



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ÉDER WILTON GUSTAVO FELIX CALADO

**O DISCURSO EUCARÍSTICO AO LONGO DO TEMPO:
UMA ABORDAGEM FOUCAULTIANA**

Londrina
2023

ÉDER WILTON GUSTAVO FELIX CALADO

**O DISCURSO EUCARÍSTICO AO LONGO DO TEMPO:
UMA ABORDAGEM FOUCAULTIANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Estudos da Linguagem.

Orientadora: Prof. Dra. Rosemeri Passos Baltazar Machado

Londrina
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

C141d Calado, Éder Wilton Gustavo Felix.
O DISCURSO EUCARÍSTICO AO LONGO DO TEMPO : UMA ABORDAGEM
FOUCAULTIANA / Éder Wilton Gustavo Felix Calado. - Londrina, 2023.
145 f.

Orientador: Rosemeri Passos Baltazar Machado.

Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Eucaristia - Tese. 2. Discurso - Tese. 3. Michel Foucault - Tese. 4. Genealogia - Tese. I. Machado, Rosemeri Passos Baltazar. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. III. Título.

CDU 8

ÉDER WILTON GUSTAVO FELIX CALADO

**O DISCURSO EUCARÍSTICO AO LONGO DO TEMPO:
UMA ABORDAGEM FOUCAULTIANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Estudos da Linguagem.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Rosemeri Passos Baltazar
Machado
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Wander de Lara Proença
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dra. Lolyane Cristina Guerreiro de Oliveira
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dra. Isabel Cristina Cordeiro
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 28 de fevereiro de 2023.

Dedico este trabalho à minha amada esposa e ao meu amado filho, por aceitarem as horas de estudo enquanto poderia estar com eles.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora Rosemeri, primeiro pela paciência, compreensão e amizade, durante um período complicado pelo qual passei, justamente durante a escrita deste trabalho. Na hora certa, ela cobrou resultados e me advertiu quando não correspondi. Foi uma relação que só me fez bem, por isso, agradeço.

Aos colegas que me acompanharam durante os estudos na UEL, pessoas que me socorreram com indicação e empréstimo de material e com muita parceria. Certamente, elas têm um lugar especial em minha memória.

Aos colegas da Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA), onde trabalho, pois os chefes permitiram que meus horários fossem adequados aos meus compromissos na UEL e os amigos e amigas por serem colaboradores informais, lendo algumas linhas escritas e dando dicas valiosas.

Aos professores componentes da banca, os quais fizeram observações pontuais que enriqueceram muito o trabalho, além de toda cordialidade.

Aos meus pais, que mesmo a distância, sempre me incentivaram em minha vida na universidade, desde o início de minha formação acadêmica.

Agradeço, em especial, à minha esposa Franciele Paula Martignoni Calado, minha companheira na vida, e ao meu filho Davi, meu melhor amigo. Foram tempos difíceis para nós, mas a união nos fortaleceu e o apoio deles permitiu a conclusão desta etapa. Nessa relação familiar também incluo nossos cachorros (Pingo, Kiko, Sky e Luna), pois foram, muitas vezes, meus parceiros de estudo. A Sky, quase sempre, estava deitada ao meu lado enquanto produzia.

Por fim, agradeço a Deus, pois tudo é Dele, por Ele e para Ele, a temática deste trabalho comprova isso.

“Desde que Cristo inaugurou a nova era através de sua morte, os cristãos que não o conheceram em sua via terrena e não o veem podem “encontrar-se com Ele” e experimentar assim sua presença viva. E precisamente as três chaves – palavra, Eucaristia e comunidade – se concentram de modo privilegiado na celebração cristã por excelência, a fração do pão. Portanto, é uma catequese escrita para leitores que não conheceram pessoalmente a Jesus, mas que assiduamente já estão participando da Eucaristia. Ou seja, para nós” (José Audazábal, *A Eucaristia*, 2012, p. 33).

CALADO, Éder Wilton Gustavo Felix. **O discurso eucarístico ao longo do tempo: uma abordagem foucaultiana.** 2023. 145 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

RESUMO

As discussões sobre a Eucaristia permearam os longos anos do cristianismo até os dias atuais. Durante a antiguidade e a Idade Média, até a Reforma Protestante, as contendas foram muito sérias, pois tocar em doutrinas da Igreja Católica poderia significar excomunhão e, em alguns momentos, morte por heresia. No início da era cristã, os seguidores de Jesus se baseavam nos relatos que ouviam de outros cristãos de que Jesus ceou com seus discípulos na noite em que foi traído e preso. Nesta ocasião, na celebração da Páscoa judaica, ele afirmou que o pão era seu corpo e o vinho seu sangue, e que os presentes deveriam comer e beber e repetir essa prática. Esse episódio está relatado em quatro livros diferentes do Novo Testamento da Bíblia cristã (Mateus 26:26-28; Marcos 14:22-24; Lucas 22:19-20; 1 Coríntios 11:23-25), passagens que são a base para instituição da ceia como uma celebração a ser repetida pelos seguidores de Jesus. Esses textos, juntamente com João 6:51, para alguns, são as bases bíblicas para as formulações teológicas desde então. Nos primeiros quatro séculos de cristianismo já é possível observar muitos embates teológicos, principalmente sobre o pão e o vinho representarem ou se transformarem em corpo e sangue de Jesus à mesa, com a consagração pelo sacerdote. Essas discussões perpassaram os séculos, prevalecendo a compreensão de que os elementos se transformavam em corpo e sangue, o que resultou na doutrina da transubstanciação, posteriormente. Apesar disso, interpretações simbólicas da Eucaristia continuavam aparecendo, de teólogos influentes, bispos da igreja, mas não foram aceitas pela igreja oficial, pois contrariavam a vontade de verdade de quem estabelecia as relações de poder. Na Reforma Protestante, com outras conjunturas políticas (condições de possibilidade), posições contrárias à transubstanciação apareceram e não foram derrubadas pela Igreja Católica, afinal, era outro momento, um período de ruptura política e eclesial. Este é o corpus deste trabalho, o qual tem como objetivo refletir sobre a Eucaristia a partir da noção foucaultiana de genealogia (FOUCAULT, 2022) e de sua teoria sobre o ordenamento do discurso (FOUCAULT, 2009). Por meio desse dispositivo analítico, é possível observar que o discurso oficial, devido às relações de poder, prevaleceu enquanto as condições de possibilidades permitiam. Contudo, quando tais condições se modificaram, outro discurso pôde ocupar um lugar impossível, até aquele momento.

Palavras-chave: eucaristia; discurso; Michel Foucault; genealogia; relações de poder.

CALADO, Éder Wilton Gustavo Felix. **Eucharistic discourse over time: a Foucauldian approach.** 2023. 145 p. Thesis. (Doctorate in Language Studies) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

ABSTRACT

Discussions about the Eucharist permeated the long years of Christianity until the present day. During antiquity and the Middle Ages, until the Protestant Reformation, disputes were severe, as discussing doctrines of the Catholic Church could mean being unchurched and, at times, death for heresy. In the early Christian era, followers of Jesus relied on reports from other Christians that he had supper with his disciples on the night he was betrayed and arrested. On this occasion, the celebration of the Jewish Passover, he stated that the bread was his body and the wine his blood, those present should eat and drink and repeat this practice. This episode is reported in four different books of the New Testament of the Christian Bible (Matthew 26:26-28; Mark 14:22-24; Luke 22:19-20; 1 Corinthians 11:23-25), passages that are the basis for institution of the supper as a celebration to be repeated by the followers of Jesus. These texts, along with John 6:51, for some, are the biblical basis for theological formulations ever since. In the first four centuries of Christianity, it is already possible to observe many theological clashes, mainly about bread and wine representing or transforming into the body and blood of Jesus at the table, with consecration by the priest. These discussions permeated the centuries, prevailing in the understanding that the elements were transformed into body and blood, which later resulted in the doctrine of transubstantiation. Despite this, symbolic interpretations of the Eucharist continued to appear from influential theologians and bishops of the church. But they were not accepted by the official church, as they contradicted the will for the truth of those who established power relations. In the Protestant Reformation, with other political conjunctures (conditions of possibility), positions contrary to transubstantiation appeared and were not overthrown by the Catholic Church since it was another moment, a period of political and ecclesiastical rupture. This is the corpus of this work, which aims to analyze the Eucharist from Foucault's notion of genealogy (FOUCAULT, 2022) and his theory of discourse ordering (FOUCAULT, 2009). Through this analytical device, it is possible to observe that the official discourse, due to power relations, prevailed as long as the conditions of possibility allowed. However, when the conditions of possibility changed, another discourse was able to occupy a place impossible, until that moment.

Keywords: eucharist; speech; Michel Foucault; genealogy; power relations.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Relatos bíblicos sobre a Última Ceia	62
Quadro 2 – Textos sobre a Eucaristia na Didaché	88
Quadro 3 – Textos Eucarísticos de Justino Mártir	95
Quadro 4 – Textos Eucarísticos de Justino Mártir	97
Quadro 5 – Textos Eucarísticos de Justino Mártir	97

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A GENEALOGIA E A ORDEM DO DISCURSO DE FOUCAULT	16
1.1. A GENEALOGIA FOUCAULTIANA.....	16
1.2. PROCEDIMENTOS DE REGULAÇÃO E ORDENAMENTO DO DISCURSO.....	22
1.2.1. Os Procedimentos Externos de Controle do Discurso	23
1.2.2. Os Procedimentos Internos de Controle do Discurso	26
1.2.3. Os Procedimentos Que Condicionam O Funcionamento Do Discurso	30
2. O DISCURSO EUCARÍSTICO NA BÍBLIA	34
2.1. A VIDA RELIGIOSA DE ISRAEL	34
2.2. A CELEBRAÇÃO DA EUCARISTIA NO NOVO TESTAMENTO	49
2.2.1. A Última Ceia e as Origens da Refeição Cristã.....	49
2.2.2. Refeições Helenísticas e Refeições Cristãs.....	53
2.3. OS RELATOS BÍBLICOS SOBRE A ÚLTIMA CEIA.....	57
2.3.1. A Origem e Formação dos Textos Bíblicos do Novo Testamento	58
2.3.2. Os Textos Bíblicos da Eucaristia: a Base para sua Instituição	61
2.3.3. O Conteúdo e Sentido da Eucaristia	74
3. A EUCARISTIA NA HISTÓRIA DO CRISTIANISMO	82
3.1. NAS COMUNIDADES DO NOVO TESTAMENTO: ATOS DOS APÓSTOLOS	83
3.2. A EUCARISTIA NA DIDACHÉ.....	86
3.3. NA PATRÍSTICA: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES (DO SÉCULO I AO IV).....	90
3.3.1. Inácio de Antioquia (ca. Entre 30 e 35 até entre 98 e 107).....	90
3.3.2. Justino Mártir (ca. entre 100 e 165)	93
3.3.3. Irineu de Lião (ca. entre 135 e 202).....	97
3.3.4. Hipólito de Roma (ca. 170 – 266).....	100
3.3.5. Cipriano de Cartago (entre 200 e 210 até 258)	102
3.3.6. A Escola de Alexandria.....	105
3.3.7. A Escola de Antioquia	107
3.3.8. Cirilo de Jerusalém (313 a 386)	109
3.3.9. Ambrósio de Milão (340 a 397).....	111

3.3.10.	Síntese da Eucaristia entre os séculos I e IV.....	112
3.3.11	Os Nomes da Eucaristia: as Mudanças Ocorridas com o Passar dos Anos	114
3.4.	DE AGOSTINHO ATÉ O FINAL DA IDADE MÉDIA	115
3.4.1.	Agostinho de Hipona (354 a 430).....	115
3.4.2.	A Missa Papal dos Séculos VI a VIII	118
3.4.3.	Controvérsias Eucarísticas do Século VIII e do Século XI	120
3.4.4.	A Doutrina da Transubstanciação.....	124
3.4.5.	Mudanças na Concepção da Eucaristia.....	127
3.5.	A EUCARISTIA REFORMADA	129
3.5.1.	Lutero e sua Concepção do Sacramento do Pão	130
3.5.2.	Calvino e sua Concepção da Eucaristia	133
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
	REFERÊNCIAS	141

INTRODUÇÃO

A religião cristã é multifacetada, tendo várias representações confessionais e institucionais. Existem diversos segmentos, várias denominações evangélicas (estando dentro deste arcabouço os luteranos, as igrejas de tradição reformada, os pentecostais, os neopentecostais e as diversas denominações independentes) e as várias ramificações católicas (a Igreja Romana e as diversas igrejas ortodoxas). Contudo, algo é comum a todos os cristãos, a celebração da Eucaristia¹. No meio evangélico consiste na ceia, celebrada com um pequeno pedaço de pão e um cálice de suco de uva, em algumas denominações usa-se o vinho. No catolicismo é o momento da Eucaristia, quando os fiéis recebem a hóstia. A significação teológica deste momento varia dentre os diversos segmentos, mas é um evento celebrado pelos cristãos a partir das narrativas bíblicas da ceia celebrada entre Jesus e seus discípulos na noite em que foi preso, a chamada Última Ceia². Os relatos sobre esse momento trazem a ordem dada por Jesus para que os discípulos repetissem a prática.

A Eucaristia possui diversas formas (passos da cerimônia), devido às ramificações, logo, também apresenta significações e embasamentos doutrinários diferentes. Apesar da centralidade da discussão ao longo dos anos, atualmente, ela não é central em todas as comunidades cristãs; no meio evangélico, por exemplo, a maioria das igrejas celebra a ceia apenas uma vez por mês. Contudo, mesmo com poucas celebrações, em diversas igrejas, este dia é relativamente místico, inclusive muitos se abstêm de participar por entenderem estar em pecado, em desacordo com a comunidade, o que impediria a comunhão.

A Eucaristia foi celebrada desde os primeiros cristãos. Eles assim o fizeram, porque a transmissão oral sobre esta ordenança foi passando de uma localidade a outra e ao longo do tempo, sendo condensada nos textos bíblicos anos após a morte de Jesus. Esta transmissão oral, certamente, é uma das causas das diferentes representações e práticas já no início do cristianismo; um outro motivo foi (e ainda é) o fato de haver diversas interpretações dos relatos encontrados na *Bíblia*³, os quais foram relidos a partir de circunstâncias e perspectivas conjunturais específicas.

¹ Neste trabalho, quando a referência for ao ritual, a palavra Eucaristia será grafada com a inicial maiúscula, quando se referir a “ação de graças” (significado de eucaristia), a palavra será grafada em minúsculo.

² Última Ceia será grafada com letra maiúscula por ser um evento marco para os cristãos, principalmente para a discussão sobre a Eucaristia. A grafia com inicial maiúscula será útil para não gerar confusão com o termo “ceia” em si, muito usado ao longo deste trabalho.

³ A palavra Bíblia será grafada com inicial maiúscula por se referir ao livro sagrado dos cristãos. Além disso, seguindo as normas metodológicas da ABNT, a inicial do título de qualquer livro será maiúscula e a formatação em itálico.

Desde os primórdios do cristianismo, até os dias atuais, há construção teológica/dogmática sobre a Eucaristia, este é o objeto de estudo deste trabalho. Para nossa reflexão, a noção foucaultiana de genealogia será utilizada. Ela consiste na observação de pontos de tensão sobre um determinado assunto, ao longo do tempo, a partir dos quais é possível verificar rupturas e continuidades no discurso, de forma não linear, pois não há evolução no processo, mas mudanças diversas oriundas de condições de possibilidade de cada momento. Além da análise genealógica, a principal neste trabalho, os procedimentos de ordenamento discursivo, de Foucault, também serão trabalhados, porque a Eucaristia, devido às condições de possibilidade e relações de poder, apresenta diversos desses procedimentos, os quais marcam, principalmente, o processo de institucionalização pelos quais ela passou.

Este trabalho tem como objetivo geral refletir, por meio da teoria foucaultiana, os pontos importantes do discurso eucarístico dos primórdios do cristianismo até a Reforma Protestante, no século XVI, observando a genealogia e o ordenamento discursivo. Nesta genealogia, podemos perceber que cada momento nevrálgico tem relações de poder e condições de possibilidade específicas, as quais fizeram com que prevalecesse o discurso de quem determina as relações. No caso da Eucaristia, durante muitos séculos, mesmo com a insurgência de diversos discursos, prevaleceu a chamada doutrina da presença real de Jesus na Eucaristia, resultando na doutrina da transubstanciação, doutrina católica que afirma que os elementos da Eucaristia, pão e vinho, transformam-se em corpo e sangue no ato da consagração pelo sacerdote. Com o protestantismo, discursos antes silenciados, repelidos, tomaram força e prevaleceram em alguns lugares, pois novas conjunturas políticas permitiram que assim acontecesse.

Duas questões, quase sempre, foram recorrentes nos momentos de tensão da genealogia eucarística: a natureza dos elementos após a consagração, se continuavam a ser pão e vinho ou se mudavam para corpo e sangue de Jesus; e a questão da presença real de Jesus na Eucaristia, se era uma presença física, por meio dos elementos transformados ou uma presença espiritual. Ao longo do tempo, a doutrina da presença real por meio dos elementos transformados se firmou, culminando na doutrina da transubstanciação, apresentada no Concílio de Latrão (1215), e somente definida no Concílio de Trento (1545 a 1553). Esta doutrina foi combatida, com força de mudança, somente na Reforma Protestante, quando outras interpretações surgiram, sendo a compreensão da Eucaristia como um memorial de maior aceitação. Neste ínterim é que a análise discursiva se faz relevante, pois todas as formulações existiram devido às condições de possibilidades de cada momento, sendo os anos da Reforma

os de maiores mudanças, uma vez que a igreja romana já não possuía mais sua força, o que permitiu rupturas políticas e institucionais, como aconteceu.

Para o cumprimento dos objetivos mencionados acima, a análise genealógica e a observação do ordenamento do discurso, o presente trabalho apresenta quatro capítulos, o primeiro apresenta a teoria foucaultiana, que é o dispositivo analítico utilizado, e, nos três capítulos seguintes, é apresentado o corpus e sua análise, a saber, as construções dos discursos eucarísticos desde a associação cristã da ceia à Páscoa judaica, passando pelos relatos bíblicos e pelos pontos principais do cristianismo primitivo e da patrística, até as elaborações dos dois principais teólogos da Reforma Protestante, Martinho Lutero e João Calvino. De forma mais detalhada, seguem os panoramas de cada capítulo:

- Capítulo 1: *A genealogia e a ordem do discurso de Foucault*. Neste capítulo é apresentada a genealogia para Foucault, apresentada por ele no texto “Nietzsche, a genealogia e a história”⁴ e os procedimentos de regulação e ordenamento do discurso, do livro *A ordem do discurso* (publicado em 1971)⁵. A análise genealógica é o modelo seguido nas páginas deste trabalho, ou seja, como qualquer discurso, o eucarístico apresenta: 1) proveniências: as marcas diversas no discurso, as quais são plurais, nada unificadas ou perfeitas; 2) as emergências: os discursos que surgem de atores diferentes e presentes em um mesmo espaço, quando isso ocorre, as relações de poder determinam aquilo que será aceito e difundido, na história da Eucaristia, isso muito aconteceu; e 3) os acontecimentos: as inversões do poder em situações diversas. Quanto aos procedimentos de regulação e ordenamento do discurso, a exposição teórica permite a observação deles nas diversas fases abordadas. De maneira geral, o processo de institucionalização da Eucaristia separou o povo leigo dos sacerdotes na celebração, esse processo apresenta alguns dos reguladores descritos por Foucault.
- Capítulo 2: *O discurso eucarístico na Bíblia*. Este capítulo é relativamente extenso, pois busca a significação dos rituais religiosos do povo de Israel, fazendo a ponte entre a Páscoa judaica e a Eucaristia cristã, apresenta as refeições helenistas que podem ter influenciado a celebração, apresenta os textos bíblicos que narram a Última Ceia e expõe sobre o conteúdo e sentido da Eucaristia. Versa sobre a origem da vida religiosa de Israel, a qual era baseada em seu calendário festivo, associado à vida agrária. A única das festas que não tem relação com a terra é a Páscoa, que rememora a libertação do

⁴ Disponível em *Microfísica do Poder*, editora Paz e Terra, 2022. Vide referências.

⁵ Neste trabalho é utilizada a publicação da Edições Loyola, de 2009. Vide referências.

povo de Israel do cativo no Egito. Mais especificamente, lembra que Deus poupou os primogênitos dos israelitas, por meio da morte do cordeiro pascal, enquanto os primogênitos dos egípcios foram mortos. Este fato foi o que permitiu que o povo hebreu fosse embora do Egito. Como o capítulo trabalha diretamente com a Bíblia cristã, os autores utilizados nesta etapa são, essencialmente, teólogos cristãos. Para tratar do Antigo Testamento, foram utilizados: Beauchamp (2007) e Yang (2007), os textos de ambos estão na Enciclopédia da Eucaristia, organizada por Maurice Brouard (2007), muito utilizada neste trabalho; o também historiador Shultz (1995); Finkelstein e Silberman (2003), com a obra *A bíblia não tinha razão*, a qual é baseada em estudos arqueológicos; Koester (2005), com sua importante *Introdução ao Antigo Testamento*, muito relevante no meio teológico entre outros. Quanto ao Novo Testamento, as bases teóricas estão, principalmente, em Jeremias (2006), com o estudo sobre a Última Ceia; Aldazábal (2012), com a obra denominada *A Eucaristia*, de matriz católica e muito completa sobre o assunto; Perrot (2007), cuja obra também está na enciclopédia de Brouard (2007) e se trata de um texto detalhista a respeito do tema. Também são utilizadas contribuições do importante biblista Raymond Brown (2004), que, em sua *Introdução ao Novo Testamento* trata de forma muito técnica as passagens bíblicas. Outros nomes também aparecem: Cullmann (1982) e Egger (2005), sobre a formação dos textos bíblicos; Betz (1977), obra relevante utilizada com maior destaque no capítulo sobre a Patrística. Por fim, Gerd Theissen (1987) abundantemente utilizado a respeito da ceia em Corinto. A exposição deste autor seria o suficiente para balizar uma tese a respeito das controvérsias existentes naquela comunidade.

- Capítulo 3: *A Eucaristia na história do cristianismo*. Este é o capítulo mais extenso deste trabalho, pois aborda, ainda que de maneira breve para um histórico, um longo período de tempo – aproximadamente dezesseis séculos – expondo apontamentos de importantes elaborações teológicas sobre a Eucaristia, as quais foram objeto de embates e influenciaram formulações de muitas gerações. Em termos foucaultianos, foram séculos de muitas emergências e acontecimentos, os quais deixaram marcas profundas nas discussões sobre o tema.

Este capítulo, então, perpassa do cristianismo primitivo, dois primeiros séculos d.C., até as formulações dos reformadores, Lutero e Calvino, no século XVI. A primeira parte do capítulo, os três primeiros tópicos, trabalham com recortes do cristianismo antigo, até o quarto século. A segunda, inicia com as ideias de Agostinho, pensador situado na passagem da antiguidade para o medievo, e segue por discussões eucarísticas até o final

da Idade Média, período em que a doutrina da Transubstanciação foi elaborada. A terceira parte expõe as concepções eucarísticas de Martinho Lutero e João Calvino, também há menções a Ulrico Zuínglio no tópico sobre Calvino, devido ao fato de Calvino mencioná-lo em suas elaborações. Este tópico mostra que as formulações dos reformadores só foram possíveis devido a condições de possibilidade de suas épocas.

Assim, este capítulo apresenta diversas concepções da celebração e da teologia Eucarística, mostrando os diversos embates ocorridos sobre a presença real do corpo e do sangue de Jesus à mesa. O entendimento de que o pão e o vinho se transformavam em corpo e sangue prevaleceu, culminando com a transubstanciação. Os reformadores do século XVI voltaram a essas discussões para apresentarem suas doutrinas, o que evidencia que discursos e disputas tidas como superadas estavam presentes no discurso eucarístico, emergindo quando as condições de possibilidade permitiram.

Os autores trabalhados neste capítulo são: Betz (1977) e Audazábal (2012), já mencionados, e Gonzáles (2015), cuja obra percorre a história da igreja de forma panorâmica, contribuindo para o estudo de obras de maior profundidade acadêmica. Sobre a Didaché em si, no Brasil, Zilles (1983) é muito relevante, pois seu livro consiste em uma tradução, introdução e comentário deste importante documento histórico. Também há contribuições de Hamman (2007) e Mazza (2007), este último também está na Enciclopédia da Eucaristia de Brouard (2007). A respeito da transubstanciação, os escritos de McGrath (2005) e Macy (2007) contribuíram muito, este último está na Enciclopédia de Brouard (2007). Neste capítulo também são expostos textos dos autores patrísticos, para que o leitor tenha contato com eles. Quanto ao tópico sobre a Eucaristia Reformada, de Lutero, foi utilizado o livro *Do cativoiro babilônico da igreja*, publicado em 1520, e de Calvino, o livro VI da obra *A instituição da religião cristã*, sua maior contribuição teológica. Além deles, há importantes as contribuições de Dreher (1996) e Klein (2020).

Com este panorama, quem se propõe a ler este trabalho encontrará uma pesquisa ao modelo genealógico de Foucault, por trazer os pontos de tensão do discurso eucarístico, tendo como objetivos refletir quanto às rupturas e continuidades desse discurso, pois ele não percorreu um caminho organizado, um percurso coordenado ao longo do tempo, ao contrário, foram “miríades de acontecimentos perdidos” (FOUCAULT, 2022, p. 74), os quais mostram que a Eucaristia prosseguiu de dominação em dominação (FOUCAULT, 2022, p. 69), como suas diversas fases atestam.

