifesta-se assim, apesar da sua constante particularidade visível, como imagem e verdadeira presença da Igreja una, santa, católica e apostólica. A redescoberta de uma *elesiologia eucarística*, com os seus indubitáveis valores, exprime-se, porém, às vezes, com acentuações unilaterais a respeito do princípio da Igreja local. Afirma-se que onde se celebra a Eucaristia, far-se-ia presente a totalidade do mistério da Igreja, de modo que deveria considerar-se não-essencial qualquer outro princípio de unidade e de universalidade. Outras concepções, sob influxos teológicos diversos, tendem a radicalizar ainda mais esta perspectiva particular da Igreja, ao defenderem que é o próprio reunir-se em nome de Jesus (cf. Mt 18, 20) que gera a Igreja: a assembleia que em nome de Jesus se torna comunidade teria em si os poderes da Igreja, incluindo o relativo à Eucaristia; a Igreja, como dizem alguns, nasceria “das bases”. Estes e outros erros semelhantes não têm em conta suficiente que é a própria Eucaristia que torna impossível toda a auto-suficiência da Igreja particular. Efectivamente, a unidade e a indivisibilidade do Corpo eucarístico do Senhor implicam a unicidade do seu Corpo místico, que é a Igreja una e indivisível. Do centro eucarístico surge a necessária abertura de cada comunidade celebrante, de cada Igreja particular: ao deixar-se atrair pelos braços abertos do Senhor consegue-se a inserção no Seu Corpo, único e indiviso. Até por isto, a existência do ministério Petrino, fundamento da

O mistério de identidade e de unidade entre as Igrejas locais é correlativo ao mistério da Eucaristia, de que a Igreja vive, que é una e idêntica através da multiplicidade das celebrações eucarísticas locais. Tanto num como noutro, a efectividade concreta é local: não existe uma figura visível da Igreja universal e, nem há uma celebração eucarística universal. A Igreja só chega a ser plenamente na celebração local da Eucaristia, e alimenta-se, realiza-se e perdura porque se realiza através da Eucaristia²⁶².

João Paulo II considera que a comunhão de todas as Igrejas locais com a Igreja de Roma é condição necessária para a unidade de todos os cristãos:

“A Igreja Católica, tanto na sua *praxis* como nos textos oficiais, sustenta que a comunhão das Igrejas particulares com a Igreja de Roma, e dos seus Bispos com o Bispo de Roma, é um requisito essencial — no desígnio de Deus — para a comunhão plena e visível. De facto, é necessário que a plena comunhão, de que a Eucaristia é a suprema manifestação sacramental, tenha a sua expressão visível num ministério em que todos os Bispos se reconheçam unidos em Cristo, e todos os fiéis encontrem a confirmação da própria fé. A primeira parte dos Actos dos Apóstolos apresenta Pedro como aquele que fala em nome do grupo apostólico e serve a unidade da comunidade — e isto no respeito da autoridade de Tiago, chefe da Igreja de Jerusalém. Esta função de Pedro deve permanecer na Igreja para que, sob o seu único Chefe que é Cristo Jesus, ela seja no mundo, visivelmente, a comunhão de todos os seus discípulos”²⁶³.

3.6. Eucaristia e ecumenismo

Os coríntios viviam um problema ecuménico. O apóstolo teve que enfrentar as divisões na comunidade de Corinto: «*Rogo-vos, pois, irmãos, pelo nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, que digais todos o mesmo, e que entre vós não haja divisões*» (1 Cor 1, 10). Paulo recebeu a notícia de que na comunidade cristã de Corinto tinham surgido discórdias e divisões; por isso, com grande firmeza, acrescenta: «*Estará Cristo dividido?*» (1 Cor 1, 13). A celebração da ceia do Senhor foi também ocasião da divisão na comunidade de Corinto: «*Quando, pois, vos reunis, não é a ceia do Senhor que comeis, pois cada um se apresenta a tomar a sua própria ceia; e enquanto um passa fome, outro fica embriagado. Porventura não tendes casas para comer?*» (1Cor 11, 20

unidade do Episcopado e da Igreja universal, está em correspondência profunda com a índole eucarística da Igreja”: CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, *Carta sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão, Communionis notio* (28 Maio de 1992) 11: AAS 85 (1993) 844-845.

²⁶² Cf. B. SESBOÛE, *Por una Teologia Ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, p. 126.

²⁶³ JOÃO PAULO II, *Ut unum sint* (25 de Maio de 1995) 97: AAS 87 (1995) 978-979.