1. A GENEALOGIA E A ORDEM DO DISCURSO DE FOUCAULT

1.1. A GENEALOGIA FOUCAULTIANA

Michel Foucault, em 1971, no texto “Nietzsche, a genealogia e a história”, escreve que “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”. A genealogia, diferentemente das gêneses lineares, histórias escritas seguindo uma cronologia do início ao fim, procura demorar nos momentos de singularidade dos acontecimentos, incluindo as questões consideradas sem história; os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos. Seu objetivo é encontrar as diferentes cenas, nas quais os acontecimentos desempenham papéis distintos, não a fim de verificar uma simples evolução. Entre as tarefas da genealogia está a de observar as lacunas, momentos em que não há uma regularidade dos acontecimentos. Assim, é uma tarefa que exige muito trabalho, bastante material acumulado e muita paciência, uma tarefa que se opõe a pesquisa da origem (FOUCAULT, 2022, p. 55).

Foucault baseia-se em Nietzsche para elaborar e justificar a pesquisa genealógica, mostrando, inclusive, porque o filósofo alemão se recusava a fazer uma pesquisa de origem, são três os motivos: a pesquisa de origem visa encontrar a essência das coisas; procura por uma solenidade da origem, o momento da perfeição; e, por fim, está em busca da verdade. Entendamos as argumentações expostas a este respeito (FOUCAULT, 2022, p. 58).

Quanto ao primeiro problema da pesquisa de origem, a busca pela essência, Foucault escreve que esse tipo de pesquisa imagina encontrar a origem de fato, momento no qual se achará o “aquilo mesmo”, a coisa em seu estado puro, perfeito. Todavia é uma tarefa que ignora todos os tipos de problemas existentes até então, ou seja, “é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira” (FOUCAULT, 2022, p. 58). A pesquisa de origem não deixa de ser uma busca, de certa forma, inocente, ou tendenciosa, devido ao fato de buscar uma pureza inexistente em uma origem tão multifacetada quanto todo o resto da história desta determinada coisa pesquisada.

Encontrar a dita essência é um momento único, solene, pois é o momento do encontro com a perfeição, mas essa solenidade não pode ser levada a sério, por se tratar de um exagero metafísico. É preciso lembrar sempre da crença de que a origem está sempre antes da queda, antes do mundo e das pessoas, está do lado dos deuses, com isso, a busca pela origem é aquela que quer achar o momento antes da contaminação (FOUCAULT, 2022, p. 59).

Por fim, a procura pela verdade – objetivo da pesquisa de origem e que é justamente encontrar a perfeição e a essência das coisas – também é outro problema, pois a verdade plena não existe, afinal, não existe o momento solene de sua criação. Todavia, como Foucault afirma, ela é uma espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, porque a história (cozimento da história, segundo ele), tornou-a inalterável. “A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história” (FOUCAULT, 2022, p. 60). Isto é, a própria história construída reforça a ideia de que há um momento original e o verdadeiro, logo, as mudanças posteriores são distorções, contaminações do conceito, da ideia, do objeto original.

A genealogia, por sua vez, não segue este caminho da origem, ela olha e gasta seu tempo justamente nas meticulosidades e nos acasos dos começos, atentando-se para os detalhes mínimos, retirando as máscaras dos episódios. Porém a história é necessária, pois é nas supostas origens relatadas por ela que os acasos são encontrados, como escreve Foucault (2022, p. 61):

É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem.

Assim, a genealogia precisa da história, porém não de forma semelhante à metafísica, a qual busca a origem longínqua, ao contrário disso, a genealogia se deterá naquilo que a história renega e mascara, pois estes acontecimentos são justamente seus pontos de interesse. Assim, de forma antecipadora, nesta pesquisa a busca não é pelo significado original da Eucaristia, mas encontrar seus pontos de tensão e os mascaramentos que os escondem.

Foucault explica que a pesquisa genealógica é uma pesquisa de proveniência (para isso utiliza a palavra alemã *Herkunft*, utilizada por Nietzsche, a qual é utilizada em pesquisas sobre a raça, ou seja, sobre a origem de uma raça). A partir disso, ele explica que a genealogia vai até o ponto no qual se pretende afirmar uma unificação, quando o encontra, ela o remexe, a fim de vasculhar os recantos desta síntese vazia.

Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, ao contrário, as inversões completas –, os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 2022, p. 63).

Neste ponto, o pensador francês escreve sobre a herança que a proveniência transmite em sua busca. Não se trata de uma herança boa, mas de trazer à tona as fissuras, as camadas heterogêneas que tornam instável aquilo que era tido como certo e verdadeiro, questões que, “do interior ou de baixo, ameaçam o frágil herdeiro”. Ele acrescenta: “A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 2022, p. 63-64). Antecipando análises posteriores, o discurso eucarístico traz diversas heranças em suas camadas, reveladores de embates teológicos entre os intelectuais do passado, diversas questões políticas, em termo foucaultianos, frutos das condições de possibilidade dos momentos, todas superficialmente unificadas por discursos metafísicos unificadores, conciliadores.

Foucault encerra o tópico sobre a proveniência abordando a significação do corpo na genealogia. Nela, o corpo é o lugar da origem, nele se encontram todos os estigmas dos acontecimentos do passado, ou seja, há uma articulação entre o corpo e a história. Com isso, a genealogia deve “mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 2022, p. 65). Neste texto em si, o filósofo adentra muito pouco a questão do corpo, mas esta relação é o suficiente para se pensar na significação do corpo eucarístico, o corpo de Jesus oferecido à mesa em forma de pão e vinho, pois emergiram muitas discussões sobre ele, ao longo do tempo, por entenderem que se trata de um corpo carregado de significado histórico e representações, resultando da disputa final se este corpo está ou não presente à mesa. Por esse motivo, em diversos momentos deste trabalho, esta questão será tratada.

Ao referir-se à emergência na pesquisa, isto é, ao ponto do surgimento de algum fato, questão, embate, entre outros, Foucault escreve que não se deve atribuir a ela um sentido atual. Por exemplo, ele explica que é errado afirmar que o olho apareceu para a contemplação, pois, este é o resultado de uma série de submissões; o olho, muito antes da contemplação, foi submetido à caça e à guerra. Essa conduta não é positiva, porque:

Colocando o presente na origem, a metafísica leva a acreditar no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria vir à luz desde o primeiro momento. A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações (FOUCAULT, 2022, p. 66).

Foucault (2022, p. 67) explica que a emergência se produz em um determinado estado de forças – por exemplo, uma espécie luta contra condições desfavoráveis para se solidificar, para sobreviver. Porém, quando o perigo externo não ameaça mais, existe “a emergência das variações individuais” e essa se produz em outro estado de forças, uma batalha

interna, que acontece não somente nos momentos de divisão, mas, também, quando há seu enfraquecimento. Assim, “Contra sua lassidão ela reage, extraindo sua força dessa lassidão para abatê-la, ela vai lhe impor limites, suplícios, macerações, fantasiá-la de alto valor moral e assim, por sua vez, se revigorar” (FOUCAULT, 2022, p. 67).

Esse movimento é o que fez surgir a vida ascética, uma vida que luta por sua existência. De forma interessante, Foucault (2022, p. 67) afirma que foi neste mesmo movimento que a Reforma nasceu na Alemanha do século XV, local onde “o catolicismo tinha ainda muita força para se voltar contra si próprio, castigar o próprio corpo e a própria história e se espiritualizar em uma religião pura de consciência”.

Então, a emergência é a entrada das forças em cena, quando elas passam dos bastidores para o embate. Ela é diferente da proveniência, pois esta designa a qualidade de um instinto, seu grau de desfalecimento, a marca que ela deixa em um corpo; enquanto a emergência designa um lugar de confronto. Um detalhe importante, ninguém é responsável pela emergência, ela acontece no interstício, em um não lugar, devido ao fato dos adversários não pertencerem ao mesmo espaço (FOUCAULT, 2022, p. 68).

Foucault (2022, p. 68) explica que a peça do teatro das emergências é sempre a mesma, uma repetição indefinida de dominadores e dominados. Todavia, esta relação de dominação vai se modificando, por isso “em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos”. Adiantando análises posteriores, na Eucaristia é visível a fixação de um ritual marcador de uma determinada dominação, pois as compreensões teológicas de cada momento refletem diretamente na prática cültica do período em questão. Além disso, na longa história cristã, muitas vezes apareceram forças na cena de combate, devido a condições diversas; a Reforma Protestante certamente é o maior embate de forças.

Por este funcionamento, o teatro das emergências não permite que se diga que a humanidade está em progressão, ou evoluindo, pois:

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras e prossegue assim de dominação em dominação (FOUCAULT, 2022, p. 69).

Inclusive é a regra do jogo que permite que a violência seja combatida com violência, que uma dominação dobre aqueles que ela domina. Isto é, quem se apodera das regras está no controle do jogo, é o dominador, tomando o lugar daqueles que a utilizavam anteriormente, pervertendo a regra e utilizando-a contra aqueles que a detinham antes. Dessa

forma, Foucault (2022, p. 69) afirma que as diferentes emergências são “efeitos de substituição, repetição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemática”. Ao olhar para a Eucaristia, podemos compreender que o discurso não evoluiu, mas que há emergências quando se modificavam as condições de produção e as relações de poder, essas emergências modificam as relações, porém não se pode afirmar que se trata de um processo evolutivo.

Foucault (2022, p. 69-70) segue seu texto apresentando a diferença entre a genealogia e a pesquisa que busca a origem, a qual faz sua interpretação colocando lentamente o foco em uma significação oculta da origem, permitindo apenas que a metafísica seja capaz de interpretar o devir da humanidade. A genealogia, por sua vez, segue por outro caminho, como se pode ver abaixo:

Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo encontrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então, o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos (FOUCAULT, 2022, p. 70).

Ainda neste processo de diferenciação, Foucault trabalha a oposição entre a história tradicional (o trabalho do historiador) e aquilo que ele chama de “sentido histórico”. Este sentido histórico não se detém na metafísica, buscando um sentido primeiro das coisas, ele é o instrumento em si da genealogia, por não se apoiar em nenhum absoluto. Nisso, a pesquisa que busca pelo sentido histórico é justamente a que reintroduz no devir o que se tinha acreditado como imortal no homem. Nela, então, nada é fixo; “A história será ‘efetiva’ à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso ser” (FOUCAULT, 2022, p. 72).

Com isso, é importante entender a noção de acontecimento; uma a inversão de forças em uma relação, um processo que se dá pela renovação da vontade de potência (a força que move os seres humanos) e ao acaso. Seguem as palavras de Foucault (2022, p. 73) sobre o acontecimento:

A história “efetiva” faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao caso da luta.

Assim, neste sentido real da história não existe a crença em um caminho organizado, em um percurso coordenado, ao contrário disso, ele reconhece que se vive “em miríades de acontecimentos perdidos” (FOUCAULT, 2022, p. 74).

Foucault (2022, p. 75) também mostra que o sentido histórico (chamado também de história “efetiva”, as aspas são do próprio filósofo) inverte a relação entre o próximo e o longínquo, de forma diferente da história tradicional, a qual busca na metafísica suas explicações. A história “efetiva” “lança os olhares ao que está próximo: o corpo, o sistema nervoso, os alimentos e a digestão, as energias; ela perscruta as decadências; e se afronta outras épocas é com suspeita – não rancorosa, mas alegre – de uma agitação bárbara e inconfessável”, ou seja, “a história ‘efetiva’ olha para o mais próximo, mas para dele se separar bruscamente e se apoderar a distância (olhar semelhante ao do médico que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença).

Uma outra característica apontada por Foucault (2022, p. 76) é o fato de a história “efetiva” possuir um caráter perspectivo, isto é, trata-se de um tipo de pesquisa feito por um determinado ponto de vista e sem pretensão de neutralidade. Nela, o pesquisador “olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno”.

No final de seu texto, Foucault (2022, p. 80) mostra que o sentido histórico, a genealogia, possui três usos que o diferencia das três modalidades platônicas da história: 1) O uso paródico e destruidor da realidade, oposto ao tema da história-reminiscência; 2) o uso dissociativo e destruidor da identidade, oposto à história continuidade ou tradição; 3) o uso sacrificial e destruidor da verdade, que se opõe à história conhecimento.

Quanto ao primeiro, uso paródico e burlesco da realidade, ele expõe que a história forneceu ao homem europeu, do século XIX, identidades sobressalentes, individualizadas. Todavia, elas não passam de máscaras, disfarces. O bom historiador deve saber pensar sobre essas máscaras, não para jogá-las fora, mas para colocá-las ao extremo no carnaval do tempo, no qual elas aparecem incessantemente. “A genealogia é a história como um carnaval organizado” (FOUCAULT, 2022, p. 82).

O segundo uso é a dissociação sistemática de nossa identidade. Para Foucault (2022, p. 83), a identidade é fraca, mas nós tentamos reuni-la sobre uma máscara. Entretanto, isso é uma paródia, pois o plural habita a identidade. Com isso, a genealogia tem por objetivo fazer com que essa pluralidade apareça, como escreve o filósofo:

A história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas, ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o

território único de onde viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam (FOUCAULT, 2022, p. 83).

A terceira modalidade, o sacrifício do sujeito de conhecimento, vai contra a ideia da história tradicional da construção de um sujeito não abalado por paixões, isso para a construção de uma história (mascaradamente) neutra e universal. Mas se a história interroga a consciência científica, ela descobre as formas e transformações da vontade de saber. Então, ela sacrifica o sujeito do conhecimento para evoluir, pois há uma paixão, o conhecimento é essa paixão. Este tipo de ciência não tem medos, nem mesmo de sacrificar o sujeito do conhecimento, talvez seu único medo seja extinguir a si própria. “O que não quer dizer, no sentido da crítica, que a vontade de verdade seja limitada pela finitude do conhecimento! Mas que ela perde todo limite e toda intenção de verdade no sacrifício que deve fazer do sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 2022, p. 85).

A exposição das concepções de Michel Foucault feitas até aqui, a noção de genealogia, faz com que este trabalho tenha por propósito compreender a genealogia do discurso eucarístico. Não em busca de sua origem, da explicação metafísica, afinal, a teologia faz este trabalho muito bem, utilizando as explicações metafísicas com maestria. Este trabalho, então, estuda 1) as proveniências: as marcas diversas no discurso, as quais são plurais, nada unificadas ou perfeitas; 2) as emergências: os discursos que surgem de atores diferentes e presentes em um mesmo espaço, quando isso ocorre, as relações de poder determinam aquilo que será aceito e difundido, na história da Eucaristia, isso muito aconteceu; e 3) os acontecimentos: as inversões do poder em situações diversas. Como o anterior, isso muito aconteceu, tanto nos embates ocorridos dentro da própria igreja católica quanto no grande cisma provocado pela Reforma Protestante.

Como complemento, também serão observados os procedimentos de regulação e ordenamento do discurso, algo muito visível e rico no discurso eucarístico. Por este motivo, o tópico seguinte expõe os conceitos foucaultianos a este respeito.

1.2. PROCEDIMENTOS DE REGULAÇÃO E ORDENAMENTO DO DISCURSO

Na obra *A ordem do discurso* (publicada 1971)⁶, Foucault apresenta os mecanismos de regulamentação e ordenação dos discursos. Ele divide estes mecanismos entre externos e

⁶ Neste trabalho é utilizada a publicação da Edições Loyola, de 2009. Vide referências.

internos, pois atuam de forma diferente sob o discurso, além deles também existem os mecanismos que condicionam o discurso. Por se tratar de conceitos relativamente complexos, este tópico segue a divisão feita pelo próprio filósofo em sua obra. Para facilitar o entendimento, alguns exemplos, que não deixam de ser adiantamentos das análises, são expostos.

1.2.1. Os Procedimentos Externos de Controle do Discurso

Conforme Foucault explica em *A ordem do discurso* (2009, p. 9ss), os sistemas de exclusão do discurso funcionam no exterior do discurso e têm por propósito excluir aqueles que não pertencem, não podem participar do funcionamento discursivo. Além disso, devemos lembrar que, para Foucault, o discurso está completamente relacionado ao desejo e ao poder; logo, a exclusão visa à manutenção dessa relação de poder.

O primeiro mecanismo de exclusão mencionado por Foucault (2009, p. 9) é a chamada **interdição**, que consiste no procedimento mais conhecido, pois é aquele que mostra que não se pode dizer tudo o que se quer dizer e em qualquer circunstância. Existem três tipos de interdições, as quais se cruzam, são elas: 1) o tabu do objeto; 2) o ritual da circunstância; e 3) o direito privilegiado do sujeito que fala. Essas três interdições formam uma grade complexa que não para de se modificar. Ele entende que, na sexualidade e na política, essa grade é mais cerrada, contudo, não se pode afirmar que o discurso religioso tenha uma grade mais espaçada, pois se trata de um discurso para os autorizados a fazê-lo (padres, pastores, teólogos, entre outros), ou seja, os líderes o detêm. Este é um dos motivos que facilitam a percepção da interdição no discurso religioso, todavia ela está presente em outras ocasiões e, no discurso eucarístico, por exemplo, podemos observá-lo no fato de a Bíblia conservar os relatos atribuídos àqueles que estiveram com Jesus, apóstolos ou pessoas que andavam próximas a eles, ou a pessoas que receberam diretamente dos apóstolos as instruções. Eram palavras de autoridades, logo, quem não estava neste grupo deveria ouvir e seguir, pois a significação e a prática vinham deles.

Durante os primeiros séculos, seja durante a perseguições romanas ou durante a Roma cristã, os discursos eucarísticos variavam muito de uma localidade para outra, devido a influências diversas, afinal, algumas comunidades eram influenciadas pelo helenismo, outras pelos judeus e outras tinham características muito próprias, como aquelas influenciadas por grupos sectários do judaísmo. Todavia, como as comunidades cristãs das grandes cidades romanas foram iniciadas pelos apóstolos ou por pessoas próximas a eles, elas se comunicavam por cartas (as cartas do Novo Testamento são exemplos disso), as quais eram escritas por seus

líderes, a fim de exortar sobre práticas estranhas, dar ânimo nas perseguições, entre outras questões. Certamente essas cartas transitavam dentro de um universo fechado, ao qual as pessoas não tinham acesso, apenas recebiam as decisões e direções daqueles que participavam das discussões principais.

Com a institucionalização do cristianismo por Roma⁷, a interdição foi ainda maior, pois os bispos reconhecidos e autorizados pela igreja, somente eles, podiam formular doutrinas e determinar práticas, o que marcou claramente o acesso a poucos. Deste período em diante, a grade que separava os autorizados dos não autorizados foi se cerrando cada vez mais, modificando-se conforme conjunturas muito específicas, mas quase não permitindo brechas para intervenções externas. A emergência de Lutero não significou o fim da interdição, mas uma mudança nas relações de poder dentro da igreja. Posteriormente, após a Reforma, o sistema se repetiu, pois as discussões continuavam nos círculos fechados dos intelectuais.

O segundo princípio de exclusão mencionado por Foucault (2009, p. 10-12) também pode ser aplicado ao discurso religioso, é o princípio da **razão versus loucura**. Esse procedimento é um mecanismo de rejeição, não de separação como faz a interdição. Foucault discorre sobre essa oposição em sua obra mostrando que, durante séculos, a palavra do louco era o que mostrava sua insanidade ou não. Logo, era por meio da palavra que se realizava a separação. Contudo, essas palavras não eram para serem ouvidas, por isso o louco deveria ser separado da sociedade, para que ninguém ouvisse suas palavras de loucura.

Essa separação entre a razão e a loucura sempre aconteceu no meio religioso e não foi diferente com a Eucaristia, afinal, o que alguns diziam (escreviam ou pregavam) era tarjado como loucura, em desacordo com a reta doutrina da sagrada igreja, por isso tais palavras deveriam ser rejeitadas e combatidas, pois elas desvirtuariam a ordem vigente. As palavras de Lutero certamente foram barradas por este mecanismo, afinal, ele fazia parte dos autorizados a falar, inclusive era doutor em teologia e professor de seminário, a questão foi o que ele disse e como disse, não o fato de tê-lo dito. Portanto, podemos afirmar que a razão estava nos discursos que tinham consonância com aquilo que era autorizado, permitido pelas relações de poder, enquanto a loucura aparecia nas rupturas, nas formulações estranhas, as quais precisavam ser silenciadas.

⁷ Durante os anos iniciais, Roma perseguiu os cristãos, às vezes, com maior ou menor intensidade. No ano de 312 d.C., o imperador Constantino declarou-se cristão, após uma visão sobrenatural que ele afirmou receber antes da batalha contra Maxêncio, perto da cidade de Roma, em um período de disputa de poder. Mais tarde, no ano 380, o imperador Teodósio promulga o edito de Tessalônica no qual reconhece o cristianismo como religião oficial do Império. Com a institucionalização do cristianismo como religião oficial, a igreja oficial trouxe o controle de toda vida religiosa para si, impedindo e condenando tudo que não se enquadrava ao seu regimento.

O último procedimento de exclusão apresentado por Foucault (2009, p. 13-20) é a chamada **vontade de verdade**, que, para ele, consiste em algo semelhante a um sistema histórico e institucionalmente constrangedor, o qual se desenha como uma forma de separação que conduz à chamada vontade de saber, ou seja, a vontade de saber baseia-se na chamada vontade de verdade.

Em *A ordem do discurso*, Foucault (2009, p. 15) mostra que, desde a Grécia Antiga, o discurso verdadeiro, e ao qual era preciso se submeter, era aquele pronunciado por quem tinha o direito de proferi-lo, conforme o ritual (sobre esse princípio falaremos mais adiante) o permitisse, ou seja, a verdade estava na pessoa que proferia o discurso. Mas a verdade se deslocou do ato e passou para o próprio enunciado, ou seja, “para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação, a sua referência”. Além disso:

[...] essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios hoje. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído (FOUCAULT, 2009, p. 17).

A vontade de verdade exerce poder de coerção sobre os outros discursos, isto quando apoiada sobre uma distribuição institucional (FOUCAULT, 2009, p. 18), esse suporte institucional seria a sociedade; é esta que exerce o poder de coerção. Esse terceiro processo de exclusão é sobre o qual Foucault mais escreve em sua obra *A ordem do discurso* (2009). E a justificativa para tal se deve ao fato de ele entender que os outros dois princípios de exclusão são orientados em direção a esse último, conforme evidenciam suas palavras:

[...] há séculos, os primeiros não cessam de orientar-se em sua direção; é que, cada vez mais, o terceiro procura retomá-los, por sua própria conta para, ao mesmo tempo, modificá-los e fundamentá-los; é que, se os dois primeiros não cessam de tornar mais frágeis, mais incertos na medida em que são agora atravessados pela vontade de verdade, esta, em contrapartida, não cessa de se reforçar, de se tornar mais profunda e mais incontornável (FOUCAULT, 2009, p. 19).

Isso se dá, porque a vontade de verdade não é reconhecida pelo discurso verdadeiro, como escreve Foucault (2009, p. 20):

O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la (FOUCAULT, 2009, p. 20).

Foucault expressa que, dessa forma, somente vemos a verdade que nos parece riqueza, esquecemos com isso daqueles que foram excluídos por essa verdade, por tentarem colocar a vontade de verdade contra a verdade (FOUCAULT, 2009, p. 20), ou seja, a verdade que não interessa aos donos da verdade é silenciada, seja pela força física, seja por mecanismos de silenciamento (como é o caso do hospício).

Esse princípio de exclusão é facilmente observado ao longo dos séculos quanto à Eucaristia, pois, do final da antiguidade até a Reforma, somente a noção que afirmava uma presença real de Jesus na Eucaristia foi aceita, sendo aquela, inclusive, que a levava ao extremo: afirmar que pão e vinho se transformavam em corpo e sangue. Este era o discurso atravessado pela vontade de verdade.

Portanto, esses princípios de exclusão do discurso mostram que o acesso ao discurso não se dá a todos, nem se pode dizer o que se quer dizer em qualquer lugar ou em qualquer situação. Além disso, o princípio da vontade de verdade mostra que a verdade está atrelada à instituição que detém o discurso, ou seja, o discurso é verdadeiro, porque quem o profere é quem está no controle da relação de poder, porém, a história mostra que a posição de quem está no poder, hoje, pode não ser a mesma de amanhã. Por fim, Foucault mostra que o princípio da vontade de verdade traz o da interdição e o da razão *versus* a loucura, constantemente, pois o uso desses dois afirma a vontade de verdade.

1.2.2. Os Procedimentos Internos de Controle do Discurso

Há outros procedimentos de controle do discurso, os denominados procedimentos internos. São internos, porque são os próprios discursos que exercem seu próprio controle, são princípios de classificação, de ordenação e de distribuição: “como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso” (FOUCAULT, 2009, p. 21).

O primeiro procedimento é o do **comentário**. Para explicá-lo, Foucault afirma que não há sociedade em que não existam narrativas maiores, “discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer” (FOUCAULT, 2009, p. 22). Em nossa cultura, são os textos religiosos e jurídicos. Os comentários são a reformulação desses textos, seu reaparecimento. Não é um processo estável e, muitas vezes, o comentário toma o lugar do texto de origem. Além disso, esse deslocamento é um jogo que não cessa (FOUCAULT, 2009, p. 22-23).

Foucault (2009, p. 24) escreve que o comentário procura anular um dos termos da relação, ou seja, a relação entre os discursos vai se modificando ao longo do tempo, por exemplo, a obra literária pode ser repetida em diversas outras obras, bem distintas por sinal, isso faz Foucault afirmar que uma mesma obra pode, simultaneamente, dar lugar a discursos distintos. Com relação ao mundo religioso cristão, basta observar o grande número de comentários bíblicos e livros dogmáticos existentes. Eles comentam os textos sagrados, mas trazem novas interpretações, outros discursos. No caso da Eucaristia, os próprios textos bíblicos que narram este evento podem ser encarados como comentários, afinal eles colocam no papel anos de tradição oral, mas, como enfatizam questões específicas para localidades e momentos específicos, acabam por ser a “origem” de discursos novos. Todavia, como eles são tidos como textos primeiros, por serem os textos do livro sagrado, pode-se dizer que as doutrinas escritas posteriormente são os comentários (seus comentários). Além disso, os dogmas oficiais da igreja, construídos ao longo da história (destacam-se as catequeses e os documentos papais) serviram de narrativas maiores, nas quais se basearam outros textos e práticas, os quais são comentários deles.