– 22a). Paulo não os louva neste acto, porque eles não celebravam o que ele transmitiu. Certamente não tinham consciência do que é a Eucaristia; participavam na ceia como se fosse numa refeição qualquer! Por isso, Paulo lembra aos coríntios o quê a Eucaristia: «*O Senhor Jesus na noite em que era entregue, tomou pão e, tendo dado graças, partiu-o e disse: “Isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isto em memória de mim”*». Do mesmo modo, depois da ceia, tomou o cálice e disse: «*Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; fazei isto sempre que o beberdes, em memória de mim”*». Porque, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha» (1Cor 11, 23-26). Isto é o essencial. Paulo chega à conclusão de que qualquer divisão na Igreja é uma ofensa a Cristo; e, ao mesmo tempo, que é sempre n’Ele, único Chefe e Senhor, que podemos reencontrar-nos unidos, pela força da Eucaristia: «*Uma vez que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, porque todos participamos desse único pão*» (1Cor 10, 17). Os diversos problemas ocorridos na igreja de Corinto não estão ausentes nas nossas comunidades cristãs. As divisões hoje na Igreja de Jesus Cristo não serão por causa da falta de compreensão do essencial da Eucaristia, sacramento de comunhão? Cada um não estará a tomar as suas próprias refeições?

W. Kasper dizia: “o facto de que na situação actual não seja possível, por causa da verdade, que todos os cristãos se reúnem em volta de uma única mesa do Senhor e participem na única Ceia do Senhor é uma profunda ferida no corpo do Senhor e, no fundo, um escândalo. Não nos podemos resignar a isso. A Eucaristia é um «mistério de fé» e pressupõe a unidade da Igreja»²⁶⁴.

Há várias razões que impedem a celebração conjunta da Eucaristia entre as confissões cristãs. As razões mais profundas para essa resistência em admitir a plena “inter-comunhão” eucarística são do tipo doutrinal. Se os protestantes se aproximam de

²⁶⁴ W. KASPER, *Sacramento de la unidad...*, p. 123. Afirma o Concílio Vaticano II no decreto sobre o ecumenismo que: “Um dos principais propósitos do Santo Concílio Ecuménico Vaticano II é promover a restauração da unidade entre todos os cristãos. Cristo fundou uma Igreja una e única. São, no entanto, numerosas as comunhões cristãs que se apresentam aos homens como verdadeira herança de Jesus Cristo. Todos se professam discípulos do Senhor, embora tenham pareceres diferentes e sigam por caminhos distintos, como se o próprio Cristo estivesse dividido (cf. 1Cor 1,13). Esta divisão é abertamente contra a vontade de Cristo, é um escândalo para o mundo e prejudica a sagrada causa de pregar o Evangelho a todos os homens” (UR1). Continua o mesmo documento: “O amor de Deus para conosco manifestou-se nisto: o Pai enviou ao mundo o Seu filho unigénito para que, feito homem, desse a todo o género humano a vida nova, pela Redenção, e a todos congregasse na unidade (cf. 1 Jo 4,9; Cl 1,18-20; Jo 11,52). Cristo, antes de se oferecer a Si mesmo no altar da cruz como hóstia sem mancha, orou ao Pai pelos crentes, dizendo: *Para que todos sejam um só, como Tu, Pai, estás em mim e Eu em ti; para que assim eles estejam em Nós, e o mundo creia que Tu me enviaste* (Jo 17,21) e instituiu na sua Igreja o admirável sacramento da Eucaristia, onde a unidade da Igreja não apenas se significa mas também se realiza”(UR 2).

um sacramento em que não crêem e os católicos se aproximam de uma ceia que não é a mesma que eles professam, então participa-se num culto que internamente não se admite e há uma falta de sinceridade e de concórdia entre o que internamente se crê e o que externamente se professa. Porque a celebração eucarística é a assembleia comunitária de uma família que reúne para comer e expressa assim laços de fé e de caridade que os unem. E com os irmãos separados não se forma uma família plena para celebrar a Eucaristia, porque não se professa a mesma fé no que celebra. A comunhão é, certamente, causa de união. Além disso, é também sinal de unidade, de unidade de fé e de vida. Se falta esta unidade, não se pode empregar o sinal que a caracteriza, a Eucaristia. Seria um sinal falso e contraditório, ou seja, um contra-sinal. Enquanto não houver a mesma fé eucarística não se pode comungar do mesmo pão. Requer-se também a coincidência nas outras verdades de fé e na vida eclesial. Receber a própria comunhão das mãos de um ministro exige estar em comunhão dogmática e disciplinar com ele. A Eucaristia tem de expressar a união plena e perfeita, como o banquete familiar expressa o parentesco e concórdia entre os comensais. Comer da mesma mesa é sinal de união fraterna. A Eucaristia é o culminar da unidade²⁶⁵.