Quanto ao desnivelamento entre texto primeiro e texto segundo, Foucault (2009, p. 25) escreve que o comentário desempenha dois papéis: por um lado, ele permite o surgimento de novos discursos, uma vez que o sentido múltiplo oculto no texto primeiro possibilita novas formas de falar; mas por outro, ele diz o que estava no texto primeiro, esse é seu papel verdadeiro. Seguem algumas palavras do filósofo a esse respeito:

O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado. A multiplicidade aberta, o acaso são transferidos, pelo princípio do comentário, daquilo que arriscaria de ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta (FOUCAULT, 2009, p. 26).

Partindo dessa citação e fechando o assunto comentário, devemos ter em mente que esse procedimento, conforme a ótica foucaultiana, consiste, em sua essência, na repetição do já dito, permitindo que se diga algo novo, desde que o que foi dito primeiro seja repetido. Contudo, o novo não está no que é dito, mas no seu entorno, ou seja, o discurso se repete, o que muda é a circunstância na qual se fala.

O **autor** é outro princípio de rarefação do discurso. Mas não o autor indivíduo que escreveu ou falou algo, e sim “o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 2009, p. 26). Entretanto, é preciso entender que a concepção de autor varia conforme a ordem discursiva

na qual ele está inserido. Um exemplo é o discurso científico. Nesse discurso, durante a Idade Média, o nome de um autor era extremamente importante para afirmar sua verdade, porém, a partir do século XVII, não se tem a mesma importância, o nome de um autor somente serve para nomear um teorema. Contudo, na ordem do discurso literário ocorreu justamente o contrário. O nome do autor ganhou cada dia mais importância, fazendo com que se pergunte sempre de quem é determinado texto. Nesse caso, o autor é quem dá unidade, coerência e insere no real o discurso fictício (FOUCAULT, 2009, p. 26-28).

Isso é o que Foucault (2009, p. 29) denomina de **função autor**, ou seja, ao se pensar em autor não se pode pensar na figura apenas, pois a ela é dada a característica de limitar o discurso a partir do jogo da identidade, de forma individualizada, do eu, então, da mesma maneira que o comentário limitava o acaso do discurso pela sua repetição, o autor limita o discurso atribuindo a ele uma identidade, sendo assim, “será a partir de uma nova posição do autor que recortará, em tudo o que poderia ter dito, em tudo o que diz todos os dias, a todo momento, o perfil ainda trêmulo de sua obra”.

O princípio do autor pode ser observado ao longo dos discursos da Eucaristia ao observar que, durante os anos, houve muitas formulações influenciadas (ou determinadas) por conjunturas políticas, religiosas e filosóficas – Agostinho e outros eram influenciados por Platão e pelos neoplatônicos, enquanto São Tomás utilizava a filosofia aristotélica como base para suas elaborações doutrinárias eucarísticas. Essas influências também fazem parte das condições de possibilidade do discurso, juntamente com as questões políticas, religiosas; são as condições de possibilidade do discurso. Assim, mesmo havendo a figura do autor, ele funciona como um recorte discursivo, o elemento que estabelece coerência e unidade no discurso. Nesse sentido, os autores, os teólogos que formularam as doutrinas, nada mais são do que recortes do discurso, frutos das condições de possibilidade de seus momentos. Os teólogos da reforma mostram bem este princípio, pois escreveram em situações políticas e religiosas muito específicas, mas recortando aquilo que veio antes deles, uma vez que iam até a transubstanciação para questioná-la e remetiam a escritos anteriores, a concepção simbólica e espiritualista de Agostinho, por exemplo, para formularem suas teses.

O último procedimento interno de controle do discurso é a **disciplina**. Trata-se da regulação da criação, ou seja, é o responsável por estabelecer as regras do jogo para se fazer uma determinada afirmação. Assim, a disciplina possibilita um processo de criação, contudo, sempre dentro de restrições. Apesar de também ser um procedimento interno, Foucault afirma que a disciplina se opõe aos dois procedimentos mencionados anteriormente, o do comentário

e o da autoria; por ser anônimo se opõe à autoria, por não buscar um ponto de partida, opõe-se ao comentário (FOUCAULT, 2009, p. 30-31).

Uma proposição para pertencer a uma disciplina precisa responder a condições impostas por essa disciplina, ou seja, ela precisa dirigir-se a objetos determinados e é preciso que a proposição se encaixe em um horizonte teórico, só assim ela pode estar dentro de uma disciplina. “Em resumo, uma proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa” (FOUCAULT, 2009, p. 33-34). Todavia, como uma proposição precisa pertencer à “verdade” do discurso de uma determinada época, ela pode ser verdadeira em um momento e em outro não, ou seja, uma verdade é verdade em um determinado momento histórico, conforme a disciplina em questão que a sustenta como verdade, contudo isso pode mudar, uma verdade de ontem pode não ser mais hoje, afinal, a verdade científica é verdade somente até outra verdade colocá-la por terra. De forma muito simples, é a disciplina que estabelece os limites do jogo, contudo, é importante observar que as regras que controlam esse jogo são frequentemente atualizadas, por isso a ideia de deslocamento “na linha do tempo”.

O mecanismo da disciplina é facilmente observado nos discursos eucarísticos, afinal, só eram tidos como verdadeiros aquelas formulações que seguiam as regras impostas institucionalmente. Inclusive, assim que houve outras regras em jogo, com a Reforma Protestante por exemplo, nossas formulações foram possíveis, pois havia novas condições de possibilidade, devido a novas relações de poder. Este fato mostra que a disciplina é completamente influenciada pelas condições de possibilidade externas ao discurso, mesmo se tratando de um procedimento interno, afinal, as condições de possibilidade determinam que jogo pode ser jogado.

Esses três procedimentos de controle interno do discurso podem ser observados na exposição feita a seguir, eles funcionam como mecanismos de coerção, uma vez que estabelecem limites para o discurso; contudo, diferentemente dos mecanismos mencionados no tópico anterior, esses são internos, pois são os próprios discursos que determinam seu funcionamento, enquanto aqueles são externos, delimitam e excluem quem não tem acesso aos discursos. O tópico seguinte versa sobre mais uma categoria foucaultiana, os procedimentos que condicionam o discurso.

1.2.3. Os Procedimentos Que Condicionam O Funcionamento Do Discurso

Para Foucault, ninguém poderá entrar na ordem do discurso se não estiver adequado às regras e exigências e se não for qualificado a fazê-lo. Além disso, há diferentes restrições para diferentes regiões do discurso, ou seja, nem todo mundo pode adentrar em todos os espaços do discurso (FOUCAULT, 2009, p. 37). Para que isso ocorra, há procedimentos que selecionam os sujeitos que podem falar, são eles: o ritual, as sociedades do discurso, a doutrina e a apropriação social do discurso.

O primeiro procedimento é o do **ritual**; tem-se nele a forma mais visível dos sistemas de restrição. Conforme Foucault (2009, p. 39),

[...] o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção.

É por isso que somente o sacerdote pode conduzir o ritual, seja o da Eucaristia ou outro, como o de um casamento por exemplo. Afinal, somente ele é capacitado para tal, é quem domina os gestos, comportamentos e signos presentes em todo o processo ritualístico (em uma relação de poder, é ele quem assume a posição de dominador). Essa capacitação se dá a partir de um processo de consagração, que nada mais é que a autorização recebida da instituição para proferir o discurso, ou seja, ser um reproduzidor e defensor do discurso da instituição. No caso da Eucaristia, tanto para conduzi-la quanto para formular doutrinas válidas a seu respeito, é preciso ser autorizado, instituído para isso. Durante muito tempo, somente os teólogos autorizados pela igreja discutiam e produziam conteúdos sobre a Eucaristia, certamente este foi um motivo que fez essas discussões não alcançarem o povo, o qual, na missa, fazia o que era mandado pelo ministro, no dia a dia, por sua vez, seguia suas superstições mesmo, muitas vezes, divergindo do que era ensinado oficialmente.

Além das questões doutrinárias, o ritual em si sempre foi muito marcado pela condução de alguém selecionado para isso, mesmo nas épocas iniciais, quando a ceia era comunitária em essência, celebrada nas casas. Nessas ocasiões, quem conduzia o partir do pão eram os mais antigos na fé, no caso dos primeiros anos, os apóstolos ou aqueles que deles aprenderam sobre a ceia. Com a institucionalização da igreja, o ritual ficou completamente centrado na figura do sacerdote, o qual detinha a autoridade para a consagração dos elementos, os quais se tornavam corpo e sangue de Jesus, um ato performático. Com o passar no tempo, na

principalmente na Idade Média, com a missa papal, as pessoas foram cada vez mais se tornando expectadoras da Eucaristia. Com a Reforma, sobretudo com a ceia memorial, pode-se dizer que houve uma mudança, pois, se a ceia não é mais a Eucaristia da Igreja Católica Romana, não é mais necessária a figura do sacerdote para proceder com a consagração, porém, mesmo assim, os detentores do saber continuaram sendo quem conduzia o ritual, muitos deles ex-sacerdotes romanos, seguindo um ritual e distribuindo os elementos para o povo.

O segundo procedimento dito por Foucault (2009, p. 39) são as denominadas **sociedades do discurso**, que nada mais são que as sociedades “cuja função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição”, ou seja, as sociedades do discurso são caracterizadas pela exclusividade na detenção do saber, do discurso, funcionando como se fosse um segredo. Contudo, dentro das igrejas cristãs, o acesso ao culto e à vida da comunidade não é totalmente restrito, pois é característico da fé cristã, um mandamento divino, a pregação, a fim de trazer outras pessoas para a mesma fé. Entretanto, o discurso em si circula dentro da sociedade religiosa e é ali que as pessoas terão acesso a ele. No caso da Eucaristia, até os dias de hoje, mesmo em muitos seguimentos mais “abertos” à participação do povo, ela é oferecida pelo pastor ou por algum outro ministro oficial. Também nos tempos atuais, pode-se, realmente, falar de sociedades, uma vez que cada seguimento cristão tem os responsáveis pelo discurso, os quais estão debaixo de poderes constituídos reforçando a vontade de verdade a qual estão submissos. Assim, os mesmos responsáveis pela condução do ritual são os agentes dessas sociedades do discurso, sujeitos atravessados pelas relações de poder, responsáveis por proteger o saber e, ao mesmo tempo, transmiti-lo a outros.

O procedimento da **doutrina** também obedece à lógica do discurso, uma vez que não se limita aos indivíduos que falam e tende a se difundir. À primeira vista, o procedimento da doutrina parece oposto ao da sociedade do discurso, porque na sociedade do discurso o número de indivíduos que falam tende a ser limitado, enquanto a doutrina pode difundir-se de forma mais ampla. A esse respeito Foucault (2009, p. 42) escreve:

Ora, a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis; a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente.

A respeito do funcionamento da doutrina, Foucault (2009, p. 43) escreve que ela consiste em um sinal de pertença, seja qual for. Isso faz com que ele afirme:

A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam (FOUCAULT, 2009, p. 43).

Com relação à Eucaristia, a doutrina talvez seja o procedimento mais marcante, principalmente se a palavra doutrina for entendida como sinônimo de dogma. Isso porque as formulações aceitas pela igreja devem ser seguidas como algo sagrado, não se podendo tirar nem colocar nada. Além disso, em relação aos discursos refutados, a doutrina estabelece relação de diferença com eles, isto é, necessita deles para marcar sua posição como verdade e os demais como mentira. A doutrina engloba a todos e deve ser seguida por todos. Assim, durante muito tempo, participar da Eucaristia era ter o corpo e o sangue de Jesus presente e comer e beber deles. Com novas condições de possibilidade, participar da Eucaristia é relembrar a morte vicária de Jesus, sua paixão, inclusive, nesses círculos, nem se usa o nome Eucaristia, usa-se ceia do Senhor, Santa Ceia, comunhão, entre outros.

Por fim, o último procedimento de condicionamento do discurso é a chamada **apropriação social do discurso**. Sobre este, Foucault (2009, p. 44) escreve muito pouco, meia página apenas. Para o autor, todo sistema de educação consiste no instrumento que dá acesso a todo e qualquer tipo de discurso; contudo, “Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo”, ou seja, a instituição utiliza do sistema de educação, a fim de manter as relações de poder a seu favor.

Obviamente que Foucault está falando em sentido macro, por exemplo, do sistema educacional de uma nação. Todavia, no caso da Eucaristia, mesmo antes de Roma assimilar o cristianismo, ela era utilizada na educação dos novos convertidos, basta observar as catequeses mistagógicas de Cirilo ou Ambrósio e de muitos outros expostas a seguir. A Eucaristia, então, era elemento pedagógico, pois, por meio dela se ensinava a paixão de Cristo. Além disso, para participar dela, para ser membro daquele grupo, era necessário aprender seu significado, para só depois celebrá-lo.

Até hoje, os sistemas de ensino são muito comuns nos meios religiosos cristãos, devido ao fato de os novos convertidos precisarem aprender os conceitos centrais da nova fé e

se comportar (no culto e em outros ambientes) como alguém que pertence a esta fé. As catequeses tiveram e ainda têm esta mesma função. Pensando na Eucaristia especificamente, os católicos tratam a primeira comunhão como um momento marcante da vida. Isso se perpetuou até hoje nos mais variados seguimentos cristãos. Devido a esta importância, mesmo quem muitas comunidade e denominações celebrem a mesa da ceia apenas uma vez por mês, o ensino a seu respeito é central, porque, em muitas dessas igrejas, somente após aprender sobre ela (em classes de novos membros) e ser batizado que a pessoa poderá participar da comunhão.

Esses são os mecanismos de sujeição do discurso, responsáveis por delimitar os sujeitos que podem reproduzir e defender o discurso, bem como estabelecer e qualificar os sujeitos, para que o discurso funcione. Conforme Foucault (2009, p. 44), na maior parte do tempo, esses mecanismos se ligam e formam edificações “que garantem a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos”. Esses mecanismos podem ser observados no discurso eucarístico, conforme se pode constatar nas páginas seguintes deste trabalho.

Assim, a partir do próximo capítulo, apresentamos uma reflexão sobre a genealogia do discurso eucarístico e os mecanismos de ordenamento desse discurso nos seus diversos momentos, seguindo aquilo que se tem por história “oficial”, a narrativa aceita, da Eucaristia, do cristianismo em si, selecionando momentos-chave deste percurso.

2. O DISCURSO EUCARÍSTICO NA BÍBLIA

A tradição cristã constrói a significação da Eucaristia a partir da Páscoa judaica, a qual é um memorial de libertação da escravidão do povo hebreu do Egito. Os textos bíblicos sobre a Páscoa foram escritos muito tempo depois da suposta ocorrência do evento, após um longo período de transmissão oral. Os relatos são repletos de interpretações que atribuem ao evento Páscoa os significados desejados para a ocasião em si. Essa significação, em grande parte, foi assimilada pela Eucaristia cristã sendo perpetuada até os dias atuais. Porém, essa simples ligação entre as celebrações e seus significados consiste em uma explicação metafísica, em uma escrita linear da história. Como este trabalho utiliza a noção de genealogia, são os pontos de tensão, rupturas e modificações que são observados nesta etapa. Por isso, neste capítulo expomos o percurso da Eucaristia na Bíblia, desde a religiosidade do antigo Israel, sem a preocupação de ser “fiel” historicamente, pois o objeto aqui estudado busca apoio numa leitura interpretativista e refere-se, portanto, àquilo tido como aceito pela tradição, não ao que se julga comprovado pelas pesquisas históricas e arqueológicas.

2.1. A VIDA RELIGIOSA DE ISRAEL

Conforme escreve Beauchamp (2007, p. 49), desde Caim e Abel (segundo o relato bíblico), a humanidade não viveu mais sem oferecer sacrifícios. Os sacrifícios faziam parte da vida de Israel, sejam sacrifícios de animais (imolação) ou sacrifícios vegetais (ofertas de plantas, da colheita) a Deus. Os textos do final da monarquia de Israel (séc. VII a.C.), a lei de Deuteronômio, proibiram que sacrifícios fossem feitos fora do santuário de Jerusalém, colocando fim à disseminação de sacrifícios, mas esses textos, os quais concentravam a vida no Templo, são escassos, diferentemente dos textos da chamada escola sacerdotal (P, de “Prêtre”, sacerdote), registrados nos livros de Levítico e Números, que “contêm uma verdadeira legislação do culto sacrificial aplicada durante todo o período do Segundo Templo (Ex 12,1-20.43-51; Lv; Nm 5,1-9,4; 15-19; 28-29), isto é, até o começo da era cristã” (BEAUCHAMP, 2007, p. 49).

A atividade sacrificial de Israel era intensa: todo o ano, manhã e tarde. Além disso, havia grandes festas sazonais, datas vindas desde antes do exílio babilônico: na primavera, os pães ázimos; no verão, a ceifa; no outono, a colheita. A Páscoa, que não tem a ver com a vida agrária, era celebrada em data fixa. A importância dessas festas era central, tanto é que todo homem era convocado a participar delas (BEAUCHAMP, 2007, p. 50).

Vê-se o quanto os sacrifícios eram ligados à vida econômica e principalmente às oferendas vegetais que representavam a produção principal do país, embora as oferendas animais fossem requeridas a cada momento do culto. Os produtos do solo celebravam, ao mesmo tempo, o Criador da natureza e o Senhor da história, sem o qual Israel não teria recebido uma terra: “Quando tiveres entrado na terra...” (BEAUCHAMP, 2007, p. 50).

A observância das datas específicas eram mandamentos que deveriam ser obedecidos por todos. Dentre esses períodos, destaca-se o Sábado, guardado por todo judeu até o dia de hoje (por algumas denominações cristãs também, é o caso dos adventistas). A Páscoa era a mais importante delas, inclusive marcava o início do ano religioso de Israel. Declaradamente, o propósito da festa da Páscoa é relembrar a miraculosa intervenção de Deus em favor de Israel na ocasião de sua saída do Egito (Êx 13:3,4; 34:18 e Dt 16:1) (SHULTZ, 1995, p. 67-69).

Também havia em Israel sacrifícios por outros motivos e no espaço social. Sacrifícios por datas históricas (por exemplo, Ex 25:5-11; 1Sm 11:15 Es 3:1-6), devido a crises (Jz 11:31; Sl 66), por circunstâncias individuais (reintegração à comunidade, expiações por faltas privadas e outros), além de sacrifícios de ações de graça. É interessante notar que as diferenças entre ricos e pobres aparecem no culto, pois o sacrifício animal, mais do que as ofertas vegetais, era usado como ostentação e riqueza, algo criticado pelos profetas (BEAUCHAMP, 2007, p. 50).

Dentro deste espectro do sacrifício, Beauchamp (2007, p. 52) escreve sobre dois símbolos, pode-se dizer dois grupos de símbolos, o animal e os produtos da terra. O grupo animal refere-se aos sacrifícios de animais. Era um ato muito forte, pois, em princípio, o animal era a riqueza, a posse do homem, algo próximo e afetivo a ele. Assim, “Sacrificar um animal era fazer violência a si mesmo: a imolação cabia não ao sacerdote, mas ao oferente”. Conforme o autor, proximidade com o acontecido na Páscoa judaica pode ser bem observado, pois “os primogênitos de Israel foram poupados ao preço de um cordeiro e dos primogênitos do Egito (Ex 11,1-13,10)”.

Dentre os produtos da terra, destacam-se dois elementos, especiais na vida dos povos antigos, o pão e o vinho. O alimento vegetal era o primeiro objeto da súplica e do dom do ser humano, inclusive asseguravam o mínimo para a comensalidade. Entretanto, os produtos da terra não davam o prestígio da posse de rebanhos (BEAUCHAMP, 2007, p. 53).

O pão estava, quase sempre, no topo das listas dos produtos da terra, como dom de Deus. A dupla pão e vinho raramente aparece sozinha nos textos do Antigo Testamento, normalmente está junto com outros produtos da terra, como o azeite (Dt 7:13; 2Rs 18:32; Ne

9:25), às vezes, carne, gordura e codornas estão nas mesmas listas que o pão e o vinho, mas raramente. “Quem quiser falar do dom ou da perda ou da esperança da Terra Prometida, figura do Reino futuro, mencionará esses alimentos, únicos símbolos da história do povo e, ao mesmo tempo, liberalidades do Criador (Gn 1,29s)” (BEAUCHAMP, 2007, p. 53).

Quanto ao vinho, ele é o substituto do sangue no rito eucarístico e está entre os dois tipos de oferendas, plantas e animais. Isso porque a vinha “era a propriedade por excelência e quase um prolongamento de seu proprietário, glorificada pelo trabalho que lhe dava e por seu valor monetário” (BEAUCHAMP, 2007, p. 54). A simbologia da vinha era imensa:

Os cachos levados de Canaã pelos primeiros exploradores eram sinal eminentemente precursor da promessa (Nm 13,20.23s.). A vinha era símbolo da amada (Ct 8,11-13). Partilhar da mesma taça era assim símbolo da união dos esposos, porém mais ainda: partilhar do vinho no banquete de núpcias significava a implicação da sociedade: “Comei e bebei, companheiros, embriagai-vos, meus caros amigos!” (Ct 5,1b). Uma leitura tipológica põe em relação: “Agora esta é [...] carne da minha carne” (Gn 2,23), com: “Isto é o meu corpo” (BEAUCHAMP, 2007, p. 55).

Nos livros sapienciais, há analogias interessantes sobre o vinho. Em Provérbios 9:5, a sabedoria é uma mulher que oferece carne e vinho, depois pão e vinho. Em Eclesiástico 24, a sabedoria é uma vinha que ocupa o centro das árvores do novo jardim do Éden, a Terra Prometida. Ela também é a Torá. Ela, ao invés de produzir um fruto proibido, como a árvore de Gênesis 3:3, chama as pessoas a comerem seus frutos. Quem comer dela ainda terá fome. Diferentemente de Provérbios 9:5, não se trata de comer o que ela oferece, mas comer dela, a árvore é o alimento. Conforme Beauchamp (2007, p. 54), Eclesiástico 24 é o texto do Antigo Testamento que mais se aproxima do que Jesus falou em João 6:57 – “Aquele que come a minha carne”.

O rito sangrento e a oferenda vegetal aparecem no rito pascal, trata-se de um rito de pastor, celebrado com o nascimento das crias do rebanho, e um rito de agricultores, oferta dos primeiros feixes da colheita. Com relação ao cordeiro, é fato que ele morria como substituto dos primogênitos de Israel. Beauchamp (2007, p. 55) entende que isso não é exatamente visível no texto de Êxodo 12, mas pode ser deduzido dele, pois os primogênitos dos israelitas foram resgatados por meio deste animal (Ex 13), afinal, os primogênitos do Egito morreram, ao passo que os primogênitos de Israel sobreviveram, quem morreu foi o cordeiro pascal, seu sangue afastou o Exterminador – agente introduzido em uma versão da narração para tirar de Deus o papel de homicida. Todavia, esta suavização da narração se deve ao desconhecimento da tradição da realidade do sacrifício. “Em outros termos, aqui, mais do que em outros lugares, a obscuridade daquilo que a hermenêutica cristã atribui às ‘figuras’ ou aos ‘tipos’ é inegável no

centro da história de Israel” (BEAUCHAMP, 2007, p. 55). É preciso entender a função do cordeiro neste processo como o afugentador do Exterminador:

A função do cordeiro era a de proteger por meio do silêncio e dessa confusão: ele era realmente portador da violência que persistia entre esses dois povos, já que um estava sendo libertado do outro. Ele era seu exutório, seu derivativo na qualidade de vítima, mas era também sua recordação: a reiteração do rito provia isso (BEAUCHAMP, 2007, p. 55).

Nesse sentido, o referido autor cita um fato interessante sobre a relação dos israelitas com os egípcios, as relações amigáveis existentes entre eles. Isso é visível no fato de as mulheres de Israel contraírem dívidas com as mulheres do Egito ao tomarem emprestado joias para fugirem (Ex 11; 12). Segundo ele, “Do ponto de vista da análise narrativa, pouco disposta a admitir traços puramente acidentais em uma narração, as jóias levadas são o equivalente em ouro do cordeiro, considerado, também ele e principalmente ele, como sinal de uma dívida!” (BEAUCHAMP, 2007, p. 56).

Trabalhando a Páscoa especificamente, conforme a tradição judaico-cristã, a primeira Páscoa foi observada pelos hebreus, pela primeira vez, no Egito, quando as famílias de Israel tiveram seus primogênitos poupados mediante o sacrifício do cordeiro pascal, enquanto os primogênitos das famílias dos egípcios foram mortos (Êx 12:1-13:10). Já a segunda Páscoa aconteceu depois de um ano da saída dos hebreus do Egito, no deserto (Nm 9:1-5), no décimo quarto dia do mês de Abibe. Devido ao fato de nenhum incircunciso poder participar da celebração, a terceira vez aconteceu somente quando o povo entrou em Canaã (Js 5:6), quarenta anos após a saída do Egito (SCHULTZ, 1995, p. 68-69).

O nome Páscoa é derivado da palavra latina *pascha*, tomada do hebraico *pesah*, da qual deriva o grego *pascha*; seu significado remete a “passar por cima”, “por alto”. É uma nomenclatura vinda justamente do evento em si, do fato acontecido no Egito: o Deus de Israel passou por cima das casas dos israelitas e feriu os primogênitos dos egípcios, ocasião em que os hebreus deixaram o Egito em direção a Canaã. Esta palavra, no Antigo Testamento, sempre tem o sentido de passar, conforme Hamilton (1998, p. 1223)⁸:

1) Êxodo 12.13, “quando eu vir o sangue, ‘passarei’ [üp̄saht] por vós”. 2) Êxodo 12.23, “o SENHOR ‘passará’ [‘ābar] ... ‘passará’ [üp̄sah] o SENHOR aquela porta”. 3) Êxodo 12.27, “É o sacrifício da páscoa ao SENHOR, que ‘passou’ [p̄sah] por cima das casas dos filhos de Israel”. 4) Isaías 31.5, “o Senhor dos exércitos protegerá [gānan] a Jerusalém; ele à protegerá [gānan] e a livrará [nātsal], e, passando [p̄sah], a salvará [mālat]” (IBB) (HAMILTON, 1998, p. 1223).