Há que reunir esforços para alcançarmos a plena comunhão eucarística. Para alcançarmos isto há que partir de uma certeza:

“a unidade da Igreja é um dom do Espírito Santo e que, portanto, nunca se perde; a culpa humana não pode destruí-la. Por isso é já uma realidade, não é uma meta que procuramos alcançar, nem tão pouco um bem meramente escatológico (...) A futura unidade ecuménica mais abrangente não será uma Igreja diferente, nem tão pouco uma nova Igreja; mas sim, inscrever-se-á no sulco da tradição. A esperada unidade ecuménica, será mais abrangente, se se quiser a «velha» Igreja, mas a «velha» Igreja sob uma nova figura”²⁶⁶.

O objectivo da unidade da Igreja não é um fim em si mesma, mas está ao serviço do único grande objectivo: «*que o mundo acredite*» (cf. Jo 17,21). Daí que o ecumenismo e a missão universal estão intimamente relacionados e inclusive têm o mesmo destino. O objectivo do ecumenismo é a comunhão da mesa eucarística. É também na Eucaristia que encontramos o fundamento e a missão da Igreja²⁶⁷. W. Kasper reconhece que:

“a forma futura da Igreja decide-se no ecumenismo e na missão. Será uma unidade na grande diversidade. «Unidade da Igreja» não significa Igreja uniforme. Sem dúvida,

²⁶⁵ Cf. M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, BAC, Madrid 1969, pp. 410-411.

²⁶⁶ W. KASPER, *Sacramento de la unidad...*, p. 125.

²⁶⁷ Cf. W. KASPER, *Sacramento de la unidad...*, p. 126.

significa pelo menos coexistência pacífica de posições contrapostas. Tal pluralismo eclesiológico – uma inter-comunhão sem *communio* na única verdade e nos mesmos sacramentos, sem comunhão com o único ministério apostólico – pecaria por insinceridade: seria uma unidade sem verdadeira unidade. Mas a verdadeira unidade e a *communio* plena, que se funda na *communio* com o Deus trinitário (1Jo 1,3), é um profundo mistério que só se deixa representar numa grande riqueza de formas de expressão. Só como unidade na diversidade é que a Igreja será forma quase sacramental da multiforme sabedoria divina (Ef 3,10) e ícone do único Deus tripessoal (LG 4; UR 2)²⁶⁸.

O objectivo do ecumenismo está inscrito no grande plano de salvação de Deus. Pelo caminho do ecumenismo e da missão, a Igreja deve ser, o que por sua essência já é desde sempre: em certo modo, sacramento, isto é, sinal e instrumento da unidade e da paz do mundo (cf. LG 1). A Igreja só será sacramento de salvação se ela for, em primeiro lugar, sacramento de unidade de todo o género humano, com diz S. Cipriano “sacramento inseparável de unidade”²⁶⁹.

²⁶⁸ W. KASPER, *Sacramento de la unidad...*, p. 127.

²⁶⁹ S. CIPRIANO, *Epistula ad Magnum*, 6: PL 3, 1142. Bento XVI afirma que: “não podemos deixar de nos inspirar também nos textos do Apóstolo a propósito da unidade da Igreja (...) “Há um só Corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados; há um só Senhor, uma só fé, um só baptismo” (Ef 4, 4-5). Façamos nosso o anseio de São Paulo, que dedicou a sua vida inteiramente pelo único Senhor e pela unidade do seu Corpo místico, a Igreja, dando, com o martírio, um supremo testemunho de fidelidade e de amor a Cristo. Seguindo o seu exemplo e contando com a sua intercessão, cada comunidade cresça no compromisso da unidade, graças às várias iniciativas espirituais e pastorais e às assembleias de oração comum, que normalmente se tornam mais numerosas e intensas nesta “Semana”, fazendo-nos já pregar, num certo modo, o dia da plena unidade. Rezemos para que entre as Igrejas e as Comunidades eclesiais continue o diálogo da verdade, indispensável para resolver as divergências, e o da caridade que condiciona o mesmo diálogo teológico e ajuda a viver juntos para um testemunho comum. O desejo que habita o nosso coração é que se apresse o dia da plena comunhão, quando todos os discípulos do nosso único Senhor poderão finalmente celebrar juntos a Eucaristia, o sacrifício divino para a vida e a salvação do mundo”: BENTO XVI, *Audiência geral*, (21 de Janeiro de 2009), nº3, in *L’Osservatore Romano*, (ed. Portuguesa 22 de Janeiro de 2009), p.16.

CONCLUSÃO

Perante uma das comunidades mais complexas da diáspora e com problemas complexos, Paulo não deixou de procurar uma solução. Preocupou-se em dar uma instrução religiosa e moral à comunidade de Corinto, composta sobretudo por fiéis provenientes do paganismo e em contínuo perigo de recair na idolatria, não estando ainda suficientemente sólida.

Trata-se de uma comunidade onde as divisões eram notórias. Tinham a ver com a posição social (uns tinham casa e outros não tinham nada) e gerava a humilhação dos pobres perante os ricos. No entanto, não seria só por causa disso é que se davam as divisões. Os coríntios não tinham a mínima ideia do sentido da Eucaristia, nem do ágape. Inebriados pela mentalidade da época, onde as refeições eram entendidas como formas de se apropriar e entrar em comunhão com uma divindade, pensavam que a Eucaristia seria também uma refeição através da qual ‘controlavam a divindade’ e entravam em participação com ela de forma individualista. Paulo recorda-lhes ‘*o que ele mesmo recebeu*’, ou seja, o significado da Ceia do Senhor: é a presença permanente da morte do Senhor no pão e no vinho, que é sacramento do seu corpo e do seu sangue, vínculo de comunhão com ele (cf. 1Cor 11,26-27) e de comunhão com os irmãos (cf. 1Cor 10, 16-17).

Paulo chega a esta conclusão: participar no banquete eucarístico, fonte de comunhão gera exclusividade, porque o cálice gera a comunhão com o sangue de Cristo, e o pão gera a comunhão com o corpo de Cristo. Ele parte da cristologia para chegar ao fundamento da unidade da Igreja (eclesiologia). Para salientar esta união íntima, Paulo sublinha que os cristãos formam um só corpo, porque participam todos de um só pão. Quem é este único pão? É o corpo de Cristo, donde origina também a comunidade corpo de Cristo, que é a Igreja.

Através da leitura de 1Cor 10,14-22 compreendemos que Paulo entendeu a Igreja como Corpo de Cristo a partir da Eucaristia: «*Porque nós, sendo muitos, somos um só pão e um só corpo, porque todos participamos do mesmo pão*» (1Cor 10,17). A assembleia reunida faz de si mesma Eucaristia, convertendo-se em corpo de Cristo, quando celebra a Eucaristia. Cristo eucarístico é o fundamento de que todos somos um só Corpo eclesial. Por isso, o objectivo final da transformação dos dons em corpo de Cristo é a transformação da comunidade.

É o Espírito Santo, enviado pelo Pai para transformar em corpo e sangue de Cristo os dons consagrados, que põe em comunhão com o corpo e sangue de Cristo todos os que participam deste pão e deste vinho. Podemos dizer que Espírito Santo é o artífice dessa comunhão. O fim de todo o mistério eucarístico é a unidade com Cristo, pessoal e eclesial, através do Espírito Santo. A Igreja como comunhão vem da Trindade; e a Eucaristia é o prolongamento do amor trinitário em nós. Devemos, por isso, entender a comunhão trinitária como base da comunhão eclesial.

Também a analogia do corpo que Paulo usa mostra-nos que a comunidade, como conjunto, tem que ser interpretada como um corpo. A ceia do Senhor não é uma refeição misteriosa, nem um banquete sagrado para os perfeitos, mas um ágape escatológico de todo o corpo.

Os cristãos participam da vida de Cristo. Por este motivo, comungando de uma única vida, formam um só corpo que é o Corpo de Cristo. A Eucaristia é o sacramento da unidade da Igreja, esta unidade não é pensada como unidade imediata da Igreja universal, mas como unidade das Igrejas locais em comunhão entre elas. Mas não podemos esquecer o papel que desempenha o sucessor de Pedro: “ é perpétuo e visível fundamento da unidade, não só dos bispos mas também da multidão dos fiéis. E cada um dos bispos é princípio e fundamento visível da unidade nas suas respectivas Igrejas, formadas à imagem da Igreja Universal, das quais e pelas quais existe a Igreja Católica, una e única” (LG 23).