⁸ Verbete Páscoa. In: Laird Harris; Gleason L. Archer, Jr.; Bruce K. Waltke, 1998. Vide referências.

Conforme os especialistas, em Êxodo 12 há dois relatos do ritual da Páscoa, um mais detalhado (12:1-14) e outro mais breve (12:21-23). É admitido que a fórmula mais breve seja a mais antiga, da chamada fonte J, enquanto o texto de 12:1-14 seria da fonte P⁹. Os principais elementos do texto também são repetidos em Êx 34:25. “Trata-se de um sacrifício noturno: depois da imolação de um cordeiro ou cabrito, os anciãos de Israel mergulham um ramo de hissopo no sangue e tingem os umbrais das portas. Com isto a casa ficava protegida contra a matança dos primogênitos do Egito” (CAZELLES, 1983, p. 814)¹⁰. Todavia, o ritual que deu origem à Páscoa advém do ambiente pastoril. Mais tarde, ele foi unido à Festa dos Pães ázimos (ou asmos) (SIQUEIRA, 1986, p. 6), o que teria acontecido durante a sedentarização em Canaã (Lv 23:10-14) (CAZELLES, 1983, p. 815).

O texto de 12:1-14 é mais detalhado, ele une traços arcaicos com determinações mais específicas, conforme os textos P, sacerdotais. “A refeição está ligada ao rito de sangue. O animal deve ser assado inteiro, não pode ser cozido, nenhum osso deve ser quebrado, como declara um texto complementar (v. 46)” (CAZELLES, 1983, p. 814). Hamilton (1998, p. 1224) escreve o seguinte sobre o ritual:

De acordo com Êxodo 12, a páscoa devia ser comemorada na lua cheia do primeiro mês do ano (abibe = março/abril). No dia dez do mês cada família escolhia um cordeiro de um ano de idade, sem defeito. Esse cordeiro era sacrificado ao crepúsculo do dia 14, e o seu sangue era aspergido sobre os batentes e a verga da porta da casa onde era comido o cordeiro. No dia seguinte, o dia 15, começava a festa dos pães asmos.

Além do cordeiro ou cabrito, os participantes deveriam comer os pães asmos e as ervas amargas, estando vestidos com roupas de viagem. O rito tem seu aspecto protetor, mas é, principalmente, a recordação do êxodo (CAZELLES, 1983, p. 814). Mesmo com este texto sendo considerado mais recente, tratava-se de “uma cerimônia doméstica sem nenhuma referência a algum santuário central nem a um envolvimento sacerdotal. É interessante notar que foi muito vantajoso para os israelitas deixar o Egito numa noite de lua cheia” (HAMILTON, 1998, p. 1224).

⁹ Segundo os especialistas, o Antigo Testamento da Bíblia hebraica possui diversas fontes: Javista (J), Eloísta (E), Deuteronomista (D) e Sacerdotal (P). No caso das duas fontes mencionadas aqui, a fonte J se caracteriza por apresentar o nome Javé para Deus desde o começo, não somente a partir do momento em que Deus aparece para Moisés. A tradição Sacerdotal tem como sigla a letra P por ser a inicial de Priester (sacerdote em alemão). Seu nome deriva do fato de ser uma fonte que apresenta as instituições culturais e as prescrições sacerdotais. Para o propósito deste trabalho, as questões de crítica textual não são cruciais, conforme Siqueira (1986, p. 6), é preferível desconsiderar a existência de duas redações no capítulo 12 de Êxodo e entendê-lo apenas como redação tardia, o que é útil para compreender o perfil da evolução do ritual pascal, apesar da recomendação, algumas questões da redação serão levantadas por serem elucidativas à celebração.

¹⁰ Verbetes Páscoa. In: BAUER, 1983. Vide referências.

Um texto que corresponde ao de Êxodo 12:1-14 é o de Josué 5:10-12, no qual a primeira Páscoa após a entrada na Terra Prometida é relatada. Este também é um relato da tradição sacerdotal (P), no qual é mostrada a origem agrária da Páscoa, firmemente estabelecida sobre a Páscoa dos pastores nômades. A correspondência entre os dois relatos (Êxodo 12-13 e Josué 5:10-12) está em mostrar que a primeira Páscoa vem antes da jornada até a Terra Prometida, a segunda, celebra a chegada a ela (BEAUCHAMP, 2007, p. 56). Todavia, Cazelles (1983, p. 815) diz que neste texto já é possível observar uma diferença: “a festa da páscoa precede ao comer dos produtos do campo”, isso porque as festas cananeias eram agrícolas, celebradas em diferentes épocas do ano, principalmente na ocasião do cultivo da terra.

Cazelles (1983, p. 815) escreve que a narrativa javista (J) menciona o emprego dos pães asmos já na saída do Egito, porém só relata a festa dos pães asmos no Sinai (Êx 34:18), ou seja, o pão foi usado na saída do Egito, mas a festa só foi instituída depois, uma recordação. A festa da Páscoa não estava incluída ainda no calendário anual, sendo uma festa independente, com significação própria (Êx 34:25).

Na realidade, a festa da páscoa, até os reis Ezequias e Josias é rebaixada a segundo plano pela festa de outono, antes régia que nacional. Salomão dedica solenemente o templo (1 Rs 8,2) e Jeroboão institui uma festa para fazer concorrência (1 Rs 12,33). Com a ruína da monarquia e a volta do movimento profético às origens de Israel (1 Rs 19; Os 12,14), a velha festa reencontra seu brilho (CAZELLES, 1983, p. 816).

Como todos os rituais celebrados em Israel, a Páscoa também passou por alterações ao longo do tempo, conforme a nação foi se modificando. Já no período do tabernáculo, a celebração tomou outra proporção, como escreve Schultz (1995, p. 69):

Com a ereção do tabernáculo, Israel passou a ter um santuário central onde os homens deveriam congregar-se três vezes por ano, começando pelo período da Páscoa (veja Êx 23:17 e Dt 16:13). Os dias décimo quinto e vigésimo primeiro eram dias de convocação solene. Durante aquela semana toda os israelitas só podiam comer pão sem fermento. Visto que a Páscoa era o acontecimento principal da semana, aos peregrinos era permitido voltarem a seus lares na manhã seguinte a essa festa (veja Dt 16:7). Entrementes, por toda semana eram apresentadas oferendas diárias adicionais pela nação, que consistiam de dois novilhos, um carneiro e sete cordeiros como holocausto, juntamente com a prescrita oferta de manjares e com um bode como oferta pelo pecado (veja Nm 18:19-23 e Lv 23:8). Em adição a isso, os israelitas eram instruídos a trazer um molho das primícias à presença do Senhor (veja Lv 23:9-14). Acompanhando o ritual durante o qual o sacerdote movia o molho diante do Senhor, havia a apresentação de um holocausto que consistia de um cordeiro juntamente com uma oferta de manjares de farinha de trigo misturada com azeite e de uma libação de vinho. Nenhum grão deveria ser usado, proveniente da nova safra, enquanto não houvesse reconhecimento público de que essas bênçãos materiais tinham sido concedidas por Deus. Em consequência, durante a observância da semana da Páscoa, os israelitas não só tomavam consciência de seu livramento histórico das mãos egípcias, mas igualmente reconheciam que a bênção de Deus se fazia continuamente evidente através das provisões materiais (SCHULTZ, 1995, p. 69).

A festa da Páscoa era tão importante que o israelita que não participasse dela caía no ostracismo em Israel. Inclusive, havia arranjos para os incapacitados poderem participar dela até um mês mais tarde (Nm 9:9-12). Até os estrangeiros residentes entre os israelitas eram bem acolhidos, se quisessem participar deste evento (Nm 9:13-14) (SCHULTZ, 1995, p. 69).

A Páscoa, que marcou o primeiro aniversário da saída do Egito, foi observada durante o primeiro mês do segundo ano (veja Nm 9:1-14). O relato sobre essa festiva celebração é breve, mas ênfase especial sobre a exigência de que todos deveriam participar, inclusive os forasteiros que estivessem no acampamento. Foi feita provisão especial para aqueles que eram impedidos de participar por causa de contaminação, a fim de que pudessem participar da Páscoa no segundo mês. Visto que os israelitas não levantaram acampamento senão no décimo segundo dia, todos puderam participar da celebração da primeira Páscoa após o Êxodo (SCHULTZ, 1995, p. 76).

Apesar dos primeiros relatos da Páscoa estarem no livro do Êxodo, para Siqueira (1986, p. 6), a Páscoa para os cristãos deve ser estudada a partir de Deuteronômio, o qual “a transformou em uma festa nacional como memorial da libertação do povo e esperança de renovação deste gesto de Javé, todas as vezes que os seres humanos e o mundo estivessem escravizados”. Foi a partir disso que a Páscoa passou a ser um memorial constante da libertação, um *midrache*, memória.

Esse sentido de memória se intensificou, sobretudo, nas reformas empreendidas pelo rei Josias, no século VII a.C., as quais foram fruto de um movimento popular, um clamor do povo contra a opressão dos reis Manassés e Amon. Nesse interim, Êxodo 12 e Deuteronômio 16:1-8 assumiram o papel de atualização da história da salvação, uma memória que não era simples recordação, mas gesto de resistência do povo (SIQUEIRA, 1986, p. 6-7). Mas entender a Páscoa como memorial da libertação só faz sentido, se for compreendida sua origem como festa pastoril.

Conforme os relatos bíblicos, especialmente os do Pentateuco, “os patriarcas, exceto José, foram chefes de clãs que viveram nas estepes. Suas histórias ocorreram em localidades que pertenciam ao cinturão das estepes que circundavam as terras agrícolas de Canaã”. Nessas regiões, a instituição básica era a família, ou clã. A vida dessas pessoas era como pastores seminômades, na qual a água, o alimento e a reprodução do rebanho eram importantes. Era uma vida entrelaçada com os problemas da periferia, diferente da vida dos que viviam nas cidades, estes pastores seminômades não viviam nessas condições por opção, mas por necessidade, devido à falta de espaço nas terras cultiváveis dos faraós egípcios (SIQUEIRA, 1986, p. 7).

Siqueira (1986, p. 8) escreve que entre os pastores das estepes havia um ritual com características familiar, pastoril, com ausência de sacerdote, ritual de sangue, mas sem caráter

de sacrifício. Originalmente tinha o sentido de afastar o *mashit* (=destruidor), o que matava a pouca vegetação para o sustento do rebanho (Ex 12:13,23):

O ritual servia para aplacar o destruidor e animá-los para continuar a luta por um espaço para viver sem a exigência de pagamento de impostos. Não existia nada de mágico ou irreal nesse ritual. Tudo estava bem ligado às lutas que os beduínos travavam pela sobrevivência (SIQUEIRA, 1986, p. 8).

Segundo Cazelles (1983, p. 814), este ritual pastoril era claramente apotropaico, isto é, tinha poder para afastar poderes malignos, pois os nômades atribuíam ao sangue um poder protetor. Mas os especialistas não são unânimes quanto ao significado do sacrifício, para alguns era apenas uma oferta à divindade no começo da pastagem dos rebanhos nas montanhas, para outros era uma festa, na primavera, em oposição à festa de ano novo dos cananeus. Outros, por sua vez, atribuem ao ritual um sacrifício vicário por meio de um animal no lugar do primogênito dos homens. Todavia, esta última interpretação é a mais aceita, pois:

A relação do rito com a matança dos primogênitos (*Êx 13,15*) e o fato de que, já nos tempos dos patriarcas, se oferecia um animal em lugar do primogênito (*Gên 22*), fazem com que esta última hipótese seja a mais verossímil. O Sacrifício que os israelitas queriam oferecer solenemente antes do êxodo (*Êx 5,1*) se tornou, por causa da libertação do poder do Egito, festa memorial da proteção concedida por Deus à nação de Israel (CAZELLES, 1983, p. 814).

A Páscoa certamente foi praticada pelos patriarcas dentro das circunstâncias impostas pelo ambiente pastoril, a força desse ritual, com certeza, marcou a vida daqueles que estavam limitados às margens dos grandes meios de produção da época. Isso foi o que aconteceu com o grupo de judeus que foi escravo no Egito, como escreve Siqueira (1986, p. 8):

Quando os pastores hebreus foram convocados como corvéia para trabalharem na construção de uma cidade egípcia e de silos, o conflito aparece. Seja a resistência à tributação imposta pelos “donos da terra”, na Palestina, seja o recrutamento para trabalhos forçados no Delta no Nilo, o Antigo Testamento mostra que o povo de Deus resiste às investidas dos que tentam desestabilizar o *shalom*, isto é, a vida íntegra da comunidade e a constante esperança de encontrar um lugar para se viver onde habita a justiça, a solidariedade, a lealdade e a bondade.

A libertação dos israelitas do Egito aconteceu no final do século XIII a.C. A história dessa libertação foi escrita por gerações futuras e se tornou um paradigma de luta deste povo todas as vezes que foi necessário recorrer a esta memória. Foi esse paradigma que impulsionou a conquista de Canaã, terra fértil da planície. “Javé, o Deus que promoveu a libertação do povo, mais e mais demonstrava suas qualidades e atributos de Deus solidário com o sofrimento dos seres humanos” (SIQUEIRA, 1986, p. 9).

Conforme Siqueira (1986, p. 9), os detalhes da celebração não foram tão importantes quanto o fato da libertação para aqueles que saíram do Egito. Entretanto, às novas gerações, quem não experimentou o êxodo, negligenciou sua história, por não tê-la vivido. Isso fez que os redatores dos textos, hoje bíblicos, escrevessem detalhes da celebração, a fim de conectar culto e história. Assim, a celebração da Páscoa foi um dos elementos didáticos para levar o povo a conhecer seu passado e seu Deus e o que ele requer dos membros de sua comunidade. Nisso se vê uma mudança de significação do ritual, pois o ritual pastoril pré-israelita, marcado pelo medo do destruidor, passou a ser um ritual no qual Javé é o protagonista da libertação e das lutas, algo que alimenta a esperança do povo pelo restabelecimento do *shalom* na terra. Assim:

A celebração da Páscoa tornou-se uma espécie de drama onde tentava-se encenar os detalhes do acontecimento salvífico: o alimento engolido às pressas, a indumentária do pastor nômade, etc. Claro que toda essa encenação possuía finalidades didáticas. A tentação de esquecer e acomodar era tão concreta e real como nos dias de hoje (SIQUEIRA, 1986, p. 9).

De forma analítica, neste período tão antigo, pré-cristão, já se vê uma mudança, fruto de novas condições de possibilidade. Foi esta nova significação que chegou até o período cristão, até a Última Ceia celebrada por Jesus com seus discípulos, na qual ele associou a Páscoa judaica à sua morte.

Após a sedentarização do povo nas terras conquistadas, e principalmente o passar dos anos, trouxe relaxamento do povo quanto aos costumes. Segundo Siqueira (1986, p. 9), o fascínio pelo poder e a propaganda ideológica empreendida pelos reis foram fundamentais para o “silêncio dos calendários, dos livros históricos e dos profetas dos séculos VIII e VII a.C., em torno da celebração da Páscoa (cf. 2Rs 23,22)”. Não que a Páscoa não fosse celebrada, mas foi um período de pouca obediência aos costumes sem precedentes na história de Israel, tendo seu ápice durante o reinado de Manassés (687-642 a.C.), todavia, o relaxamento veio desde o reinado de Salomão. O que trouxe a celebração da Páscoa de volta à vida de Israel foram as reformas empreendidas pelo rei Josias (século VII a.C.), sobre as quais é preciso abordar um pouco, devido à sua dimensão.

Josias é considerado um dos maiores reis da história de Israel, inclusive ele é tido como sucessor de Moisés, Josué e Davi (a representação desses grandes personagens pode ter sido desenhada com Josias em mente). O texto de 2 Reis 23:25 exalta este rei com a maior dedicação entre todos os reis bíblicos. Ele reinou durante 31 anos e foi a décima sexta geração da dinastia de Davi. Seu reinado foi reconhecido como a maior esperança da redenção da nação,

seria ele o restaurador das glórias de Israel, isso a partir da restauração do culto e do monoteísmo, conforme escrevem Finkelstein e Silberman (2003, p. 370-371):

Por causa dos dogmas de um livro de leis – ou de acordo com ele –, ‘descoberto’ por milagre no Templo de Jerusalém, ele iniciou uma campanha a fim de desenraizar todos os traços de práticas religiosas estrangeiras ou sincréticas, incluindo os ancestrais lugares elevados – os altares ao ar livre – nas áreas rurais. Ele e suas hostes puritanas nem mesmo pararam na tradicional fronteira ao norte de seu reino, mas continuaram naquela direção até Betel, onde o odiado Jeroboão havia estabelecido um templo para rivalizar com o de Jerusalém e onde (assim relata a profecia de 1º Reis 13,2) um herdeiro de Davi, chamado Josias, algum dia queimaria os ossos dos sacerdotes idólatras do norte (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 371).

As reformas de Josias lançaram bases para o que passou a ser o judaísmo e o cristianismo futuros (o judaísmo do segundo templo, pós-exílio e o cristianismo nascente). Isso porque foi um movimento que produziu documentos essenciais da Bíblia, entre eles o livro da Lei, descoberto nas reformas do Templo de Jerusalém em 622 a.C. Suas reformas foram tão importantes e impactantes para a nação que os relatos sobre o reinado de Josias são praticamente sobre elas, pouco se falando sobre questões históricas e políticas (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 371).

Para o sucesso das reformas, a descoberta do livro da Lei foi essencial, conforme escrevem Finkelstein e Silberman (2003, p. 371):

Aquele livro, identificado por muitos estudiosos como forma original do livro do Deuteronômio, inflamou uma revolução nos rituais e uma completa reformulação da identidade israelita. O livro continha as características básicas do monoteísmo bíblico: a exclusiva veneração a um único Deus em um único lugar; a observância nacional e centralizada dos principais festivais e dos dias santificados do ano judaico, Páscoa e Tabernáculos; e um conjunto de legislação definindo regras de bem-estar social, justiça e moralidade pessoal (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 371).

Com isso, os rituais a outros deuses, os sacrifícios e os santuários estrangeiros foram extintos e as festas nacionais instituídas, conforme relata o texto de 2 Reis 23:21-23. É neste momento que a festa da Páscoa volta à centralidade na vida do povo de Israel, pois o livro (se realmente for Deuteronômio) é o único a descrever a Festa da Páscoa como uma celebração em um santuário nacional (Dt 16:1-8) (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 375).

Finkelstein e Silberman (2003, p. 397) escrevem que o período subsequente à dinastia de Davi, o exílio Babilônico e o retorno do povo hebreu a suas terras (pós-exílio) é crucial para o entendimento da história bíblica em todos os seus aspectos e para o surgimento da tradição judaico-cristã; tratam-se dos relatos encontrados na Bíblia nos livros de Jeremias, Ezequiel, Esdras, Neemias, Ageu e Zacarias. Conforme os autores escrevem:

Nessas épocas e lugares, os textos de ambos os livros – Pentateuco e história deuteronomista – passaram por acréscimos e revisões de amplas conseqüências, até chegar a sua forma final e atual. Enquanto isso, o povo de Israel desenvolvia novos modos de organização comunitária e de práticas religiosas na Babilônia e em Jerusalém durante os séculos VI e V a.C., que formaram as bases do judaísmo do Segundo Templo e as da antiga cristandade (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 397).

Foi um período difícil para o povo, pois estavam longe de sua terra e de seu templo, o lugar dos sacrifícios, das festividades nacionais, seu símbolo maior, mesmo quando havia apostasia. Todavia, estudos apontam que o povo que permaneceu em Judá frequentava o Templo, fazia seus cultos (o que se pode supor de Jr 41:5), pois após a morte de Godolias, governador deixado por Nabucodonosor em Judá, assassinado por um rebelde, oitenta homens foram ao Templo fazer oferendas. Este fato e outras menções ao Templo em Jeremias pressupõem que ele não foi completamente destruído pelos babilônicos, ou que os habitantes (os que ficaram) fizeram outro lugar de culto. Assim, o fim completo do culto em Judá seria tão errado quanto crer que todo o povo teria sido levado cativo à Babilônia (GONÇALVES, 2000, p. 182).

No exílio, na Babilônia, os judeus utilizavam-se das sinagogas para fazerem suas orações, conforme a revista judaica *Morashá* (2002), pois eles estavam longe do Templo, o qual estava em ruínas, e sem poder construir outro. O que lhes restava eram as orações, o que eles faziam nesses locais de culto, no Sábado. Esses locais continuaram sendo muito importantes, mesmo após o retorno a Jerusalém e a construção do Segundo Templo. Segundo Siqueira (s.d.), relacionado ao tema da Páscoa, no exílio, os judeus esperavam que Deus pudesse libertá-los novamente, assim como fez anteriormente, do Egito. Os textos bíblicos que relatam essa esperança estão no livro de Isaías, capítulos 40 a 55. A festa em si voltou a ser mais familiar “e o ritual de sangue volta a ter o sentido de símbolo da defesa contra o “exterminador””.

Depois de muitos e muitos anos de exílio, no ano de 539 a.C., o império babilônico é conquistado pelos persas, do rei Ciro, o qual publicou um decreto real para a restauração de Judá e do Templo, conforme Esdras 1:2-3 (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 400).

Após o decreto de Ciro, 50 mil exilados retornaram a Jerusalém e iniciaram a reconstrução dos alicerces do Templo. Alguns anos depois, outra onda de exilados retornou e se juntou ao grupo que estava em Jerusalém. Eles construíram um altar e celebraram a festa dos Tabernáculos. Depois iniciaram a reconstrução do Templo, o que se vê em Esdras 3:11-13 (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 400-401).

Após idas e vindas, a construção do Templo foi terminada, ano 516 a.C., com financiamento Persa. Com a finalização do Templo, inicia-se a era do chamado judaísmo do

Segundo Templo. O esforço de Esdras, Neemias (construtor das muralhas de Jerusalém) e de outros sacerdotes durante os 150 anos de exílio culminou “no nascimento da Bíblia hebraica, em sua forma e substância final” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 402-404). Isso foi o mais importante deste período, porque a intensa produção literária, incluindo as redações e acréscimos em livros bíblicos, balizou o que veio na sequência na religião do povo de Israel.

Quanto à Páscoa, com a construção do Segundo Templo, a festa voltou a seguir um ritual profissional de grandes proporções. Então, os sacerdotes aspergiam o sangue enquanto os levitas matavam o cordeiro para a congregação inteira, tarefa originalmente atribuída aos chefes de famílias. Seguem as palavras de Schultz (1995, p. 247) a este respeito:

Embora originalmente o chefe de cada família matasse pessoalmente o cordeiro pascal (veja Êx 12:6), aos levitas fora atribuído esse dever, em bases comunitárias, desde os dias de Josias (veja 2 Cr 30:17), quando muitos dentre o povo leigo não estavam qualificados a fazê-lo. Dessa maneira os levitas aliviaram também os cansativos deveres dos sacerdotes, enquanto ofereciam os sacrifícios e aspergiam o sangue (veja 2 Cr 35:11-14).

Em seguida ao sacrifício, o cordeiro era levado para casa, assado e comido depois do pôr-do-sol, com pão sem fermento e ervas amargas. Este momento também era o de instruir os jovens da casa sobre a libertação de ontem e sempre esperada pelo povo. Apesar de não ter caráter messiânico, o olhar era sempre para o futuro. Um detalhe importante é que a refeição tinha caráter familiar, não era um ajuntamento religioso (YANG, 2007, p. 70).

Mas não se pode falar do judaísmo como um elemento único, por isso a Páscoa também não pode ser considerada a única refeição relevante para o entendimento da eucaristia cristã. O judaísmo antigo, ou intertestamentário, estende-se no período entre 300 a.C. e 100 d.C., aproximadamente. Foi um período de muitas correntes, sem uma que pudesse ser denominada ortodoxa, diferente das demais. Eram seguimentos que se combatiam mutuamente. Comumente sabe-se o nome de alguns desses grupos, os citados na Bíblia – fariseus, saduceus, zelotes, herodianos, os discípulos de João Batista – mas havia muitos outros e, dependendo da forma de se classificar, o próprio grupo de Jesus pode ser denominado como um grupo judeu sectário. Devido a essa diversidade, obviamente não se pode falar de uniformidade nas celebrações entre esses grupos. Além disso, hoje existem mais informações sobre alguns grupos do que sobre outros, dificultando uma análise comparativa. Por esse motivo, nas linhas seguintes, estão expostas as refeições para os terapeutas do Egito, os essênios (identificáveis com os sectários de Qumran) e para os fariseus (YANG, 2007, p. 65).

O que se sabe sobre os terapeutas do Egito vem de Fílon de Alexandria, filósofo judeu-helenista (mais ou menos 20 a.C. a 50 d.C.). Tratava-se de um grupo de homens e

mulheres que se dedicavam à oração, à virtude e à vida contemplativa. Eles desejavam uma visão imortal do ser ao ponto de considerarem a vida como já consumada. Isso os fazia dar suas propriedades à família, abandonar mulher e filhos para viverem uma vida em casas comuns e simples longe das cidades. No grupo, havia mulheres que permaneciam virgens (YANG, 2007, p. 65).

A assembleia festiva dos terapeutas era realizada aos sábados (dia sagrado e festivo no mais alto grau), conforme escreve Yang (2007, p. 66):

Vestidos de branco, chamavam essa reunião de “banquete sagrado”. Antes do começo da festa, com os olhos e as mãos levantados para o céu, todos pediam a bênção de Deus. Os homens se colocavam à direita da sala segundo a ordem de sua admissão na comunidade, e as mulheres, à esquerda. Não se lhes servia vinho. Não comiam carne, mas somente pão com sal. Tendo cada um tomado seu lugar, o presidente da assembleia comentava as Sagradas Escrituras ou respondia às questões apresentadas. Em seguida, o presidente se levantava e cantava um hino dirigido a Deus. Cada um por sua vez cantava, enquanto os outros ouviam em silêncio, a não ser que fosse o caso de retomar em conjunto uma estrofe ou um refrão. Depois do canto dos hinos, jovens especialmente escolhidos preparavam a mesa com pão fermentado temperado com sal e hissope.