A Eucaristia é o «sacramento da unidade» e é sem dúvida o centro nevrálgico do problema ecuménico. O restabelecimento da unidade de todos os cristãos, como vimos, é a meta do movimento ecuménico. Mas não podemos esquecer que a comunhão na Igreja é uma graça permanente de Deus e deve ser uma comunhão na diversidade.

A argumentação apresentada por Paulo deve servir para nós hoje. Perante as comunidades que temos, caracterizadas pelos mesmos problemas que Paulo apresenta em Corinto, temos que sair do isolamento dos vários grupos e entrar na relação de comunhão. A Igreja deve crescer em comunhão eclesial! Temos que ter presente que a comunhão eucarística gera exclusividade, não podemos beber o cálice do Senhor e ir à bruxa. Muitos homens e mulheres do nosso tempo adoram ídolos que confundem, escravizam e desfiguram as suas vidas. Todos estes problemas exprimem divisão e impedem a comunhão eclesial. A Eucaristia deve ser para todos os cristãos a força que gera a unidade. Ao comungarmos o Corpo e Sangue do Senhor, temos que ter

consciência de que estamos a entrar numa comunhão com Cristo e a formar um só corpo.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

NESTLE-ALAND, *NT27*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Druck ⁶1999.

II. Instrumentos

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Druck ⁵1997.

SEPTUAGINTA, (ed. Alfred Rahlfs), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Druck 1979.

Bíblia de Jerusalém, Paulus, São Paulo, ²2002.

Bíblia Sagrada para o terceiro milénio da encarnação, Difusora bíblica, Lisboa/Fátima ⁴2002.

III. Padres da Igreja

AGOSTINHO, *Sermo 341, 11-13*, Obras Completas de San Agustin XXVI, Sermones (6º) 339-396, (Traducción y notas de Pio de Luis) BAC Madrid 1985.

_____, *Sermo 272*, Obras Completas de San Agustin XXIV, Sermones (4º) 184-272B, (Traducción y notas de Pio de Luis) BAC Madrid 1983.

_____, *In Iohannis Evangelium*, c. 6 n. 13: PL 35.

CIPRIANO, *Epistula ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.

CIRILO DE ALEXANDRIA, *In Iohannis Evangelium* 11, 11: PG 74.

S. LEÃO MAGNO, *Sermo 63,7*: PL 54,357 C.

DIDACHÉ IX, II, in Padres Apostólicos. Edición bilingüe complete. Introducciones, notas y version Española por: D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid ⁵1985.

IV. Magistério

BENTO XVI, Exortação Apostólica *Sacramentum caritatis* (22 de Fevereiro de 2007): AAS 99 (2007), pp. 105-180.

BENTO XVI, *Audiência geral*, (21 de Janeiro de 2009), *L'Osservatore Romano*, (ed. Portuguesa 22 de Janeiro de 2009).

CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, *Carta sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão, Communionis notio* (28 Maio de 1992): AAS 85 (1993), pp. 838-850.

DS^H: *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder Barcelona ³2006.

JOÃO PAULO II, Audiência geral, (28 de Novembro de 1990) *L'Osservatore Romano* (ed. Portuguesa 2 de Dezembro de 1990).

JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Ut unum sint* (25 de Maio de 1995): AAS 87 (1995), pp. 921-982.

JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 de Abril 2003): AAS 95 (2003), pp.1-43.

PAULO VI, Carta Encíclica *Mysterium Fidei* (3 de Setembro de 1965): AAS 57 (1965), pp. 753-774.

II CONCÍLIO VATICANO, Constituição SC: 56 (1964), pp. 97-157.

_____, Constituição dogmática LG: AAS 57 (1965), pp. 5-71.

_____, Decreto UR: AAS 57 (1965), pp. 90-112.

_____, Decreto CD: AAS 58 (1966), pp. 673-701.

V. Dicionários e enciclopédias

BALZ H., «αρτος» in H. Balz, e G. Schneider (Eds.), *DENT Vol. I*, Sígueme, Salamanca ²2001, cols. 478-482.

BEHM J., «δειπνον» in G. Kittel, G. Friedrich, (Eds.), *GLNT vol. II*, Paideia, Brescia 1966, cols. 825-830.

_____, «κλάω» *GLNT vol. V*, (1969), cols. 501-548.

BONNARD P.-E., «Cálice» in X. Leon-Dufour (ed.) *Vocabulário de teologia bíblica*, Vozes, Petrópolis 1984, col. 120.