Conforme Yang (2007, p. 66), os terapeutas faziam isso para marcar sua ligação e diferença com a mesa do Templo de Jerusalém, ou seja, eles queriam se comportar como os sacerdotes, mas sem se identificarem com eles.

Após a refeição, os terapeutas celebravam vigílias sagradas, nas quais entoavam cânticos a Deus, um homem e uma mulher eram os cantores, ele era o profeta Moisés, ela a profetisa Miriam. Este era o ponto alto da celebração, pois consistia na recordação da salvação do Êxodo. É importante notar a importância dada às refeições, as quais, por serem retiradas do modelo do Templo, eram consideradas sagradas, sendo o pão e o sal o destaque. Também é importante frisar o nexos entre a refeição e a palavra: leitura das Escrituras, comentário sobre o lido e o canto sagrado durante a celebração, isto é, a palavra tinha destaque neste momento de refeição comunitária. Toda a festividade girava em torno da salvação do Êxodo. “O cântico de Moisés e o de Miriam (Ex 15) sublinhavam fortemente a alegria dessa libertação de ontem, sempre real hoje. São elementos nos quais poderão ser encontradas mais ou menos analogias com as refeições comunitárias cristãs” (YANG, 2007, p. 67).

Como escreve Yang (2007, p. 67), a comunidade de Qumran, os adeptos da nova Aliança, era um ramo do essenismo. Em sua origem, consistia em um grupo fugido de Jerusalém quando Judas Macabeus se colocou como sumo sacerdote, em 152 a.C., sem pertencer à família sacerdotal. Este grupo era guiado por um mestre e tinha como práticas tonar os bens individuais comunitários, o celibato, uma alta pureza ritual, a recusa em participar dos sacrifícios

manchados do Templo de Jerusalém e a proibição de se relacionarem com judeus de fora do grupo e com pagãos. Os essênios foram eliminados pelos romanos em 68 d.C.

Dois documentos de Qumran versam sobre as refeições dos essênios. O primeiro documento, o rolo de Regra da Comunidade, traz que quando os secretários colocam a mesa, o sacerdote estende a mão, porque ele é o primeiro a abençoar os primeiros frutos, o pão e o vinho novo. O segundo documento é um apêndice do rolo da regra, nele se lê sobre uma festa messiânica, quando o Messias se reúne com eles. A este respeito, Yang (2007, p. 68) escreve:

Uma vez reunidos o sumo sacerdote e todos os filhos de Aarão e sentados segundo sua ordem de importância, o “messias de Israel deve entrar” (*IQSa 2,13*). Seguiu-se a bênção da mesa ou do vinho novo. O sumo sacerdote devia ser o primeiro a estender a mão para abençoar a mesa e o vinho. Em seguida, o messias de Israel estenderá a mão sobre o pão, e a assembléia pronunciará a bênção sobre o pão, cada um por sua vez, segundo a ordem hierárquica. O texto se encerra, dizendo: “e segundo essa regra, devem eles fazer isso a cada refeição, quando estiverem presentes ao menos dez homens” (*IQSa 2,22*). É interessante constatar que o sumo sacerdote tinha precedência sobre o “messias de Israel” quando dessas bênçãos.¹¹

As fontes de Qumran mostram a importância dada às refeições comunitárias feitas duas vezes ao dia, na presença de homens somente, quando havia mais de dez homens reunidos, era uma reunião do “messias de Israel”, uma celebração de mistério. Essas refeições eram precedidas de uma purificação, um banho ritual com água fria, antes do uso de veste de linho. Um detalhe interessante é que a bênção aos elementos reunidos é vista, de forma semelhante, na ceia cristã (YANG, 2007, p. 68).

A vida cerimonial dos fariseus aparece em diversas fontes, dentre elas e com destaque, o Novo Testamento da Bíblia cristã. Sobre eles, vê-se a grande ênfase dada ao papel importante das leis de pureza ritual. Eles se aplicavam ao estudo dos preceitos da Lei interpretando-a a partir da tradição oral dos Antigos, observando de forma estrita os mandamentos, principalmente “os referentes ao sábado, aos alimentos puros e aos vários dízimos a pagar” (YANG, p. 69).

O movimento farisaico, provavelmente, nasceu no período helenístico, o que se pode ver em características como o ensino de mestre para discípulo, uma tradição paterna, como dito pelo apóstolo Paulo (Gálatas 1:14). Dessa forma, o movimento pode ser caracterizado como uma seita filosófica, ao estilo grego (KOESTER, 2005, p. 241).

Apesar de seu apego às leis de pureza, Yang (2007, p. 69) afirma que não é possível comprovar a existência de refeições rituais entre os fariseus antes do século I d.C. marcando

¹¹ Os textos de Qumran estão disponíveis em português no site: www.manuscritosdomarmorto.com. Acessado em 29/12/2020.

festas, as evidências apontam para a existência de refeições de fraternidade nos períodos posteriores, todavia, em primeiro lugar, para assegurar que os alimentos estavam puros e que o dízimo devia ter sido pago. “Em outros termos, suas refeições não construíam o grupo em sua comunhão mútua, mas eram o lugar de uma aplicação meticulosa das leis alimentares”. Diferente disso, entre os cristãos, a refeição era o sinal da vida comunitária, mas, como parece óbvio, eles precisaram se desligar das leis rituais, o que levou tempo, conforme evidencia o incidente em Antioquia relatado em Atos 2:11-21 (YANG, 2007, p. 69).

É importante ressaltar que – durante a refeição pascal e outras festas, bem como durante uma refeição importante como a de recepção de um hóspede – era comum o pai da família pronunciar uma bênção inicial sobre o pão, antes de parti-lo entre os presentes. Ao final da refeição, o pai pronunciava outra bênção, sobre o vinho, enquanto cada um mantinha a taça diante de si.

As informações acima mostram as semelhanças e diferenças existentes entre as refeições apresentadas e a refeição cristã. São pontos de contato importantes, mas ao mesmo tempo frágeis, uma vez que existe originalidade na refeição cristã, mas há motivos análogos com as refeições dos movimentos judaicos. Yang (2007, p. 70) escreve:

A refeição ligada à palavra, celebrava as libertações de ontem olhando para uma esperança nova; a salvação do mar Vermelho, cantada pelos terapeutas durante a vigília que se seguia às suas refeições, anunciava uma refeição escatológica na presença do messias de Israel, ao menos entre os sectários de Qumran. Além disso, os elementos pão e vinho, sobre os quais era pronunciada a bênção, já eram de certa forma realçados entre os essênios. Enfim, as refeições normais, tomadas pelos fariseus com a preocupação de respeitar todas as regras rituais, não deixavam de ser refeições de grupos religiosos propriamente ditos. No quadro dessas refeições em parte ritualizadas, os judeus-cristãos celebravam “a ceia do Senhor” seguindo o exemplo de Jesus.

A refeição judaica, com seus dois momentos principais, do começo e do fim, assume agora dimensão nova na anamnese do gesto da ceia e na confissão do Ressuscitado.

Este é o pano de fundo que chega até o movimento de Jesus, o qual entendeu a ceia celebrada por Jesus (Última Ceia) a partir da interpretação da Páscoa judaica. É certo que localidades diferentes, influenciadas por judaísmos diferentes, interpretaram a ceia a sua maneira e abordar todas as correntes é impossível. Assim, as páginas seguintes refletem sobre a Eucaristia a partir daquilo que é tido como narrativa aceita, descartando as diferenças, dentre elas, os textos apócrifos, por exemplo. É uma escolha metodológica, porém é sempre importante lembrar que há muito mais, sempre há.

2.2. A CELEBRAÇÃO DA EUCARISTIA NO NOVO TESTAMENTO

A Eucaristia, certamente, é uma representação da Última Ceia, refeição celebrada por Jesus com seus discípulos na noite em que foi traído e preso, resultando em sua crucificação no dia seguinte. Seu acontecimento é relatado nos evangelhos e tido como mandamento para os cristãos, algo que os une ao longo da história e ao redor do mundo até os dias atuais, apesar de diferenças rituais existentes entre os diversos seguimentos. Todavia, a Última Ceia não influenciou sozinha a refeição cristã, pois o cristianismo também sofreu influência de outras culturas, sobretudo da helenista. Além disso, como visto acima, a própria significação da Páscoa judaica, Última Ceia foi uma celebração da Páscoa, é repleta de nuances, mascaradas por uma explicação metafísica, em termos foucaultianos.

Este capítulo tem dois propósitos: 1) abordar a Última Ceia como marco da refeição cristã da Eucaristia, sem perder de vista a significação herdada da Páscoa, de sua explicação metafísica como refeição que relembra a libertação; 2) percorrer os textos do Novo Testamento, pois são considerados marcos institucionais da celebração eucarística pelos cristãos. Sendo assim, o propósito é refletir sobre o discurso eucarístico nascente, aquele que será difundido ao longo da história.

2.2.1. A Última Ceia e as origens da refeição cristã

A Última Ceia certamente é um dos grandes símbolos de todo o cristianismo, devido à sua importância e significado, tanto é que há diversas representações artísticas a seu respeito, talvez a mais famosa seja a pintura de Leonardo da Vinci, na igreja Santa Maria delle Grazie em Milão, Itália. As palavras e os gestos de Jesus feitos durante esta refeição sustentam a vida eclesial desde o início da igreja cristã. O apóstolo Paulo, por exemplo, a partir dela, em 1 Coríntios, edifica o conceito de corpo eclesial em unidade. Todavia, nem todas as tradições cristãs chegaram à mesma síntese feita por Paulo, algumas ênfases serão abordadas em momento oportuno (PERROT, 2007, p. 79).

Conforme Jeremias (2006), para evitar o perigo de se isolar a Última Ceia, deve-se considerá-la como parte de uma série de refeições de Jesus com seus discípulos, porém, certamente ela é a mais importante de todas as refeições feitas com eles. Este autor apresenta

seis considerações para mostrar o que teria significado para os discípulos se assentar à mesa com Jesus¹², sendo elas úteis para o intento desta seção.

1. A refeição comunitária, para um oriental, não tem o mesmo significado que para os ocidentais. No oriente, era algo mais que uma reunião de amigos, algo facilmente visto em vários exemplos bíblicos (cf. Gn 31:54; 2Rs 25:27-29; Jr 52:31-33 e outros). “Convidar alguém para a própria mesa é sinal de paz, de confiança, de fraternidade, de perdão” (JEREMIAS, 2006, p. 244).
2. No helenismo, a refeição comum continuou sendo um momento muito considerado pelas pessoas. Neste período, a oração antes e depois da refeição foi acrescentada. Não é possível saber quando, exatamente, este piedoso costume foi acrescentado, mas, certamente, no tempo de Jesus já era uma prática comum. Escreve Jeremias (2006, p. 244-245):

Quando a família se reunia para a refeição, o pai tomava o pão, levantava-o de modo que todos o pudessem ver e, em nome de todos os presentes, pronunciava sobre ele uma doxologia: “Louvo a vós, Senhor, nosso Deus, rei do mundo, que fazeis nascer o pão da terra”. Os presentes faziam sua esta oração de louvor respondendo “amém”; em seguida o pai partia o pão em pedaços (pelo menos do tamanho de uma azeitona) e os dava a cada um dos comensais; partia um pedaço para si e o comia, dando assim aos presentes o sinal para que cada um comesse seu pedaço. Comendo o “pão da benção”, os comensais participavam da doxologia pronunciada pelo chefe da família. Depois da refeição se recitava a oração de agradecimento: o pai da família (ou o hóspede de maior consideração, convidado por ele) fazia, assentado a exortação: “Louvemos lahweh nosso Deus, ao qual pertence todo o que acabamos de comer!”. Em seguida, com a mão direita levantava o “cálice da benção” (1Co 10.16) um palmo acima da mesa e, com os olhos voltados para ele, recitava a oração final.

Esta oração final teria, possivelmente, o seguinte teor:

- 1) “Louvo a vós, Senhor, nosso Deus, que alimentais o mundo todo com bondade, graça e misericórdia.
- 2) Nós vos agradecemos, Senhor, nosso Deus, por nos terdes dado em posse uma terra vasta e boa.
- 3) Tende piedade, ó Senhor, nosso Deus, de Israel, vosso povo; de Jerusalém, vossa cidade, e de Sião, morada de vossa glória, e também do vosso altar e do vosso templo. Louvo a vós Senhor, que edificais Jerusalém” (JEREMIAS, 2006, p. 245).

A esta oração todos os presentes respondiam “amém” e participavam da benção bebendo o cálice, passado entre todos. “Com a oração à mesa, a refeição em comum assumia um significado completamente novo, elevando-se da esfera profana para a religiosidade e se transformando de instituição meramente social em reunião realizada sob o olhar de Deus” (JEREMIAS, 2006, p. 246).

¹² Retirado e adaptado de Jeremias 2006, p. 243-251. Vide referências.

3. “Assentar-se à mesa com Jesus é algo mais: é proclamação do início do tempo de salvação” (JEREMIAS, 2006, p. 246). Este significado teológico se dá, porque a mesa de Jesus seria sua família, uma grande família.

Na família de Deus dos últimos tempos, o pai é ele e os familiares e comensais são aqueles que o seguem (Mt 10.25); as mulheres mais velhas são sua mãe e os homens e os jovens, seus irmãos (Mc 3.34). Mas todos eles, mesmo que sejam mais velhos, são ao mesmo tempo os pequenos, as crianças, os menores da família (Mt 11.25). A “família de Deus” se manifesta como tal principalmente quando, nas refeições comunitárias, Jesus, qual pai da família, recita a oração da mesa e parte o pão (Mc 6.41; 8.6; 14.24) (JEREMIAS, 2006, p. 247).

4. A confissão de Pedro (Mc 8:29) traz sentido escatológico para as refeições com Jesus.

Daquele momento em diante, comer e beber com o Mestre significava nada menos do que a comunhão da comunidade reunida com o Redentor, a festa das núpcias, o penhor da participação no banquete eterno. A partir da confissão de Pedro, cada participação na mesa de Jesus proclama que: a era messiânica está começada; o tempo messiânico é tempo de redenção; o tempo messiânico é tempo de perdão (JEREMIAS, 2006, p. 248).

5. O livro de Atos dos Apóstolos relata que os discípulos continuaram a fazer a refeição comum diariamente, continuando o que foi iniciado por Jesus (At 2:46; 6:1). Conforme Paulo e Lucas, seria o cumprimento de uma ordem: “Fazei-o em memória de mim”. Paulo ainda acrescenta que o cálice de vinho seria passado entre todos.

Segundo Jeremias (2006, p. 249), a repetição do ato não significa a repetição das palavras da explicação, conforme Jesus fez na Última Ceia, mas “continuar a partir do pão em comum e manifestar constantemente, pela participação na mesma mesa, que eles eram uma comunidade messiânica. O escopo deste revelar-se da comunidade salvífica está nas palavras ‘em memória de mim’”. A comunidade messiânica, por meio de cada uma dessas refeições “proclama que a obra da salvação já está começada e pede a Deus que a complete”.

6. Conforme Jeremias (2006, p. 249), o problema que mais preocupou a igreja primitiva diz respeito à participação à mesa, ou seja, quem poderia participar. Os judeus-cristãos não aceitavam se assentar à mesa com cristãos de origem gentia, algo que aconteceu em Antioquia (At 11:3) e foi alvo de crítica dos cristãos de Jerusalém, os quais comiam junto com os cristãos helenistas. A separação à mesa foi alvo de grande crítica do apóstolo Paulo (Gl 2:11-13), inclusive é provável que esta separação ocorria em outros ambientes cristãos. Jeremias (2006, p. 250) escreve o seguinte a este respeito:

Paulo não se conformou com esta situação. É verdade que ele havia dado às suas comunidades, como disposição disciplinar eclesiástica, a regra de excluir da mesa

comum os pecadores remitentes (1Co 5.11; cf. v.9; 2Ts 3.14); mas quanto à separação que se verificava na ceia do Senhor, ele lutou contra ela com todas as forças. O seu raciocínio apresentado às duas partes, é claro: por acaso Cristo não morreu pelo irmão (Rm 14.15)? Não estais todos nas mãos de Deus, que vos concede, a todos, a graça do perdão (Gl 2.15s)? Não vês que o irmão, e aquele que come, é para o Senhor que o faz, porque ele dá graças a Deus (Rm 14.6)? Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor (14.17)? Acolhei-vos, portanto, uns aos outros (14.1; 15.7), como também Cristo vos acolheu, para a glória de Deus (15.7).

Jeremias (2006) claramente parte da refeição da Páscoa para afirmar a origem da refeição cristã da Eucaristia, entretanto, conforme Perrot (2007), essa abordagem só é possível se os dados sobre a Última Ceia (raros e esparsos) forem fechados em um único quadro sem falhas, no qual qualquer desvio seria considerado tardio e sem interesse. Perrot (2007) entende que a origem da refeição cristã é plural, sendo as diferentes origens visíveis em camadas distintas dos textos bíblicos, nos quais aparecem uma versão mais antiga e outra mais recente da refeição ao mesmo tempo: a camada tradicional mais antiga é representada por Lucas 22:15-18 e por Marcos 14:25; as mais recentes seriam observadas nas palavras sobre o pão e sobre o vinho, retomadas por Paulo e pelos sinópticos (Mc 14:23-24, por exemplo, sendo a tradição antiga adicionada na sequência desses versos). Essas representações seriam as evidências da influência de refeições sagradas helenísticas, sobre as quais será tratada na sequência, ou seja, mesmo os textos cristalizados em palavras escritas são produtos de momentos e influências particulares, realçando as condições de possibilidade dos discursos. Essa diversidade forma a base para a construção teológica seguinte, algo de tal importância que não pode ser desprezado.

Apesar desta afirmação de Perrot (2007), podemos afirmar que a interpretação cristã geral, ou seja, a compreensão comum entre os seguimentos mais influentes, consiste em um quadro fechado, pois assume “um pacote” vindo do judaísmo dos tempos de Jesus e interpreta a Última Ceia a partir disso. Assim, Jesus é o cordeiro pascal, a mesa é a refeição familiar (a igreja, os cristãos, são a família) e a salvação não é mais da escravidão do Egito, mas da escravidão eterna, do pecado. Essas significações são quase universais, os debates ocorridos ao longo dos anos, em geral, foram quanto a temas derivados disso: se o participar da mesa é o suficiente para salvação e se o corpo Jesus realmente estava presente à mesa, ou se havia apenas uma representação? Esta última é uma questão fundamental para este trabalho.

Apesar da importância dada posteriormente para a questão da presença real do corpo de Jesus na Eucaristia, Perrot (2007, p. 82) afirma que não se trata de uma preocupação dos autores do Novo Testamento, pois, “Todo o seu interesse era pela presença, pelo realismo dessa presença do Ressuscitado no centro de uma refeição comum, da qual surgiu a comunidade deles, por sua vez ressuscitada”. Neste momento, a presença do ressuscitado só pode ser considerada um ponto crítico se a questão for levada para esta presença ser ou não uma analogia

à presença dos celebrados em cerimônias do mundo helenístico, o que evidenciaria, mais uma vez, a dupla origem da refeição cristã. As discussões sobre a transubstanciação somente em tempos posteriores passaram a ser ponto de controvérsia, conforme se poderá observar adiante.

2.2.2. Refeições helenísticas e refeições cristãs

Conforme Perrot (2007, p. 89), uma das formas de se compreender a especificidade da Eucaristia cristã é compará-la com outras refeições do mundo helenístico e judaico, sejam elas cultuais ou não. Isso porque, apesar de sua originalidade, a refeição cristã certamente foi influenciada pelas refeições helenísticas, assim como as refeições judaicas também foram, o que pode ser visto ao ler 1 Coríntios 10:16-22, texto que antecede a instrução sobre a ceia. Nele, Paulo lembra das refeições cultuais pagãs nas quais se utilizava carnes. Perrot (2007, p. 89) escreve:

As primeiras questões sobre a Eucaristia surgiram desse contato com o mundo ambiente, como em Corinto: como distinguir a especificidade da “ceia do Senhor” das refeições judaicas e das mesas idolátricas? Onde e como comer carne – sinal de festa do mundo helenístico, com o vinho – por ocasião de uma refeição comunitária na qual se lembrava o gesto da Ceia? (1Cor 8 – 11).

Antes de prosseguir, entendendo a genealogia da ceia cristã, é preciso observar que a originalidade afirmada por Perrot (2007) não pode ser entendida como absoluta, porque se trata de uma emergência do discurso, o qual se apropriou de marcas da Páscoa judaica ressignificando-as, a partir de condições de possibilidades de então. Assim, a originalidade é este processo, não o ritual em si, já que existia a celebração da Páscoa e, como se observa neste tópico, refeições helenistas semelhantes.

No século I d.C., era corriqueira a realização de refeições em comum, nos mais variados grupos. A arqueologia, inclusive, encontrou diversos *triclinium* (sala de jantar com três leitos de mesa) nas casas e nos restaurantes cultuais romanos: 1Co 8:10, exortação de Paulo sobre o comer comida consagrada, refere-se a um restaurante de ídolos, do grego *eidoleion*. Desta época, conforme Perrot (2007, p. 89-90), foram descobertos vários convites para ceias em favor dos ídolos, em templos. Alguns convites, inclusive, seriam do próprio deus convidando para o banquete, no qual ele estaria presente (a presença real da qual se falou anteriormente), uma marca do discurso assimilada pela Eucaristia cristã.

Essas refeições comunitárias são facilmente entendidas no contexto do século I d.C., quando Roma expandiu muito suas fronteiras étnicas, isso fez suas divindades serem assemelhadas a outras de seus povos conquistados em um vago sincretismo religioso que se

espalhava por todo o império. Neste contexto, “Os deuses da cidade, de culto muito formal, se estiolavam em proveito de novas divindades orientais, mais próximas e capazes de estancar a sede de salvação que atormentava o mundo helenístico” (PERROT, 2007, p. 90).

Apesar desse sincretismo, movimentos religiosos formavam grupos em torno de uma mesa alegre e calorosa para cear com seu deus. Eram grupos provenientes de camadas sociais ameaçadas que procuravam proximidade com um deus eficiente, tão eficiente quanto a refeição tomada em sua companhia. “Comia-se em sua companhia, e não simplesmente ‘diante’ dele ou em ligação com ele, à maneira das refeições judaicas de comunhão, tomadas nas pequenas salas que cercavam o átrio das mulheres do Templo de Jerusalém” (PERROT, 2007, p. 90).

Obviamente, há diferenças entre as diversas mesas e a refeição dos cristãos. Uma delas pode ser a crença de segmentos cristãos de estarem comendo da carne de Jesus, enquanto, nas diversas mesas, se cria comer junto com seu deus (em João 6:52, Jesus fala metaforicamente sobre este assunto). Outro ponto interessante é que o iniciado dessas religiões:

[...] queria seguir o itinerário exemplar de um renascimento como o dos ciclos de vegetação e, do outro lado, o cristão se apropriava da vida do Ressuscitado no memorial de sua morte. Porque, no quadro das refeições funerárias muito concorridas na época, se os idólatras celebravam o aniversário do nascimento de um morto (*dies natalis*), e não sua morte, os cristãos, como Paulo, cantavam a morte daquele que continuava vivo com eles (PERROT, 2007, p. 90-91).

Neste caso específico, podemos entender que os cristãos inverteram aquilo que os helenistas faziam. Todavia, a inversão é uma nova interpretação de uma prática, de algo já existente, não a criação de algo novo. Trata-se, então, de um acontecimento, pois é uma inversão de poder, mesmo se tratando dos círculos fechados das comunidades cristãs nascentes, afinal, fora delas, Roma ainda estava muito longe de se tornar cristã. Tal fato também pode ser avaliado como um elemento importante para se marcar uma oposição, isto é, se os romanos celebram o nascimento de um morto, os cristãos, diferentemente, celebram a morte de quem, para eles, está vivo.

Além das refeições helenísticas, as refeições em comum, entre os judeus, também eram abundantes, fossem elas tomadas com os presentes deitados ou apoiados sob os cotovelos – ao modo helenista (Mc 6:39; Lc 7:36). Isso quando se tratava de refeições festivas ou refeições familiares com um hóspede, do contrário, as pessoas costumavam beliscar alimentos durante o dia. As refeições festivas tinham importância por causa da oração ou da bênção que marcava seu começo. A bênção sobre o cálice de vinho marcava o final do banquete, possivelmente era a principal marca dessas refeições. O teor da bênção sobre o cálice era livre até o século V d.C.,

retomando conteúdos e motivos tradicionais: a gratidão por Deus fazer o pão sair da terra e por ter criado o fruto da vinha, por exemplo (PERROT, 2007, p. 91).

Além dessas refeições costumeiras dos judeus, a prática de refeições em grupo, comum aos judeus da diáspora, aos terapeutas do Egito, aos fariseus e aos essênios se difundiram. Após Jesus, a ceia judeu-cristã também entrou neste quadro de refeições em grupo, com a possibilidade de que o gesto de Jesus tenha sido lido como associado à Páscoa Judaica por sua proximidade. Todavia, mesmo que não em princípio, “a reflexão cristã soube logo explorar a riqueza temática da libertação pascal” (PERROT, 2007, p. 92).