BRANDON S. G. F., «Libaciones», in *Diccionario de religiones comparadas II*, Cristiandad, Madrid 1975. pp. 930-931.

DURHAN RHODES P. J., «demos», in Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Eds.), *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. 4*, Brill, Leiden-Boston 2003, cols. 288-289.

- _____, «phyle», *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. II*, (2007), cols. 210-212.
- GALOPIN P.-M., «Refeição», *Vocabulário de teologia bíblica*, (1984) cols. 862-864.
- HAINZ J., «κοινωνία» *DENT Vol. I*, (2001), cols. 2360-2368.
- HAMBURG HÜNEMÖRDER C., «ephebeia», *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. 4*, (2004), col. 1018.
- HASLER V., «φημι», *DENT Vol. II*, (1998), cols. 1941-1943.
- HAUCK F., «Κοινωνος», *GLNT Vol. V*, (1969), cols. 693-724.
- HÜBNER H., «ἐίδωλόν» *DENT vol. I*, (2001), cols. 1172-1179.
- JANIN R., «Corinthe», in A. Baudrillart, A. De Meyer, Van Cauwenbergh (Eds.), *DHGE vol. XIII*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1956, cols. 876-880.
- KIEL WIESEHÖFER J., «neoi», *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. 9*, (2006), cols. 638-639.
- KRATZ R., «φρονίμος», *DENT Vol. II*, (1998), cols. 1999-2000.
- LEBRECHT KONSTANZ P., «deipnon» *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World vol. 3*, (2004), cols. 532-534.
- LECERCQ H., «Corinthe» in F. Cabrol, H. Leclercq (Eds.), *DACL Fasc. XXX*, Letouzey et Ané, Paris 1913, cols. 2959-2966.
- LÜDEMANN G., «ἐκ», *DENT Vol. I*, (2001), cols. 1225-1229.
- PATSCH H., «αναρμνησις» *DENT Vol. I*, (2001), cols. 251-254.
- _____, «εὐλογέω» *DENT vol. I*, (2001), cols. 1666-1670.
- PERROT Ch., «A Eucaristia no Novo Testamento», in M. Brouard (ed), *Enciclopédia da Eucaristia*, Paulus, [São Paulo 2006], pp. 70-160.
- SANTIDRIÁN P. R., «Libação», in *Dicionário básico das religiões*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (sd), pp. 330-331.
- SCHNEIDER G., «αγαπη» *DENT Vol. I*, (2001), cols. 23-36.
- SCHWEIZER E., «σῶμα» *DENT Vol. II*, (1998), cols. 1641-1652.
- _____, «σωμα», *GLNT Vol. XIII*, (1981), cols. 609-790.
- _____, «σάρξ», *GLNT Vol. XI*, (1977), cols. 1316-1398.
- SEESEMAN H., «οἶνος», *GLNT vol. VIII*, (1972), cols. 457-468.
- SERFÍN DE AUSEJO R. P., «Ira de Dios», in *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona ⁶1975, cols. 909-913.
- THYEN H., «θυσία», *DENT vol. I*, (2001), cols. 1917-1925.

VAN DER MINDE H. – J., «ἐσθίω» *DENT vol. I*, (2001), cols. 1598-1606.

WANKE J., «κλάω» in *DENT vol. I*, (2001), cols. 2336-2340.

VERBEKE G., «Le stoïcisme, une philosophie sans frontières» in Herausgegeben von Hildegard Temporini (eds.), *ANRW vol. I/4*, Walter de Gruyter, Berlin 1973, pp. 7-28.

VI. Estudios

ALDAZÁBAL J., «La Eucaristía» in D. Borobio, *La celebracion en la Iglesia II*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 181-434.

ALLO E. – B., *Saint Paul. Première Épitre aux corinthiens*, Librairie Lecoffre, Paris 1934.

ANTON ANGEL., *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, BAC, Madrid 1977.

BARBAGLIO G., *Lettere di Paolo I. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1990.

_____ *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento*, Dehoniane, Bologna 1996.

BARRETT C. K., *La prima lettera ai Corinzi. Testo e commento*, Dehoniane, Bologna 1979.

BASURKO X., *Para comprender a Eucaristia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (sd).

BECKER J., *Pablo, el Apostol de los paganos*. Sígueme, Salamanca 1996.

BORGES de PINHO J. E., «A Eucaristia faz a Igreja, a Igreja faz a Eucaristia», in *Eborensia*, 25 e 26 (2000), pp. 39-64.

BRANDOLINI L., *Unus Panis, Unus Corpus. La Liturgia sorgente della vita e della missione della Chiesa*, Edizioni Liturgiche, Roma 2007.

BURKERT W., *Religião grega na época clássica e arcaica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2003.

CAPELLE W., *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1976.

CARREZ M., «A primeira carta aos Coríntios», *Cadernos bíblicos* 55, Difusora Bíblica (em colaboração com as Edições DU CERF / Paris), Lisboa 1996, pp. 1-64.

CARVALHO J. C., «Fontes bíblicas da eucaristia»: *Theologica* 43 (2008), pp.13-49.

_____, «As comunidades paulinas», in *Itinerarium*, 193 (2009), pp. 35-50.

CASTELLANO CERVERA J., *Tratado sobre el misterio de la eucaristía*, EDICEP, Valência 2004.

- CHAMOUX F., *A civilização grega na época arcaica e clássica*, Edições 70, Lisboa [2003].
- CONGAR Y. M.-J., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.
- DE LA FUENTE E. B., *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998.
- DE LUBAC H., *Méditation sur L'Église*, Aubier, Paris ²1953.
- DURRWELL F.-X., *La Eucaristia, Sacramento Pascal*, Sígueme, Salamanca 1982.
- _____, *El Espíritu Santo en la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1986.
- FABRIS R., *Prima lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 1999.
- FALSINI R., *Celebrare e vivere il mistero Eucaristico*, Dehoniane, Bologna 2009.
- FLORISTAN C., *La Iglesia, comunidad de creyentes*, Sígueme, Salamanca 1999.
- FONTBONA J., *La cena del Señor, misterio de comunión*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2007.
- FORTE B., *La Iglesia de la Trinidad. Ensaio sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.
- FRANCO E., *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986.
- GESTEIRA GARZA M., *La Eucaristía, misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca ⁵2006.
- JACONO V., *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Marietti, Roma 1951.
- KUGELMAN R., «Primera carta a los Corintios», in *Comentario Bíblico San Jerónimo IV*, (Ed.) AA. VV., Cristiandad, Madrid 1972.
- KUSS O., *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976.
- LEGRAND H., «La Iglesia Local», In *Iniciación a la práctica de la Teología III*, (eds.) Bernard Lauret y François Refoulé, Cristiandad, Madrid 1985, pp. 138-317.
- _____, «L'inséparabilité de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale. Un axiome chrétien commun et ses différences d'interprétation», In J.-M. Van Cangh (Ed.), *L'ecclésiologie eucharistique*, Cerf, Bruxelles 2009, pp. 7-60.
- MAZZA E., *La Celebrazione Eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, San Paolo, Milano 1996.
- MEEKS W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social de apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

- MONTANELLI I., *História dos Gregos*. Edições 70, Lisboa [2003].
- MURPHY-O'CONNOR J., *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et l'archéologie*, Cerf, Paris 1986.
- _____, *Paulo. Biografia crítica*, Loyola, São Paulo 2000.
- NICOLAU M., *Teología del signo sacramental*, BAC, Madrid 1969.
- ORSATTI M., *Armonia e tensioni nella comunità. La seconda lettera ai corinti*, Dehoniane, Bologna 1998.
- PAGANO FERNÁNDEZ P. M., *Espírito Santo Epiclesis Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
- PAPPALARDO A. M., *L'Eucaristia sorgente della Chiesa? Scrittura, liturgia, teologia: consenso e congedo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.
- PIÉ-NINOT S., *Eclesiología. Sacramentalidad de la comunidad Cristiana*, Sígueme, Salamanca 2006.
- PITTA A., *La seconda lettera ai corinzi*, Borla, Roma 2006.
- QUESNEL M., «As Cartas aos Coríntios», in *Cadernos Bíblicos* 45, Difusora Bíblica (em colaboração com as Edições DU CERF / Paris), Lisboa 1994, pp. 1-62.
- RAHNER K., *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1973.
- RAKOTOHARINTSIFA A., *Conflits a Corinthe. Église et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, Labor et Fides, Genève 1997.
- RATZINGER J., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Herder, Barcelona 1972.
- _____, *Deus próximo de nós. A Eucaristia centro da vida*, Tenacitas, Coimbra 2005.
- RIGAL J., *Descubrir la Iglesia. Iniciación a la Eclesiología*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- SÁNCHEZ MONGE M., «El Espíritu Santo en la Iglesia, misterio de comunión e misión»: *Studium Legionense* 41 (2000), pp. 155-202.
- SARAIVA MARTINS J., *Eucaristia*, UCE, Lisboa 2002.
- SEMERARO M., *Misterio, comunión y misión. Manual de eclesiología*, Secretariado, Trinitario, Salamanca 2004.
- SESBOÛE B., *Por una Teología Ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.
- SCHOWALTER D. N., «Seeking shelter in Roman Corinth: Archaeology and placement of Paul's communities», in S. J. FREISEN, D. N. SCHOWALTER, and J. C.