Perrot (2007, p. 93ss)¹³ escreve sobre diversos elementos das refeições dos grupos judaicos da época que tiveram incidência nas ceias cristãs. São eles:

- a. Entre os fariseus e os essênios (principalmente), a refeição delimitava um grupo religioso, segundo o grau de pureza de cada um. Para o apóstolo Paulo, a ceia é a amostra da unidade dos cristãos reunidos: “ligando o pão ao corpo de Jesus e à corporação de Cristo, que lhe dá sentido novo” (PERROT, 2007, p. 95). Os detalhes da concepção paulina serão expostos a seguir.
- b. Fariseus e essênios tinham em suas refeições o ideal sacerdotal dos sacerdotes do Templo de Salomão, as leis de pureza, ou seja, era enfatizada a necessidade de pureza ritual para participar das mesas. A refeição cristã, por sua vez, não deveria seguir a mesma regra das refeições sacrificiais e os hábitos sacerdotais. Os textos de Paulo, por exemplo, aplicam as questões de pureza para toda a vida (Rm 1:9; 12:1 e outros). Todavia, textos como Hebreus 13:10-13, 1Co 5:7 e 10:18 associam a morte de Jesus ao sacrifício dos animais no Templo. Dessa forma, a Eucaristia, no fim do século I, foi entendida como substituta dos sacrifícios.
- c. Duas observações: 1) sobre o conjunto “pão e vinho” no judaísmo antigo; 2) sobre a dimensão escatológica de algumas refeições. Quanto ao conjunto “pão e vinho”, em Qumran, por exemplo, o conjunto recebe atenção particular: o sacerdote deve ser o primeiro a tocá-los para pronunciar a bênção. A refeição cristã seguiu esta grande valorização, ao ponto de unir os dois elementos ao mesmo momento do banquete, deixando de lado os demais pratos servidos entre eles. Referente à dimensão escatológica, observa-se nos textos de Qumran novamente que, após a bênção do sacerdote, quem estenderia a mão sobre os elementos seria o Messias de Israel, isto é, o ato da bênção do sacerdote era a própria bênção do Messias. Após isso, a comunidade

¹³ Tópicos retirados e adaptados de Perrot (2007, p. 93-101). Vide referências.

abençoaria os alimentos. A tradição cristã apresenta sua visão escatológica da refeição de duas formas. Por um lado, textos como os que representam a multiplicação dos pães (Mt 14:13-21, Mc 6:31-44, Lc 9:10-17 e Jo 6:5-15) são representações eucarísticas de Jesus, o qual fez sinais de um profeta, como Moisés (Dt 18:18). Por outro lado, as tradições cristãs, em geral, entendem a refeição eucarística como a confissão da messianidade de Jesus e sua espera “até que ele venha” (1Co 11:26).

- d. A refeição cristã reúne, de modo novo, três elementos já entrelaçados em parte do mundo helenístico: o pão, a palavra e a ajuda comunitária. Isso pode ser visualizado por meio do radical verbal *diakonein* (substantivo *diakonia*, adjetivo *diáconos*), termos que ressoam de três modos diferentes conforme o contexto: o serviço da mesa, da palavra e da ajuda mútua. O diácono era o servidor da mesa, sua atividade também incluía a ajuda comum. Ajuda deste tipo é vista, por exemplo, em 1 Coríntios 16:1-2, texto que relata a coleta em favor dos cristãos de Jerusalém. No mundo helenístico, certamente este radical também estava ligado ao trabalho da palavra (1Co 3:5, por exemplo), no caso das refeições cristãs, a palavra se tornou o centro delas, sendo no contexto helenístico mais importante do que a consumação dos alimentos, havendo, inclusive, dissociação entre a palavra apostólica e a mesa comum – Lucas 6:1-4 mostra esta separação. “Por outro lado, o acento recai progressivamente, não mais na refeição considerada em seu conjunto, mas nos gestos do pão e do vinho, tornados ‘palavra gestuada’ da Ressurreição (1Cor 11,26)” (PERROT, 2007, p. 99).
- e. Os relatos da multiplicação dos pães e peixes – relatados seis vezes, duas em Marcos e Mateus, uma em Lucas e uma em João – são entendidos com papel eucarístico. Esses relatos, apesar de suas diferenças com relação aos números das coisas, devido a serem de duas tradições diferentes, uma de Israel e a outra helenista, expressam o que está em Êxodo 16, o maná de Deus por meio de Moisés, e em 2 Reis 4:42-44, a multiplicação dos pães de cevada por meio do profeta Eliseu. Nas duas narrativas veterotestamentárias, não é enfatizada a necessidade de sobras, enquanto os textos sobre a multiplicação dos pães enfatizam os cestos ou os pedaços que sobraram. Este é o essencial da multiplicação, a sobra, a superabundância:

[...] com a ajuda desse arquétipo da refeição comunitária, deve-se sublinhar que Jesus, como o próprio Deus no deserto, continua a dar de comer aos seus – a comer sua própria carne, precisa Jo 6,51. A Eucaristia cristã continua a se abastecer nos tais cestos (PERROT, 2007, p. 99).

f. Algumas questões foram mudando no desenvolvimento das assembleias cristãs. Uma delas, por exemplo, referia-se a quantas vezes celebrá-la: apenas na Páscoa, ou vez por semana, todos os dias. Atos 6:1 menciona uma refeição quotidiana, o que estaria alinhado à noção do maná, um alimento diário, isto é, “Jesus alimenta os seus todos os dias”. Esta é, inclusive, a fórmula do *Pai Nosso* (Mt 6:11 e Lc 11:3), na qual se pede o pão de cada dia. Entretanto, nas primeiras comunidades cristãs, é possível que este pedido se refira às suas refeições diárias. De toda forma, a menção também tem caráter escatológico, seria o segundo maná de Apocalipse 2:17. Outros costumes ligados ao ritmo semanal judeus foram aparecendo, por exemplo, distinguir a hora da refeição. Nesse sentido, o costume semanal se firmou rapidamente, devido ao dia da ressurreição; “Daí a promoção do primeiro dia da semana: já em Paulo, 1Cor 16,2, em ligação com a ajuda mútua comunitária; depois, em At 20,7; Ap 1,10 (‘o dia do Senhor’)”. Por fim, o desenvolvimento da refeição cristã só foi conhecido de forma mais direta com Justino de Roma, em sua *Primeira Apologia*, 67:3-6, entretanto, a forma como Paulo organiza suas cartas pode ser a mesma de uma reunião cristã: 1) Saudação no início e bênção ao final; 2) uma oração do tipo eucarística (1Ts 1:2), uma súplica visando ao comportamento (1Ts 4:1); 3) o ósculo santo encerra a carta (1Ts 4:25). Mas isso é apenas uma hipótese levantada por Perrot (2007, p. 100-101).

Estes apontamentos feitos por Perrot (2007) só reforçam que a Eucaristia cristã, seu discurso e prática, consistem na adaptação e ressignificação diversas, do judaísmo e das refeições helenísticas, os quais, certamente, também possuem uma genealogia muito complexa.

2.3. OS RELATOS BÍBLICOS SOBRE A ÚLTIMA CEIA

Aldazábal (2012, p. 22) escreve que a atualidade só sabe sobre o sacramento da Eucaristia, sobre a Última Ceia, a partir dos relatos das comunidades cristãs do primeiro século, pois Jesus não escreveu nada, mas a comunidade relatou e praticou aquilo que ele ensinou. Trata-se de uma afirmação compartilhada pela grande maioria dos especialistas, pois os textos bíblicos foram redigidos anos após a morte de Jesus, “para animar comunidades judeu-cristãs em um contexto político-religioso muitas vezes difícil” (PERROT, 2007, p. 80).

Os textos bíblicos, eucarísticos ou não, foram escritos e endereçados a comunidades diferentes, por isso, em termos foucaultianos, possuem condições de possibilidades próprias. Devido às suas particularidades, “cada texto eucarístico deve ser examinado em si mesmo,

segundo sua feitura redacional e sua história literária, em função da prática eclesial que ele reflete, judeu-cristã ou outra” (PERROT, 2007, p. 80).

É interessante notar que o primeiro relato bíblico, cronologicamente falando, 1 Coríntios 11, não consiste em uma ordenança, nem em uma narrativa, mas sim em uma exortação aos cristãos da comunidade de Corinto quanto à forma equivocada da qual participavam da ceia, ou seja, a primeira notícia que se tem sobre o ritual é para denunciar o mal entendimento por parte de uma comunidade (AUDAZÁBAL, 2012, p. 22). Este fato comprova a prática da ceia antes mesmo da escrita dos textos bíblicos do Novo Testamento, período chamado de tradição oral, quando os cristãos se reuniam para compartilhar os testemunhos orais sobre Jesus, sua morte e ressurreição, partir o pão (ceia) e ler porções do Antigo Testamento (Bíblia Judaica) a partir de sua nova ótica. Após isso, por diversos motivos, os textos que hoje formam o Novo Testamento e outros passaram a ser escritos, é o tema da próxima seção.

2.3.1. A Origem E Formação Dos Textos Bíblicos Do Novo Testamento

Como dito, os cristãos transmitiam os relatos sobre Jesus de forma oral uns aos outros. A partir disso, cumpriam aquilo que acreditavam serem ordenanças, a Eucaristia e o Batismo. Apesar dos relatos orais, eles utilizam a Bíblia Judaica, aquilo que hoje corresponde ao Antigo Testamento para os cristãos, mesmo compartilhando e seguindo aquilo que estava em cartas enviadas por pessoas às igrejas, por exemplo, as cartas do apóstolo Paulo. Essas não foram tratadas como cânon em sua origem, a formação do cânon do Novo Testamento é muito posterior (por volta do século IV) e complexa, todavia, há evidências de, no século II, já haver o tratamento de muitos textos como sendo um Novo Testamento (BROWN, 2004, p. 56).

Os escritos cristãos demoraram um certo tempo para aparecer. Um fato é que Jesus não deixou nada escrito nem ordenou que algum discípulo seu o fizesse. Além disso, as primeiras gerações cristãs acreditavam na volta próxima de Jesus, nos “últimos tempos”, desencorajando a escrita para gerações futuras (BROWN, 2004, p. 58). Por este motivo, os primeiros textos cristãos a circularem foram cartas, afinal eram propícias para dar respostas rápidas e informações específicas para as comunidades cristãs. Ao apóstolo Paulo é atribuída muita produção de cartas – ele era um missionário itinerante, plantador de igrejas –, as cartas eram seu recurso para se comunicar com igrejas de longe. Nos anos 50 d.C., Paulo elaborou os documentos (posteriormente canonizados) mais antigos que se tem notícia: 1 Tessalonicenses,

Gálatas, Filipenses, Filemon, 1 e 2 Coríntios e Romanos. Cartas específicas para comunidades específicas, para tratar de particularidades, conforme escreve Brown (2004, p. 58-59):

Existe um tom e uma ênfase de certa forma diferentes em cada um, de acordo com o que Paulo percebia serem as necessidades das respectivas comunidades em cada momento. Esse fato deveria tornar-nos prudentes acerca de generalizações no que diz respeito à teologia paulina. Paulo não era um teólogo sistemático, mas um pregador que evangelizava dando forte ênfase a determinado aspecto da fé em Jesus em um dado momento e, em outro, enfatizando um aspecto diverso – o que pode parecer-nos até certo ponto inconsistente. Pelo fato de Paulo não mencionar uma idéia ou prática, fazem-se, às vezes, muitas suposições temerárias a respeito de seus pontos de vista.

O desaparecimento da primeira geração de cristãos, dos mais notáveis inclusive (aqueles que teriam conhecido Jesus ou o visto ressuscitado, cf. 1Co 15:38) contribuiu para o surgimento de textos mais permanentes, mas as cartas continuaram sendo um instrumento importante, ainda tratando de temas pontuais das igrejas, porém apresentando outras temáticas mais duradouras, por exemplo, as epístolas pastorais de Paulo (1 e 2 Timóteo e Tito) tratam da organização da igreja, assunto importante para manutenção dela ao longo do tempo. Outras cartas do Novo Testamento, as de Pedro, Tiago e Judas, também seriam deste período, pós ano 70, sendo escritas por discípulos em seus nomes, também são textos que tratam de temáticas universais (BROWN, 2004, p. 59). (A questão da autoria não interessa a este trabalho, apenas apresentar um pouco do processo de chegada dos textos às comunidades cristãs, a fim de entender a instituição da Eucaristia).

Outros textos também foram surgindo conforme a necessidade das comunidades cristãs, destaca-se aqueles do gênero evangelho, essenciais para este trabalho, pois neles estão os relatos da Última Ceia, além deles, somente o texto de 1 Coríntios 11 traz tal relato. O primeiro evangelho a ser escrito foi o de Marcos, na década de 60 (talvez 70) do primeiro século. Ele traz narrativas sobre os feitos de Jesus e outras temáticas que não estão nas cartas, as quais certamente foram “coloridas” pelos anos entre a morte de Jesus e sua redação. Conforme Brown (2004, p. 60), as ênfases dadas a problemas específicos dos cristãos determinaram o que foi conservado da tradição de Jesus, em termos da AD, o discurso é resultado de suas condições de possibilidade:

Por exemplo, o Jesus de Marcos enfatiza a necessidade de sofrer, e a cruz pode refletir perseguição sofrida pelos cristãos a quem Marcos se dirige. Era necessário expandir ou explicar a tradição de Jesus porque os ouvintes e leitores já não eram os judeus palestinos do tempo de Jesus, mas gentios para os quais os costumes e as idéias judaicas eram estranhos (cf. Mc 7,3-4) (BROWN, 2004, p. 60).

Os evangelhos de Mateus e Lucas, escritos mais de vinte anos após Marcos, trazem mais sobre a tradição de Jesus, principalmente por meio de ditos, os quais possivelmente foram

retirados de uma coleção chamada de fonte Q, comum aos dois textos, os quais teriam também outras fontes particulares de cada um. Essas ampliações revelam diferenças históricas das comunidades de Mateus e Lucas em relação a Marcos. Outra visão da tradição, muito diferente das demais, está no evangelho atribuído a João, escrito por volta do ano 100. Este evangelho apresenta uma tradição muito diferente da vista nos demais, ao ponto dos estudiosos se debruçarem no entendimento da comunidade por trás deste evangelho. A importância desses textos, mesmo com suas diferenças, foi preservar a seus leitores, pessoas da segunda metade do primeiro século, a memória de Jesus (BROWN, 2004, p. 60).

Outros textos surgiram após os mencionados e vieram a fazer parte do cânon do Novo Testamento. Dentre eles, para este trabalho, merece um breve destaque o livro de Atos dos Apóstolos, por ser continuação do evangelho de Lucas (ambos os textos são endereçados a Teófilo) e apresentar um pouco a vida dos cristãos no final do primeiro século. O livro trata da história dos cristãos além da Judeia, até Roma, mostrando um cristianismo duradouro e em continuidade com Jesus, Pedro e Paulo, e tendo sua continuidade no mundo gentio (At 28:25-28) (BROWN, 2004, p. 61). Para apresentar esta continuidade, o livro mostra a evangelização, reuniões dos cristãos e a perseguição romana. Nisso, algumas passagens eucarísticas são relatadas (serão trabalhadas adiante), por isso sua importância para este trabalho.

Apesar dos estudos dos especialistas confirmarem os fatos acima, como bem expressa Cullmann (1982, p. 7), não existem documentos originais do Novo Testamento, apenas cópias, sendo os manuscritos completos mais antigos datados do século IV. Entretanto, apesar de cópias permitirem deformações e erros, elas foram produzidas com esmero e detalhes, devido ao fato de serem consideradas sagradas. Além disso, comparados com outros textos da antiguidade, os manuscritos do Novo Testamento estão muito menos distantes daquilo que eles relatam do que, por exemplo, a obra de Ésquilo (525-456 a.C.), cuja cópia mais antiga data do ano 1000 aproximadamente. Todavia, é certo que o processo de transmissão do oral para o escrito, com suas fases, ocasionou novas ênfases enquanto outros aspectos passaram para segundo plano (EGGER, 2005, p. 37) até a formação dos manuscritos.

Concluindo este tópico, é importante ressaltar que o processo de transmissão oral e a composição textual em diversas localidades evidenciam a pluralidade de interpretações e práticas eucarísticas. Com isso, uma genealogia do discurso eucarístico é necessária, pois, a explicação unificadora, metafísica, de origem, unifica este discurso.

2.3.2. Os Textos Bíblicos Da Eucaristia: A Base Para Sua Instituição

As palavras que teriam sido pronunciadas por Jesus na Última Ceia, após o período oral, foram escritas e transmitidas em cinco versões diferentes na Bíblia, o que expressa a importância que elas tinham para a igreja primitiva. Trata-se de passagens expostas no quadro abaixo, conforme a ordem encontrada no cânone do Novo Testamento, não conforme sua cronologia, são elas: Mateus 26:26-28; Marcos 14:22-24; Lucas 22:19s; João 6:51 e 1 Coríntios 11:23-25.¹⁴

Quadro 1 – Relatos bíblicos sobre a Última Ceia

Mt 26:26-28	Mc 14:22-24	Lc 22:19-20	Jo 6:51	1Co 11:23-25
Durante a refeição, Jesus tomou o pão e, depois de ter pronunciado a bênção, ele o partiu; depois, dando-o aos discípulos, disse: “Tomai, comei, isto é o meu corpo”. A seguir, tomou uma taça e, depois de ter dado graças, deu a ele, dizendo: “Bebei dela todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, derramado em prol da multidão, para o perdão dos pecados [...]”.	Durante a refeição, ele tomou o pão e, depois de ter pronunciado a bênção, partiu-o, deu-lhes e disse: “Tomai, isto é o meu corpo”. A seguir, tomou uma taça e, depois de ter dado graças, deu-lhes, e todos beberam dela. E ele lhes disse: “Isto é meu sangue, o sangue da Aliança, derramado em prol da multidão [...]”.	A seguir, ele tomou o pão e, depois de ter dado graças, partiu-o e lhes deu, dizendo: “Isto é o meu corpo dado por vós. Fazei isto em memória de mim”. E para a taça ele fez o mesmo após a refeição dizendo: “Esta taça é a nova Aliança em meu sangue derramado por vós”.	“Eu sou o pão vivo que desce do céu. Quem comer deste pão viverá para a eternidade. E o pão que eu darei é a minha carne dada para que o mundo tenha vida”.	De fato, eis o que eu recebi do Senhor, e o que vos transmiti: o Senhor Jesus, na noite em que foi entregue, tomou pão, e após ter dado graças, partiu-o e disse: “Isto é o meu corpo, em prol de vós, fazei isto em memória de mim”. Ele fez o mesmo quanto ao cálice, após a refeição, dizendo: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; fazei isto todas

¹⁴ Textos retirados de “A Bíblia: tradução Ecumênica”, conhecida como TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia). Vide referências.

				as vezes que dele beberdes em memória de mim”.
--	--	--	--	--

Fonte: O próprio autor.

Os vários relatos das palavras de Jesus também mostram as diferentes formas preservadas (duas tradições, ou três se João 6:51 for levada em consideração). Paulo e Lucas, por exemplo, podem estar transmitindo a forma utilizada na Igreja de Antioquia (BROWN, 2004, p. 711). Apegar-se a aspectos de uma forma ou de outra resultou em diferentes significações dadas à Eucaristia, desde os tempos antigos até os dias atuais. Por exemplo, há desacordo quanto à existência de aspecto sacrificial na oferta eucarística, quanto à presença real, ou seja, se quem comunga come o corpo e bebe o sangue do Senhor, dentre outras questões. Os textos de Paulo (1Co 10:14-22 e 11:27-29) e João 6:51-64 certamente contribuem para essas discussões. “Tais passagens contêm versículos que têm um contexto sacrificial e versículos que apontam para o realismo, mas também para a necessidade da fé” (BROWN, 2004, p. 711).

As informações literárias da ceia dão indícios fortes de se tratar de relatos das tradições litúrgicas das comunidades cristãs às quais cada texto pertence, ou seja, eram textos cúlticos. Isso é visível em aspectos, tais como, 1) a ruptura nos textos, marcando seus inícios (Mc 14:22; 1Co 11:23, por exemplo); 2) o aspecto repetitivo do texto, transmitindo uma instrução; 3) as exclamações aos participantes: Tomai, comei, bebei etc.; 4) presença de paralelismos no texto; 5) roupagem semítica, ou seja, os textos têm traços da palestina, não do ambiente helenístico, mesmo os paulinos, o que indica sua origem nas comunidades cristãs mais antigas; 6) na mesma linha, em Paulo se vê a chamada *paradosis*, a transmissão de algo recebido de alguém: “eis o que eu recebi do Senhor Jesus” (1Co 11:23). Esses aspectos mostram que a tradição tem origem “no homem histórico Jesus”, mas a forma “recebi do Senhor”, de Paulo, faz alusão ao Senhor exaltado, significado que perpassou a tradição, conforme Betz (1977, p. 9), o qual explica, em síntese, o caráter litúrgico dos textos:

Os relatos institucionais neotestamentários não foram formulados só ao tempo de seus atestadores, mas constituem um pedaço de Evangelho – e até o mais antigo – anterior aos evangelhos, procedem do culto da comunidade e remontam, pelo que nos diz o colorido de sua linguagem, à comunidade palestinese. Em vez de narrar a última ceia de Jesus com todos os detalhes historiográficos dignos de nota, simplificam o assunto à luz e na perspectiva dos elementos válidos para a celebração litúrgica da comunidade (BETZ, 1977, p. 10).

Ainda em Betz (1977, p. 10-11), ao observar a antiguidade dos textos e sua origem (época, local e tradição), observa-se que os relatos paulinos e lucanos são mais antigos do que os relatos dos evangelhos de Marcos e Mateus. Paulo e Lucas apresentam tradições recebidas anteriormente, fórmulas prontas recebidas por Paulo, possivelmente, antes de sua entrada à comunidade dos cristãos. O motivo de tal afirmação se dá pelo fato de pão e cálice estarem separados pela refeição principal (Lucas 22:20 – “E para a taça ele fez o mesmo após a refeição”; 1Co 11:25 – “Ele fez o mesmo quanto ao cálice, após a refeição”), conforme os relatos das antigas ceias. Os relatos de Marcos e de Mateus juntam os eventos pão e cálice em um paralelismo litúrgico certamente posterior. Todavia, é importante lembrar que o texto de Lucas, apesar da influência paulina, também apresenta traços do texto de Marcos, uma vez que este foi uma de suas fontes e de ter sido escrito muito posteriormente aos textos de Paulo.

A estreita semelhança do objeto e linguagem da tradição paulina e marcina autoriza-nos a admitir uma comum tradição original. Quanto ao objeto, continha ela a bênção e distribuição do pão e do cálice (durante uma ceia), relacionados ao corpo e sangue de Jesus, bem como à sua morte expiatória, a constituição da nova Aliança, a prospecção à ceia do reino de Deus e a ordem de repetição. É naturalmente impossível reconstruir com exatidão a figura textual da tradição originária; se bem que passa adiante como paradosis (1Cor 11,23), não constituirá nenhuma grandeza fixada textualmente ao pé da letra (BETZ, 1977, p. 12).

Betz (1977, p. 13), então, entende que as narrativas da ação (a forma como Jesus procedeu na ceia) precedem da comunidade, mas possivelmente as palavras de Jesus (palavras atribuídas ao Jesus histórico) passaram pelo médium da fé e da liturgia, isto é, os relatos são releituras da cerimônia e das falas de Jesus interpretadas por meio da fé e da necessidade do culto.

Para maior entendimento dos textos, os parágrafos seguintes versam sobre os textos bíblicos supracitados, a fim de se compreender a instituição da Eucaristia e suas nuances. Observando a data de redação, o texto paulino é mais antigo, todavia, ele apresenta uma exposição teológica mais detalhada, enquanto os demais são relatos da ceia apenas. Por este motivo, os textos dos evangelhos serão apresentados primeiro e as palavras de Paulo por último, como fechamento dos textos da instituição e já para introduzir as percepções da Eucaristia dos tempos seguintes.

O primeiro relato é o apresentado no Evangelho de Marcos, o qual, apesar da posição, é o segundo mais antigo em data, foi escrito, provavelmente, no início dos anos 70 d.C. Conforme Jeremias (2006, p. 254), é um relato que se assemelha muito ao paulino em Coríntios, apresentando algumas diferenças importantes.

1) Marcos diz que Jesus abençoou o pão, não que “deu graças”, conforme Paulo. Esta forma de Marcos era o usual do judaísmo, o referir-se à oração da mesa, já a forma paulina consiste em uma construção posterior, possivelmente um neologismo cristão.

2) O trecho sobre a explicação do cálice tem mais detalhes em Coríntios do que no texto marcano, apesar de ambos terem como sujeito o vinho tinto, comum nas refeições, e compará-lo ao sangue. “A fórmula complicada de Paulo se explica facilmente pelo cuidado em manter afastada a idéia de beber o sangue, o que seria para os hebreus um horror animístico” (JEREMIAS, 2006, p. 255).

3) O relato de Marcos é repleto de semitismos¹⁵ (palavras e locuções que deixam transparecer sua origem semítica, mesmo quando são traduzidas para o grego). Conforme Jeremias (2006, p. 255), em Marcos 14:22-25 são encontrados vinte e três semitismos, enquanto os outros textos da ceia são reelaborações helenizantes. Na ótica de Jeremias, “sob o aspecto lingüístico, representa, em seu conjunto, um estágio mais antigo da tradição, mesmo que literalmente seja mais recente do que a de Paulo”.

O texto de Mateus é praticamente uma repetição palavra por palavra da descrição de Marcos. Mas apresenta algumas variações, importantes, devido ao fato de o texto de Mateus ser uma transformação do relato em texto. A diferença mais marcante está na frase “para o perdão dos pecados” (Mt 26:28). Este é um aspecto comum em textos litúrgicos com conclusões solenes. Como ele mostra, os cristãos, desde muito cedo, costumavam trocar o ósculo santo como sinal de perdão (1Ts 5:26 é o texto mais antigo sobre isso). Este gesto consistia na obediência à ordem de conceder perdão, dada por Jesus, antes de pedir perdão a Deus (Mc 11:25; Mt 5:23s; 6:14s). “As palavras ‘derramado para remissão dos pecados’ deviam infundir neles a certeza de que Deus respondia com o seu perdão à disposição deles de perdoar” (JEREMIAS, 2006, p. 256).

Jeremias (2006, p. 256) escreve que há outras variantes no texto de Mateus, se comparado com o de Marcos. Elas são pouco relevantes para o significado do texto, mas ajudam a compreender o desenvolvimento da tradição. Dentre as variantes, pode-se destacar a conjunção “e” usada no início do texto de Marcos, a qual mostra que o texto da ceia é proveniente da história da paixão. Esta conjunção inicial consiste em um traço comum do estilo histórico hebraico para marcar o começo de uma passagem, inclusive, os livros históricos da Bíblia, com poucas exceções, começam suas passagens dessa forma. Diferentemente de Marcos, Mateus traz o texto da Última Ceia de forma autônoma, pois o transformou em liturgia.

¹⁵ Semitismo: conjunto de características próprias dos judeus; sua civilização; sua influência.

O uso litúrgico pode ser visto nas ordens “comei”, quando se fala do pão, e a ordem “bebei todos”, a qual substitui “todos beberam” de Marcos. “Este duplo imperativo ‘comei’ e ‘bebei’ reflete o uso das palavras de explicação como fórmula de distribuição” (JEREMIAS, 2006, p. 257), ou seja, palavras ditas no momento cúlrico quando se distribuía os elementos entre os presentes e todos comiam e bebiam juntos.

Conforme escreve Jeremias (2006, p. 257), duas versões do texto da ceia são transmitidas por meio de diferentes manuscritos de Lucas, uma versão mais longa e uma mais breve. Os estudiosos, no século XIX, acreditavam que a versão mais curta fosse a original, uma narrativa pura do acontecimento. Todavia, como apenas um manuscrito do Novo Testamento traz a versão breve (o código D), esta possibilidade acabou sendo excluída. Assim, entende-se que o texto mais longo seja o mais antigo.

Brown (2004, p. 363) expõe sobre a desconfiança de alguns pesquisadores quanto à existência de uma narrativa pré-lucana da semana da paixão, separada de Marcos, isto é, uma outra fonte para Lucas, mas o próprio Brown entende que a hipótese da dependência lucana de Marcos é mais plausível. Assim, o texto de Lucas seria apenas uma organização melhor dos relatos, apresentando-os com um tamanho “duas vezes maior do que o de Marcos e o de Mateus”.

Em sua análise, Jeremias (2006, p. 258) considera apenas o texto mais longo. Com base nele, o texto lucano é uma representação mais antiga do que o texto encontrado em 1 Coríntios. Dentre as diferenças (observadas no texto em grego), está o uso da conjunção “e” no início, comum nos relatos históricos hebraicos; a omissão do sujeito (Jesus) e o uso do indeterminado “a eles” (na língua portuguesa é o *objeto indireto* do verbo dar, “deu”). Esses detalhes mostram um estilo narrativo diferente do texto paulino, o qual é mais solene, aliás já começa com um título cristológico, “O Senhor Jesus”, o que também o torna dogmático. Porém, as fórmulas de Paulo e Lucas se aproximam quanto à linguagem, devido a ambas serem versões da fórmula usada em Antioquia, helenizada, diferente de Marcos, o qual apresenta muitos semitismos (JEREMIAS, 2006, p. 258-259).

Brown (2004, p. 364), diferentemente de Jeremias, considera ambos os textos que aparecem em Lucas (Lc 22:14-18; 22:19-20). Ele pontua duas particularidades do relato lucano em relação a Marcos e Mateus. A primeira delas diz respeito às palavras de Jesus dizendo para não comer nem beber (Lc 22:16-18), as quais expandem o simbolismo escatológico da Ceia. A outra particularidade consiste em um problema ainda maior no contraste com os outros dois evangelhos citados, é o fato de Lucas mencionar o cálice duas vezes (Lc 22:17-18; 20), o que, para Brown, atesta a evidência de duas tradições acerca da Última Ceia. Seguem suas palavras:

Provavelmente, a primeira taça pertence à descrição da refeição pascal comum (Lc 22,15-18), enquanto o segundo cálice, que é precedido do pão, pertence à descrição da eucaristia (Lc 22,19-20). Esta é paralela à descrição eucarística em Mc 14,22-24 e Mt 26,26-28, mas com as diferenças grifadas no que se segue: “Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória” (assemelhando-se a 1Cor 11,24: “Isto é o meu corpo que é para vós; fazei isto em memória de mim”), e não “sangue da aliança”, mas “Esta taça é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado por vós” (a primeira parte assemelha-se a 1Cor 11,25). Assim, deve ter havido duas tradições acerca da Última Ceia de Jesus, uma preservada em Marcos e Mateus e outra em Paulo e Lucas. A festa da Páscoa tinha um motivo-memória (*anamnēsis*): “[...] para que te lembres do dia em que saíste da terra do Egito, todos os dias da tua vida” (Dt 16,3). Para os cristãos, porém, isso se transfere para a memória de Jesus. As sentenças lucanas que trazem o corpo e o sangue dados ou derramados “por vós” enfatizam o rasgo soteriológico da morte de Jesus e da eucaristia (BROWN, 2004, p. 364).

Os apontamentos feitos por Brown (2004) são úteis para a crítica textual e para os estudos teológicos exegéticos. Para o intento deste trabalho, o principal é observar o texto de Lucas (os dois relatos) como textos de instituição da Eucaristia para os cristãos.

O texto de João, por sua vez, não menciona a Eucaristia em si, mas traz discursos de despedida e alusões ao evento eucarístico (Jo 13:34; 15:1-8,12; 17:17,19), além de apresentar um grande discurso de Jesus sobre o pão (Jo 6:26-63), entendido pelos teólogos como uma grande interpretação do sacramento. Nesta ocasião, o Jesus do Evangelho de João fala abertamente sobre o sacramento, muito mais do que os discursos atribuídos ao Jesus histórico nos evangelhos sinóticos. É um discurso atrelado à multiplicação dos pães, eucarístico segundo a interpretação mais geral (BETZ, 1977, p. 27). Brow (2004, p. 473-474), por exemplo, o interpreta desta forma, ele afirma que este milagre de João 6 (multiplicação dos pães) é associado à Eucaristia, pois Jesus alimenta o povo com o pão, mas o alimento verdadeiro que ele dará é o seu corpo (Jo 6:51) (BROWN, p. 473-474).

Em face disso, o trecho em questão faz ponte entre o pão passageiro e o pão verdadeiro, escatológico e eterno, dado por Jesus (Jo 6:27), do qual trata a parte central do texto (Jo 6:31-63). É o pão que desce do céu, alusão ao maná de Êxodo 16, o pão da vida, segundo o texto, o próprio Jesus (Jo 6:35), por isso a marca eucarística da passagem, conforme Betz (1977, p. 27), o qual ainda escreve:

Jesus mesmo é – em sua humanidade concreta – eis o que elabora a primeira parte do discurso (32-51b) – o pão da vida descido do céu em pessoa e que a gente tem de assimilar pela fé. Mas segundo o versículo 6,51c *dará* Jesus no futuro um pão, ou seja, “sua carne para a vida do mundo”. Esse enunciado se refere por um lado à morte de Jesus, encerrando a metáfora cristológica, e por outro traz à baila, como eco dum relato institucional, a Eucaristia, formando assim o ponto nodal de todo o discurso. Se após a primeira parte do discurso (6,32-51b) a pessoa de Jesus incorpora a idéia do pão da vida, realiza-a após a sua parte (51c-63) de maneira real-sacramental na Eucaristia (BETZ, 1977, p. 28).

Outro aspecto da ligação entre o pão de João 6 e o maná do deserto está na associação entre o pão e a palavra, algo expresso em Deuteronômio 8:3, que liga o maná à palavra: “[...] nem só de pão vive o homem, mas que ele vive de tudo o que sai da boca do Senhor” (Dt 8:3). Este mesmo sentido é observado em diversas passagens da Bíblia (Sl 78:24s; Sb 16:26; 8:6) (BEAUCHAMP, 2007, p. 57). Em suma, todo o ensinamento dado por Deus é pão para a vida das pessoas.

Por fim, a respeito do texto joanino, seguindo Jeremias (2006, p. 259), quem lê João 6:51 facilmente percebe que seu conteúdo se assemelha às palavras sobre o pão encontradas em Paulo e Lucas, com algumas diferenças importantes: “Em lugar de ‘isto’, como nos outros textos, João diz ‘o pão que eu darei’; em vez de ‘por vós’, ele diz ‘para a vida do mundo’; em vez de ‘meu corpo’, João diz ‘a minha carne’”. O texto joanino faz parte de uma tradição da ceia que se espalhou por círculos cristãos da Síria e da Ásia Menor, por isso as diferenças. Inclusive, a utilização do termo “carne” pode ser apenas uma questão de tradução, não uma questão dogmática, pois o aramaico *basar/bisra* pode ser traduzido indistintamente por “corpo” ou por “carne”.

O texto paulino de 1 Coríntios 11:23b-25 é o mais antigo dos cinco textos da instituição da ceia. Por isso, não haveria outros textos com fórmulas em estágio anterior a dele, ou seja, Paulo foi o primeiro a colocar por escrito aquilo que era transmitido pela tradição (JEREMIAS, 2006, p. 253).

Independentemente de ser o primeiro relato, é fato que Paulo transmite algo que não é dele, uma tradição anterior a seus escritos, ensinamentos e missões, pois ele expressa que recebeu esta tradição, algo que vem do Senhor (1Co 11:23a). Além disso, esta passagem traz várias locuções e conceitos estranhos à escrita paulina, não encontrados em outros textos seus. Dessa forma, trata-se de uma fórmula vinda de uma tradição pré-paulina, praticada pelos cristãos já nos primeiros momentos do cristianismo, seguindo aquilo que os apóstolos presentes na Última Ceia certamente transmitiram às pessoas (JEREMIAS, 2006, p. 253-254).

A fórmula aludida por Paulo inicia com a descrição do rito da oração recitada antes da refeição: “Isto é o meu corpo, em prol de vós, fazei isto em memória de mim” (1Co 11:23-24). Da mesma forma, Jesus toma o cálice, “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; fazei isto todas as vezes que dele beberdes em memória de mim” (1Co 11:25), o que alude à oração de ação de graças recitada após a refeição. “Isso nos leva a uma conclusão importante: na antiga fórmula pré-paulina as palavras da ceia são uma continuação da oração que se recitava antes e depois da refeição” (JEREMIAS, 2006, p. 254).

Todavia, é interessante o contexto em que surge a fala sobre a Eucaristia no texto de Coríntios, pois se dá como uma exortação à má prática dela por parte dos cristãos daquela comunidade, ou seja, Paulo não institui a Eucaristia para aquela igreja, ela já a praticava, certamente por recebê-la oralmente. Assim, Paulo orienta sobre a correta prática, devido a deturpações. Conforme Brown (2004, p. 711), é sensato pensar que, se não tivessem existido abusos em Corinto, Paulo jamais teria mencionado a Eucaristia, este motivo leva muitos estudiosos a afirmarem que a Eucaristia não existia nas Igrejas paulinas, baseados em que ele não poderia ter escrito tanto e ter acidentalmente silenciado sobre ela, todavia isso é muito incerto, é mais provável a existência da prática, por ser algo comum nas comunidades.

Em Coríntios, conforme Brown (2004, p. 134), o problema acontecia por haver separação entre os cristãos quanto à refeição comum. Isso se dava porque eram necessárias salas maiores, as quais só havia nas casas de pessoas com melhor condição financeira, porém na comunidade cristã existiam pessoas de outras classes sociais (cf. 1Co 1:26). Alguns intérpretes entendem que 1Co 11:20-22 expressa que alguns anfitriões convidavam primeiro os amigos para uma refeição, na qual pudessem beber e comer à vontade, antes que o grupo maior chegasse para a refeição eucarística. Isso foi condenado por Paulo, afinal muitos não tinham nada, é certamente o motivo para o ensino sobre a correta prática da Eucaristia, porque seu propósito é a comunhão entre os cristãos. Seguem as palavras de Brown (2004, p. 659) sobre o que acontecia em Corinto e a reação de Paulo:

Aparentemente, alguns tomavam uma refeição que precedia o especial partir do pão e a bênção do cálice, enquanto outros (“aqueles que nada têm”) eram excluídos e passavam fome. *Talvez* isso seja eco de uma situação social em que a necessidade de um espaço maior obrigava os encontros eucarísticos a acontecer na casa de uma pessoa rica; todos os cristãos, até mesmo os pobres e os escravos, tinham de ser recebidos na área da casa reservada para a eucaristia, mas o dono da casa convidava apenas os amigos abastados para a refeição preparatória. Essa não era a concepção de Paulo sobre a Igreja de Deus (1Cor 11,22); ou todos deveriam reunir-se para tomar a refeição, ou deveriam comer primeiro em suas próprias casas (1Cor 11,33-34). Todo o propósito do partir sagrado do pão é a *koinōnia* (1Cor 10,16), não a divisão da comunidade. Peca contra o corpo e o sangue do Senhor quem come o pão e bebe do cálice indignamente (1Cor 11,27), aparentemente, sem discernir que é o corpo e o sangue do Senhor (1Cor 11,29). Com efeito, Paulo declara que o julgamento já estava caindo sobre os coríntios, pois alguns morreram e outros estavam doentes (1Cor 11,30). Apesar do livro de Jó, a correlação entre pecado e doença/morte permaneceu forte no pensamento judaico! (BROWN, 2004, p. 692).

Gerd Theissen (1987, p. 148-149) escreve de forma abundante sobre o problema de Coríntios (1Co 11:17ss), afirmando que os motivos centrais para o conflito são sociais, não questões teológicas em si. Entretanto, as questões sociais são mais bem compreendidas quando confrontadas com os argumentos teológicos.

Isso se deu porque as comunidades cristãs normalmente apresentavam estratificação social em seu meio, diferentemente dos grupos e reuniões das religiões helenísticas, as quais se apresentavam como expressão da forma de vida social classista. Em Corinto, por exemplo, havia poucas pessoas de alta classe social (1Co 1:26), mas certamente eram elas as dominadoras, as mais influentes do grupo. Essas diferenças de classe certamente dificultavam o equilíbrio dos objetivos e expectativas do grupo. Theissen (1987, p. 149) escreve:

A partir disso, não se pode excluir de saída que a estratificação social interna da comunidade deve ser considerada também como um fator de contendas teológicas; que os diferentes conflitos comunitários também são, portanto, socialmente condicionados. E, vice-versa, é de se esperar que muitos pensamentos teológicos dos que participam nesses conflitos expressem uma intenção de dar forma a relações sociais, respectivamente, ter funções sociais além de intenções que lhe são inerentes.

Partindo disso, Theissen (1987, p. 149) afirma que o texto pode ser observado por duas frentes: 1) observando as condições sociais identificáveis; 2) observando as intenções sociais, caminho pelo qual ele segue, pois mostra que as instituições e exortações paulinas, por mais que tenham viés teológico, procuram resolver as questões sociais.

Conforme Theissen (1987, p. 150), o conflito em si é evidenciado em 1Co 11:21: “Pois na hora de comer, cada um se apressa a tomar a própria refeição, de maneira que um tem fome, enquanto o outro está embriagado”. Este texto mostra que pessoas ou grupos comiam separadamente, o grupo dos que nada tinham para comer e o grupo dos que tinham posses. Nesse contexto, as palavras da instituição têm o objetivo de tornar os donativos particulares em propriedade da comunidade:

Pois se as palavras: “Este é o meu corpo em favor de vós” foram ditas sobre os donativos de pão, então elas praticamente significam: Este pão está aí para vós todos. O pão que provém *ek ton idion*, foi, assim, publicamente tornado propriedade do Senhor, foi declarado como *kyriakon deipnon*. Assim seria compreensível o porquê de Paulo citar mais uma vez expressivamente as palavras do Senhor (THEISSEN, 1987, p. 151).¹⁶

Dessa forma, subtende-se que os cristãos que comiam sua própria ceia tinham uma elevada condição social, não só pela possibilidade de trazer comida, mas também pela pergunta de Paulo a eles: “Então, não tendes casas para comer e beber?” (1Co 11:22), pergunta direcionada aos que tinham casas, pois se fosse aos sem posses, seria uma ironia equivalente a dizer para que eles passassem fome em casa. Para Theissen (1987, p. 153), então,

¹⁶ *Ek ton idion* (ἐκ τῶν ἰδίων), significa “dele” e *Kyriakon deipnon* (κυριακὸν δεῖπνον), “ceia do Senhor”. Assim, o sentido seria: o pão deles se torna a Ceia do Senhor de todos.

[...] o conflito da Ceia do Senhor é um conflito entre cristãos pobres e ricos. O motivo do conflito era um comportamento específico dos ricos: talvez eles participassem da Ceia comunitária por eles proporcionada, mas talvez eles comiam para si, i.e., possivelmente separados dos outros e numa mesa própria.

Em 1Co 11:33, Paulo diz para que se esperem uns pelos outros, evidenciando que havia problemas quanto ao início da ceia, por isso a advertência. Um pouco antes, no verso 21, ele afirma que alguns comiam sua refeição antecipadamente, deixando outros que não haviam trazido nada, por não ter condições disso, passando fome. Era um início não regulamentado, o que permitia a confusão, talvez isso acontecesse porque não havia ninguém em condições para impor alguma regra, além do fato de que o próprio Paulo não havia imposto algo anteriormente, só agora. Com suas palavras, então, “A Ceia do Senhor é iniciada, pois, com as palavras do pão, a partir das quais as doações ‘privadas’ eram cedidas à comunhão” (THEISSEN, 1987, p. 153-154).

Entretanto, Theissen (1987, p. 155-159) escreve que a ceia privada não foi apenas o comer separadamente e antes, mas também quantidades diferentes de comida entre os grupos, os ricos comendo mais, enquanto outros nem tinham o que comer. Este hábito possivelmente era fruto daquilo que se vivia em outras sociedades da época, pois em alguns contextos, na partilha, algumas pessoas eram privilegiadas, conforme sua importância ou contribuição: os ricos de Corinto cediam suas casas para a refeição comunitária, possivelmente se sentiam no direito de ter mais em suas mesas. Junto a este fato, é possível que também houvesse comidas de diferentes qualidades para os diferentes grupos de pessoas, um costume também romano. Theissen (1987, p. 160) resume o que acontecia em Corinto da seguinte forma:

Alguns cristãos ricos viabilizavam, através de suas doações, a ceia comunitária, a qual previa pão e vinho para todos. Através das palavras do Senhor, essas doações eram declaradas como propriedade do Senhor e, então, colocadas à disposição da comunidade. Por isso, ao lado dessas refeições comunitárias, poderia realizar-se uma “ceia particular”, pois o início da Ceia do Senhor não estava regulamentado e, até esse início (i.e., até as palavras da instituição), as doações trazidas eram propriedade privada. A “ceia particular” acontecia, sobretudo, porque os cristãos mais ricos comiam, além do pão e vinho, algo extra, cuja distribuição não estava prevista nas palavras da instituição.

Para Theissen (1987, p. 160-162), o problema residia principalmente no fato dos ricos demonstrarem para todos o quanto os outros dependiam deles, algo que destruía a comunhão, afinal, “Os ‘de baixo’ experimentam, aqui, sua inferioridade social em lugares elementares”. Paulo os repreende, deixando claro que os mais abastados menosprezavam quem não tinha nada (1Co 11:22). Assim, os problemas da comunidade de Corinto não são somente

materiais nem somente teológicos, são de ordem social, fruto de uma sociedade estratificada, sendo algo intrínseco a ela. Porém, não se deve condenar os ricos de antemão, pois, como algo comum às sociedades da época, é muito provável que eles não se atentassem para o fato e compreendessem que estavam ajudando os demais com suas doações e recebendo a comunidade em suas casas para a partilha do pão.

A posição de Paulo com relação aos cristãos de Corinto expressa intenções sociais. Ele deseja solucionar os problemas das ceias particulares: “Em sua própria casa, cada qual pode comer e beber assim como ele achar certo”, mas na Ceia do Senhor as normas da comunidade são as mais importantes (THEISSEN, 1987, p. 163). Todavia, conforme escreve Theissen (1987, p. 164), apesar do conhecimento dos problemas sociológicos da comunidade, a resolução de Paulo é de fundo teológico e expressa o desafio escatológico da igreja de Corinto, a separação dos justos e injustos (1Co 11:19), ou seja, a solução paulina também é de cunho escatológico:

Do mesmo modo, no centro da proposta paulina para a solução do problema não está a instrução pragmática de se fazer as refeições em casa, mas o apelo em relação ao significado da Ceia do Senhor: O sacrifício da aliança da comunhão é proclamado, aqui, como futuro soberano universal. O comportamento em relação à Ceia, que apresenta a sua morte, é critério de seu juízo vindouro. Quem come a Ceia do Senhor indignamente, este morrerá (THEISSEN, 1987, p. 164).

Assim, pode-se observar que a intenção de Paulo não é resolver as questões sociais da comunidade, não a princípio. O que ele faz é apresentar um mundo simbólico, no qual a realidade social é transformada. Neste mundo, “a realidade social é interpretada, aumentada, transcendentalizada” (THEISSEN, 1987, p. 164).

Nesse sentido, conforme Theissen (1987, p. 164), para Paulo, os elementos da ceia, pão e vinho, não são simples alimentos. Na ceia, eles adquirem aspecto transcendental, pois causam uma transformação social, conforme se vê em 1Co 10:16 (TEB): “A taça da bênção que nós abençoamos não é porventura uma comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partirmos não é uma comunhão como o corpo de Cristo?”. Isto é:

Pelo fato de todos terem pego para si partes dos mesmos elementos, tornam-se uma unidade, na qual todos se aproximam uns dos outros como membros de um mesmo corpo, como se todas as barreiras corporais entre as pessoas tivessem sido rompidas. Sobre a transformação do pão e do vinho em elementos qualificados pode-se especular dogmaticamente em diferentes variações. Em todo caso, acontece uma transformação de relações sociais: De um sem-número de pessoas é para surgir uma unidade. E essa transformação é representada no nível dos elementos: pão torna-se corpo e Cristo, e vinho, sangue da nova aliança (THEISSEN, 1987, p. 165).

Theissen (1987, p. 165) também ressalta uma questão importante na teologia paulina da ceia e que tem aspecto social, a noção de sacrifício do bode expiatório: expressão

“nova aliança do meu sangue” (1Co 11:25). Neste sacrifício, a união entre as pessoas existe, porque as agressões são transferidas de todos para um objeto comum:

Os pecados de todos são transferidos sobre uma só pessoa. O desejo homicida, latente entre as pessoas, é atualizado numa só pessoa – em lugar de outros. O novo na idéia sacrificial cristã é que o bode expiatório, sacrificado em lugar de, não é excluído da comunhão e mandado para o deserto; ele é tornado soberano universal e aceito como último critério (THEISSEN, 1987, p. 165).

A metáfora social do juízo é outro ponto levantado por Theissen (1987, p. 165): “O sacrificado torna-se juiz, e o impotente, soberano universal”. Segundo ele, neste mundo interpretado escatologicamente, as sanções também são escatológicas e quem não cumprir o que foi determinado sofrerá. As doenças e mortes que vinham acontecendo eram frutos do não cumprimento da ordem social de observar a ceia corretamente. Apesar de escatológica, a metáfora é social, pois aplica-se à prática da ceia no momento.

Theissen (1987, p. 165s) observa que os três quadros (ele usa o termo quadro), os elementos, o sacrifício e o juízo não podem ser separados, pois se sobrepõem, além de expressarem uma dinâmica social. Eles, para Paulo, são mais que quadros, são realidades, pois “As ações sacramentais são representações dramáticas de processos sociais”, ou seja, expressam aquilo que as pessoas gostariam de ser. Theissen (1987, p. 165-166) escreve ainda:

A ação sacramental da Ceia do Senhor é execução simbólica de integração social: A partir de muitas pessoas surge uma unidade. Tensões intra-humanas são representadas no sacrifício, e vencidas. Sanções são inculcadas. Essa dinâmica social se apresenta em ações fisicamente visíveis. A comunhão tem, aqui, um apoio de fora.

Assim, Paulo coloca o sacramento como ponto central para a resolução de conflitos sociais oriundos da estratificação social. Inclusive, mesmo que os conteúdos da ceia ultrapassem a realidade, eles continuam enraizados funcionalmente na realidade social. Por sua vez, os fatores da realidade social determinam as pessoas em suas intenções, aliás, os conflitos entre cristãos ricos e pobres em Corinto eram construídos estruturalmente.

Theissen (1987) conclui seu estudo mostrando que o estabelecimento da comunhão em Corinto era algo complicado, por ser um grupo heterogêneo. Todavia, há uma intenção real apresentada teologicamente, por serem funcionais para a existência da comunidade. Seguem as palavras do autor:

Uma comunhão de amor certamente poderia ser praticada mais fácil e conseqüentemente num grupo socialmente homogêneo do que em grupos com estratificação social interna. Quem postula “fraternidade” entre todas as classes sociais, deve contar com conflitos, que resultam do encontro de auto-compreensões, de expectativas, de normas e de interesses especificamente classistas: *dei hairesis*

einai, diz Paulo, mas o *dei* sociológico é de uma qualidade diferente do *dei* escatológico em 1Co 11.19, e a certeza real dessa afirmação deve ser diferenciada de sua intenção teológica. No entanto, certeza real e intenção teológica não podem ser desvinculadas: elas estão unidas em contexto funcional de ação social (THEISSEN, 1987, p. 167).

As palavras paulinas certamente foram as mais determinantes no estabelecimento de uma teologia sacramental posterior. Principalmente porque as diversas comunidades cristãs praticavam a ceia (tradição oral, crença na ordenança vinda diretamente de Jesus) cada uma à sua maneira. As exortações feitas aos coríntios, início da refeição comunitária, as diretrizes sobre quem poderia participar, dentre outras coisas, perpassaram o tempo e foram assimiladas de maneira geral pelos cristãos, o que os tópicos subsequentes mostram. Para este trabalho em si, é importante ressaltar o momento de escrita e recepção do texto paulino em Corinto, em termos foucaultianos, suas condições de possibilidade. Afinal, Paulo escreveu devido a problemas internos, para um contexto que apresentava relações de poder complexas. A solução do apóstolo, como bem mostra Theissen (1987), foi usar um argumento transcendental para regular a celebração e a prática anterior a ele, bem como as relações entre os membros da comunidade. Foram palavras propícias, pois resolveram o problema e foram balizadas em argumentos transcendentais, metafísicos.