- WALTERS (Eds.), *Corinth in context. Comparative studies on religion and society*, Brill, Boston 2010, pp. 335-349.
- TESTA B., *Los Sacramentos de la Iglesia*, EDICEP, Valência 2000.
- THEISSEN G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca. 1985.
- TILLARD J.-M. R., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1994.
- _____. *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca ²1999.
- TURRADO L., *Biblia comentada. Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas VI*, BAC, Madrid 1965.
- VERGOTE A., «Gestos y acciones simbólicas en la liturgia»: *Concilium* 62 (1971), pp. 168-178.
- VIDAL S., *Las Cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996.
- WALTERS J. C., «Paul and the politics of meals in Roman Corinth», in S. J. Freisen, D. N. Schowalter, and J. C. Walters (Eds.), *Corinth in context. Comparative studies on religion and society*, Brill, Boston 2010, pp. 350-380.
- ZIZIOULAS I. D., *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003.

ÍNDICE

SIGLÁRIO.....	2
INTRODUÇÃO.....	4
CAPÍTULO I: A PERÍCOPE, SUA CONTEXTUALIZAÇÃO E O SITZ IM LEBEN.....	6
1. A passagem de Paulo por Corinto.....	6
1.1. Paulo aos Coríntios.....	8
1.2. A cidade de Corinto / contexto social e cultural	9
1.3. A Igreja em Corinto.....	12
1.4. As associações e as comunidades cristãs no tempo de Paulo.....	14
1.5. Contexto social da celebração eucarística.....	17
CAPÍTULO II: ESTRUTURA E ANÁLISE DO TEXTO.....	21
2. Contexto literário próximo	21
2.1. Contexto literário amplo.....	22
2.2. A perícopa no contexto da carta.....	22
2.3. Texto e Tradução.....	22
2.4. Interpretação do texto.....	23
2.4.1. Convite a evitar a idolatria.....	24
2.4.2. Apelo ao bom senso.....	25
2.4.3. Comunhão com o Sangue de Cristo.....	27
2.4.3.1. Comunhão com o Corpo de Cristo.....	29
2.4.4. Um só pão/um só corpo.....	32
2.4.5. O Israel segundo a carne.....	33
2.4.6. A nulidade do ídolo.....	34
2.4.7. Sacrificar aos demónios é tornar seus sócios.....	35
2.4.8. Incompatibilidade entre mesa do Senhor e mesa do demónio.....	36
2.4.9. A ira do Senhor.....	37
2.5. O sinal do banquete: a simbólica do pão e do vinho.....	38
CAPÍTULO III: RELAÇÃO IGREJA – EUCARISTIA: DA COMUNHÃO DO CORPO E SANGUE DE CRISTO À UNIDADE DO CORPO ECLESIAL.....	43
3. Eucaristia e Igreja.....	43
3.1. A Eucaristia, sacrifício da Igreja.....	44

3.2. Eucaristia e comunhão eclesial.....	45
3.2.1. Uma dupla transformação: do Corpo Eucarístico ao Corpo eclesial.....	46
3.2.2. Um só Pão para formar um só Corpo.....	49
3.2.3. A comunhão com O ressuscitado fundamento da comunhão.....	54
3.3. O papel do Espírito Santo na comunhão eclesial.....	56
3.4. A Igreja, corpo de Cristo.....	59
3.5. A Eucaristia e a comunhão das Igrejas locais.....	64
3.6. Eucaristia e ecumenismo.....	66
CONCLUSÃO.....	70
BIBLIOGRAFIA.....	73
I. Fontes.....	73
II. Instrumentos.....	73
III. Padres da Igreja.....	72
IV. Magistério.....	72
V. Dicionários e enciclopédias	74
VI. Estudos.....	76
ÍNDICE.....	80