Apesar das exposições e análises feitas neste tópico, conforme escreve Perrot (2007, p. 86), há poucos testemunhos sobre a Eucaristia no Novo Testamento, ainda que seja um gesto tão marcante na igreja. Essa falta de textos, exige um deslocamento do olhar para poder entender a sua amplitude.

Iniciando por Paulo, é importante ressaltar que suas cartas não apresentavam temáticas sobre as palavras e ações de Jesus enquanto estava entre os homens. Exceto sobre a Paixão, a única menção sobre algum ato de Jesus é justamente sobre a Última Ceia. Trata-se de uma exceção considerável, pois “esse gesto de antes da Páscoa conserva seu valor referencial primeiro, ao mesmo título que a cruz do Ressuscitado” (PERROT, 2007, p. 87).

Algo semelhante se vê no Evangelho de Marcos, o primeiro dos relatos da Última Ceia encontrado nos evangelhos. Neste evangelho, a narração aparece logo antes da narração da Paixão, fazendo parte do mesmo quadro. Simbolicamente, conforme Perrot (2007, p. 87), a narração da Última Ceia “anuncia a morte de Jesus e abre para a leitura de sua Paixão, que ressoa sempre no centro da assembléia nova”. Para Perrot (2007, p. 87), Ceia e Paixão estão ligadas.

Outro ponto importante a ser considerado no entendimento dos textos sobre a Eucaristia no Novo Testamento é a importância que cada um dos evangelhos dá ao evento da

multiplicação dos pães. Perrot (2007, p. 87) escreve que Marcos e Mateus dão dois testemunhos sobre este evento, um judeu-cristão e o outro heleno-cristão. Esses foram integrados a uma trama narrativa, biográfica e catequética, transformando-os em anúncio da Ceia. João, por sua vez, não traz a narrativa da Última Ceia, mas se concentra na multiplicação dos pães e no lava-pés, seguidos de um discurso. “Os dois arquétipos da ceia cristã, o do novo maná e o da Ceia, foram assim ligados em parte, mediante termos análogos na bênção e na partilha (Mc 6,41; 8,7 e 14,22). Porque seu Deus em seu Cristo continua a alimentar os seus, e essa ceia nova está ligada à morte do Ressuscitado” (PERROT, 2007, p. 87).

Entretanto, não se deve deixar de lado o fato de cada um dos quatro evangelhos oferecer aos seus destinatários (Marcos em Roma, Mateus em Antioquia, Lucas na Grécia (provavelmente) e João na Ásia Menor) “tudo o que lhes era necessário para crerem e viverem como cristãos, em primeiro lugar no seio de suas assembléias” (PERROT, 2007, p. 87). Foi por meio disso que as comunidades entenderam a Eucaristia, tema a ser comentado no tópico seguinte.

2.3.3. O Conteúdo E Sentido Da Eucaristia

Após tratar dos textos de instituição, é importante entender o conteúdo e o sentido da Eucaristia. Como escreve Jeremias (2006, p. 261), a explicação dada por Jesus para os elementos pode até parecer muito estranha para os ocidentais que hoje leem e celebram a ceia. Contudo, para os discípulos que participavam junto com Jesus não houve novidade alguma. A explicação para isso é simples, todo israelita deveria explicar para seus filhos o significado da Páscoa, uma ordem encontrada em Êx 12:26s e 13:8.

A fim de entender o contexto, é preciso recordar que a Páscoa era celebrada todos os anos pelos judeus, em memória da saída do povo hebreu do Egito. Na véspera de lua cheia do mês de Nisã (por volta do mês de abril), eram imolados milhares de cordeiros na esplanada no Templo como recordação da libertação do Egito. Essa recordação se dava, porque, conforme o relato bíblico, Deus poupou as pessoas das casas cujos umbrais e frontões tinham recebido aspersão com sangue do cordeiro pascal. Neste mesmo dia, após o pôr do sol, as famílias e grupos se reuniam para ceia pascal. Na refeição, após a entrada na qual eram servidas ervas amargas e frutas, trazia-se o cordeiro, porém ele não era servido imediatamente, pois o pai da família devia, antes de comer, explicar os elementos da refeição com a preocupação de que todos os filhos entendessem do que se tratava. Todavia, as explicações não eram sempre as mesmas:

As ervas amargas eram interpretadas como recordação da amargura da escravidão no Egito. O pão ázimo recordava ou a pressa com que saíram do Egito, pressa que não dera tempo que a massa do pão fermentasse, ou a extrema pobreza, na qual Israel se encontrava então, ou era apresentado como símbolo da abundância de pão na era messiânica (JEREMIAS, 2006, p. 262-263).

Na ótica de Jeremias (2006), Jesus fez o papel do mais velho, do pai de família ao explicar para seus discípulos o significado dos elementos da mesa na refeição mais solene do ano.

Na Última Ceia, Jesus usou expressões cultuais, fórmulas da linguagem sacrificial: “Os textos cultuais falam do corpo ou da carne do animal sacrificial e do sangue que era derramado sobre o altar dos holocaustos” (JEREMIAS, 2006, p. 263). Como expressa Jeremias (2006), há três expressões sacrificiais na fala de Jesus. A primeira é sobre o corpo e o sangue, seguindo a fórmula cultual. Na sequência, porém, Jesus fala de seu próprio sangue derramado. Por fim, Jesus fala de “sangue da Aliança”, expressão tirada de Êxodo 24:8, onde é aplicada a aliança sináutica.

Essas expressões cultuais vão ao encontro da hipótese de que Jesus explicou o cordeiro pascal dando a entender que ele era o cordeiro pascal do fim dos tempos, produzindo a Nova Aliança. Desde cedo, as comunidades cristãs começaram a discursar que Jesus era seu cordeiro pascal. Na Bíblia, o texto mais antigo a este respeito é o de 1 Coríntios 5:7s. Na ótica de Jeremias (2006, p. 264), o que importa de toda constatação acima é muito simples: “usando expressões próprias da língua sacrificial, Jesus apresentou a sua morte como morte substitutiva”.

Além de mostrar que era o cordeiro pascal, as palavras de Jesus na Última Ceia mostram a quem sua morte substituiria. Não há uma uniformidade na referência se forem comparadas as cinco versões encontradas na Bíblia: “Marcos e Mateus dizem: derramado por muitos; Paulo e Lucas: que é para vós; o Evangelho de João: para a vida do mundo”, a forma mais difícil e mais antiga é “por muitos”, a qual parece encerrar uma restrição (JEREMIAS, 2006, p. 264). Conforme Jeremias (2006), a expressão “muitos” faz remissão ao texto de Isaías 53 sobre o servo de Deus que sofre por outrem, o Servo sofredor. O sentido de “muitos” neste capítulo é o de inclusão, sendo ele até mesmo um lema do capítulo:

Jesus, fazendo-o seu e dizendo que o seu sangue seria derramado “por muitos”, “pela série interminável”, mostra que se considera a si mesmo como o Servo sofredor de Deus, que oferece a própria vida em lugar dos muitos e cuja morte expiatória inaugura a Nova Aliança. Sem Is 53 não compreenderíamos adequadamente as palavras da última ceia (JEREMIAS, 2006, p. 266).

Apesar da ceia representar o testamento de Jesus, algo *sui generis*, não se pode deixar de observar que estar à mesa era algo comum para ele, tanto com amigos como com pecadores (Mc 2:6), além disso, esta última refeição não foi algo repentino, mas planejado anteriormente, como mostra Lucas 22:15. Escreve Betz (1977, p. 14):

A comunhão de mesa significa segundo o conceito judaico solidarização com os companheiros de mesa. Como o enviado escatológico de Deus documenta Jesus com isso o interesse de Deus por eles. As refeições de que participa já constituem a realização da ceia messiânica “enquanto está com eles o esposo” (Mc 2,19), sinal escatológico de que o reinado de Deus está próximo e até presente em seu modo de agir, e a um tempo sinal e antecipação do escatológico banquete nupcial do reino de Deus (Mt 22, 1-14; 25,1-13; 8,11).

Algo que se deve observar é o porquê de duas orações para lembrar o significado da Páscoa feitas por Jesus. Segundo Jeremias (2006), a cerimônia pascal continha a fração do pão, o banquete e, finalmente, a oração de ação de graças pronunciada sobre o cálice. Jesus usou as duas orações na noite da última ceia, a do pão e a do cálice, todavia, ele as utilizou para relembrar, de modo sucinto, a significação da Páscoa. Certamente os discípulos tinham convicção de sua participação na bênção do cálice, afinal, participavam da celebração da Páscoa desde crianças, como qualquer judeu. Mas Jesus fez algo diferente, ele associou o partir do pão e o cálice a uma morte expiatória pelos muitos ditos no texto. Como ele ofereceu o pão e o cálice aos discípulos, significa, claramente, que eles são beneficiários da força desta morte expiatória (JEREMIAS, 2006, p. 266).

Isso faz o oferecimento do pão e do cálice aos discípulos ser, nada mais, nada menos, do que lhes dar a certeza pessoal do recebimento do benefício, ou seja, eles estão entre “os muitos” pelos quais o Servo sofredor estava para morrer. Jeremias (2006, p. 267) escreve:

Com as palavras “isto é o meu corpo” e “isto é o meu sangue da Aliança” ele se dirige diretamente a cada um dos discípulos, prometendo-lhes que terão parte na sua morte substitutiva. Mais do que isto não lhe era possível dar. Com a promessa de torná-los participantes de sua obra de salvação, ele faz dos discípulos os representantes do povo de Deus.

Ainda conforme Jeremias (2006, p. 267), este é o caráter da Última Ceia: Jesus usar as orações de abertura e encerramento da celebração judaica da Páscoa para assegurar aos seus discípulos a participação deles no seu reino, pois eles estavam entre os muitos pelos quais Jesus morreria.

Na ótica de Betz (1977, p. 17), o duplo gesto de abençoar o pão e abençoar o cálice certamente é o traço mais marcante da Eucaristia (o *berakah*, a bênção). Ao fazê-los, Jesus assume os gestos típicos de abertura e fechamento de todas as refeições judaicas, não só da

Páscoa. “O significado principal do rito consiste em partilhar aos participantes a bênção que se prende ao pão e em reuni-los numa comunidade de mesa. Pretende o mesmo a distribuição do ‘cálice de bênção’”. Trata-se de um louvor a Deus, um lembrar e agradecer por sua obra salvífica. Este modelo de ceia não é apenas técnico, ele apresenta importância teológica, significado para quem o faz, tendo por isso, importância sacramental.

A bênção e o gesto de Jesus rememoram sua obra salvífica, dando às oferendas conteúdo e sentido especiais, os quais resultam em três aspectos fundamentais: 1) o anúncio, em palavra profética, da nova situação salvífica; 2) a representação significativa da obra salvífica de Jesus mediante a realização da ceia; 3) a concretização da realidade salvífica “Jesus” nas oferendas da ceia. Além disso, a ligação entre ação e palavra lembra o fenômeno bíblico do sinal profético (ot), isto é, o anúncio de uma obra futura de Deus, o qual provoca sua antecipação e realização. No caso da Eucaristia, este sinal seria o “vínculo sacramental”, o acontecer mediante a execução da ação (BETZ, 1977, p. 17). Seguem os três aspectos fundamentais apontados por Betz, explicados sucintamente:

1. Em suas palavras, Jesus atualiza a atuação salvífica de Javé no passado, salvação agora definitiva por meio de sua morte como servo sofredor (Is 53:10ss). “Partindo da berakha de pão e vinho já em si anamnética, reformula-a: declara no pão que seu corpo seria ‘entregue pelos’ homens (Lc 22,19; cf. 1Cor 11,23; Jo 6,51), no vinho, que seu sangue seria ‘derramado pelos muitos’ (Mc 14,24; cf. Lc 22,20). A representação alude ao fato de Jesus ativamente agir para a salvação, pois ele, em obediência a Deus, submete-se à morte em lugar da humanidade (BETZ, 1977, p. 18).

2. “Os dois citados gestos que Jesus faz na ceia simbolizam e atualizam sua iminente morte expiatória”. A oração de ação de graças mostra sua autoentrega a Deus e sua obra salvífica e o gesto da distribuição do pão e do vinho aos presentes simboliza a entrega de sua vida por eles, como doação. Assim como a comida existe para sustentar a pessoa, a morte de Jesus dá às pessoas salvação (BETZ, 1977, p. 19). Betz ainda afirma que as oferendas não são símbolos da pessoa (Jesus), mas a própria pessoa, este assunto adentra a questão da transubstanciação, tema que será tratado adiante.

3. A identificação das oferendas com a pessoa de Jesus aparece nos “termos elucidativos”, o pão é o corpo e o vinho é o sangue. O corpo é entregue, partido, e o sangue é derramado, ambos pelas pessoas. São termos fortes, quando associados à cultura semítica e aos preceitos do Antigo Testamento, pois, na antropologia semítica, a pessoa não tem um corpo, ela é um corpo e o sangue é o portador da vida, está relacionado à alma, por isso, o sangue é

reservado a Deus no sacrifício cúltilo, inclusive, a ordem no Antigo Testamento de que dele não se pode comer (Lv 17:14) (BETZ, 1977, p. 20).

O conteúdo do cálice é proclamado como a nova aliança no sangue de Jesus. “A aliança é a concessão soberana e graciosa da comunhão pessoal e mesmo pessoalíssima de Deus com seu povo, para a qual a bebida consumida é um símbolo acertado”. Jesus é o mediador da aliança, assim como Moisés o foi (BETZ, 1977, p. 20).

Ponto interessante dito por Betz (1977, p. 21) diz respeito ao texto de Marcos (“meu sangue do testamento”), por ter caráter litúrgico. “O sangue exerce no caso a função cúltilo de oferenda separada do corpo, supõe a imolação das vítimas, mas só se torna em oferenda sacrificial pelo oferecimento cúltilo”. Moisés (Ex 24:8) instituiu a Aliança do Sinai aspergindo metade do sangue do sacrifício sobre o altar e a outra metade sobre o povo. Na representação da Ceia, Jesus oferece seu próprio sangue estabelecendo a aliança. Como ele mesmo ofereceu, Jesus aparece como o novo Moisés, o novo sumo sacerdote, conforme Hebreus 9:12.

A interpretação de Betz (1977, p. 21) aponta para uma discussão que será retomada adiante, a questão da presença real de Jesus na ceia, isto é, os elementos são identificados com a pessoa salvífica de Jesus, não uma representação dele, uma forma de parábola, que, conforme o autor, consiste no entendimento protestante. A discussão é extremamente longa e consiste em ponto nodal deste trabalho, para Betz, esses pontos de comparação são frutos do sentimento moderno, pois a noção de presença real não advém nem do judaísmo nem do helenismo, e sim da própria mensagem do Jesus histórico vista nos evangelhos sinóticos. Betz (1977, p. 23) escreve:

Não oferece dificuldade referir a Jesus o desenrolar externo da ceia, os gestos da refeição em torno do pão e do vinho. O problema versa o conteúdo da ceia. E assim se insere bem na mensagem de Jesus o relacionamento da ceia com a sua morte bem com a basileia. Pois o evangelho sinótico está permeado de alusões veladas à morte (Mc 2,20; Lc 12,50; 13,33); ao desdobramento das três célebres profecias sobre a paixão (Mc 8,31; 9,31; 10,32ss) sotopõe-se certamente uma palavra simples do gênero de Lc 9,44. Jesus faz ainda alusões à sua exaltação, como no dito original sobre o sinal de Jonas (Lc 11,32), no lógion da reedificação do Templo demolido (Mc 14,59 com Jo 2,19), no enunciado diante do Sinédrio, de que ele estará sentado à destra da virtude de Deus (Mc 14,62). Na última ceia anuncia Jesus que beberá novamente o vinho na basileia e adensa sua convicção e certeza de que sua morte terá um sentido de vitória, bem como do significado salvífico de sua pessoa, num sinal que não apenas alude a essa realidade mas a contém como dom e meio de salvação. A presença real não se entende senão como evento escatológico.

Para Betz (1977, p. 25), isso evidencia que a Eucaristia nasce organicamente do conteúdo da mensagem do Jesus histórico, por isso, torna-se o centro vivo da Igreja.

Ainda na obra de Betz (1977), pouco antes do exposto acima, ele apresenta algumas interpretações para a ceia. Segundo ele, como é de costume, o sentido da ceia comumente é interpretado associado à ideia da Páscoa. Aliás, conforme os sinóticos, Jesus celebrou a Última Ceia como Páscoa (Mc 14:16; Lc 22:15). Há indícios claros de que os ritos judaicos influenciaram a celebração feita por Jesus, dando bases rituais para a atribuição de um conteúdo novo, um conteúdo que suplanta a Páscoa Judaica (liberação do Egito, Êxodo 12:14) sem se desprender dela.

Jesus assume a memória e expectativa dirigida sobre a obra salvífica de Deus e dá-lhe cumprimento: Transforma a oferta de seus dons eucarísticos na representação da nova realidade salvífica que se constitui na sua pessoa e na sua entrega à morte expiatória, representa a nova Aliança e antecipa a consumação salvífica da basileia. Como a antiga páscoa judaica, também a nova Páscoa por ele reformulada não só representa a lembrança subjetiva dos que a celebram, mas constitui a atualização cültica objetiva da realidade escatológica salvífica. Como nova Páscoa a ceia de Jesus tem de ser por sua vez repetida – mesmo sem ordem expressa (BETZ, 1977, p. 15).

Outro sentido da Última Ceia está na noção de ceia de despedida, conforme Betz (1977, p. 16), ou seja, uma ceia que representa um ato testamentário, no qual uma pessoa em face da morte, na refeição, ganha forma para impetrar uma bênção que representa sua vida inteira sobre alguém, é uma bênção que não se repete, pois se trata de uma refeição única. No caso da ceia de Jesus, isso é diferente, pois a bênção é destinada a todas as gerações vindouras, uma instituição permanente, para a salvação de todos.

A Última Ceia não pode ser entendida se não for em face da vida e obra de Jesus, pois é nela que estão resumidas suas intenções. Em seu conteúdo está expresso o reinado de Deus (ponto central da pregação de Jesus nos evangelhos), o qual, já na piedade judaica, era associado ao banquete escatológico. Jesus, na ceia, situa o banquete na perspectiva do reino de Deus que há por vir. Esta noção é apresentada nos textos de Lucas 22:16 e 18 e Marcos 14:25, nos quais Jesus prefigura sua morte e ressurreição afirmando que só beberá novamente até o dia em que beber do vinho novo do reino (BETZ, 1977, p. 16).

No que diz respeito ao vocabulário da Eucaristia, Perrot (2007, p. 83) escreve que o próprio termo “Eucaristia” não se impôs imediatamente entre as comunidades cristãs, ao contrário disso apareceu somente nos tempos de Inácio de Antioquia e da *Didaché*, por volta do final do século I e início do século II.

Na Bíblia, Paulo utiliza o sintagma “ceia do Senhor” (em grego, *kyriakon deipon*) em 1Co 11:20, mas, com exceção de algumas passagens (Jo 13:2; 21:20 e um análogo em Ap 19:9), o sintagma não se impôs, talvez por aludir a refeições helenísticas tomadas às 15 horas

ou a refeições comunitárias dos judeus. Outra expressão, “a mesa do Senhor”, usada em 1Co 10:21, lembra outras mesas, de outros senhores da idolatria (PERROT, 2007, p. 83).

O sintagma “fração do pão” consiste em uma criação de Lucas (Lc 24:35 e At 2:42), mas tem sua origem em uma expressão da prática judaica, “partir do pão”, conhecida desde os tempos de Jeremias 16:7 e usada até a época dos rabinos. Esta expressão diz respeito ao partir do pão por parte do chefe de família, depois da bênção do pão (PERROT, 2007, p. 83), como já se viu acima em citação de Jeremias (2006). Todavia, o Evangelho de Lucas insiste na expressão devido ao fato de seus destinatários serem do mundo grego, conforme escreve Perrot (2007, p. 84):

Lucas conservou sua recordação para designar a refeição em seu conjunto com seu surpreendente começo, usando um novo sintagma – “fração do pão” – desconhecido, desta vez, do mundo judaico e das outras tradições cristãs. No que concerne ao leitor, ao menos, essa prática implica a idéia de uma refeição comunitária como lugar de uma partilha, também em At 27,35, segundo o antigo texto ocidental.

Perrot (2007, p. 84) escreve ainda que outros termos foram associados à eucaristia, *diakonia* (serviço), usado para o serviço da mesa, e *koinonia* (comunhão), no sentido de participação comum, termo usado nas refeições cultuais pagãs. O termo *koinonia* passou a ter sentido da coleta dos bens para ajuda mútua. Mas não é útil, segundo o autor, procurar desenrolar o significado desses termos nas igrejas lucanas, pois tratava-se de assembleias nas quais havia transmissão dos ensinamentos dos apóstolos (*didaché*), comunidade (*koinonia*), ceia, a maneira judaica, mas com novo significado, oração e ações de graças, como está escrito em Atos 2:42.

Esta afirmação do autor dá a entender que os aspectos mencionados e referidos por esses termos não são necessariamente da eucaristia, da ceia, mas da prática da comunidade em si. Por isso ele se dedica a outro termo, ágape, o qual designa ceias de amor mútuo, ou seja, reuniões coletivas nas quais havia um grande banquete comunitário (por exemplo, Jd 12 e 2 Pe 2:13). Nestas reuniões, a ceia era celebrada, entretanto, como se vê em 1 Coríntios, às vezes, a reunião não terminava bem, por isso os gestos da ceia – fração do pão e o cálice – passaram a ser salientados juntos, isto é, separados da grande refeição. Segundo Perrot (2007, p. 84), desde o século II, os gestos da ceia foram dissociados da refeição comunitária, sendo o ágape tomado à parte, todavia, é possível que igrejas tenham feito dessa forma por volta do ano 70: “Marcos põe o acento nos dois gestos aparentemente juntos, sem lembrar que o cálice do vinho aparecia só depois da ceia. Mas Paulo ainda assinala, pelo ano 54: ‘depois da ceia’ (1Cor 11,25), também Lucas pelo ano 85 (Lc 22,20)” (PERROT, 2007, p. 84).

Na Eucaristia, há termos importantes relacionados com a bênção, são eles, “abençoar” e “bênção” (*elougia*), “graças” e “ação de graças”, que é o próprio termo Eucaristia. O radical destes termos é o hebraico *berak*, traduzido para o grego por *eulogein* (*eulogia*), “significa abençoar e bendizer, com o sentido de ‘dizer bem’ (em latim, *bene-dicere*) ou de ‘louvar’” (PERROT, 2007, p. 85). Quando o sujeito da bênção é Deus, o sentido passa a ser de salvação, “Por isso, a bênção que louva a Deus no começo da refeição judaica assume nuança particular no quadro de uma ceia na qual, desta vez, Cristo se põe a abençoar, alimentando os seus com a força de sua salvação” (PERROT, 2007, p. 85).

O vocabulário da Eucaristia, ou da ação de graças, traz a noção de uma palavra que faz conhecer a salvação de Deus, louvá-lo por seus dons e agradecê-lo, sendo expresso pelo termo hebraico *tôdah*. Este termo designa também um gesto no quadro de sacrifícios (louvor, ação de graças, comunhão) da prática judaica. Eram sacrifícios acompanhados de oferendas vegetais, pão e vinho, que eram queimados, em parte, sobre o altar dos holocaustos, em parte, dado aos sacerdotes e, em parte, comidos pela família no átrio do Templo. A Eucaristia cristã tendeu a substituir esses sacrifícios do Templo, por isso esse é um dos poucos momentos de ligação entre o vocabulário da Antiga Aliança e o vocabulário cristão, a qual evitou utilizar expressões culturais da instituição sacerdotal (PERROT, 2007, p. 85).

Com o passar do tempo, os termos *elougia* (bênção) e eucaristia passaram a ser tomados como sinônimos em ambiente judeu. O mesmo fato se pode observar nos evangelhos (Mc 6:41; 8:6; 14:22 e 23) e, também, em Paulo (1Co 14:16). Entretanto, a linguagem da *elougia*, muito judaica, cedeu lugar ao vocabulário da Eucaristia no mundo cristão, principalmente no ambiente helenístico, tanto é que “Jo 6,11 e Lc 22,19 não falam mais da bênção. A narração da Ceia, segundo Paulo, usa somente o vocabulário eucarístico (1Cor 11,24), embora antes o Apóstolo mencione o motivo da bênção a respeito ‘do cálice da bênção que abençoamos’ (10,16)” (PERROT, 2007, p. 86).

Por fim, esses conteúdos e significados da Eucaristia, desde os trazidos da Páscoa judaica, perpetuaram ao longo do tempo nas diversas tradições cristãs. Inclusive, é preciso ressaltar, por mais óbvio que seja, que as próprias palavras dos autores mencionados neste tópico são assimilações dos significados carregados pelo discurso eucarístico e chegado até eles, isto é, são marcas do discurso. Essas marcas foram afirmadas e reinterpretadas ao longo dos anos e é a análise delas a tarefa deste trabalho, é a análise de sua genealogia.

3. A EUCARISTIA NA HISTÓRIA DO CRISTIANISMO

Desde seu início, a igreja nascente se empenhou em elucidar a instituição da ceia por Jesus, o que resultou em designar a ceia como “eucaristia”, termo que, pouco tempo depois, passou a articular grandes significados teológicos baseados nos relatos do Novo Testamento sobre a bênção de Jesus na oração. Com isso, o termo “eucaristia” passou a compreender não apenas as oferendas, mas toda a ação e os elementos consagrados. O evento Eucaristia, então, passa a ser compreendido, lembrado e reconhecido como obra de Deus. Com esse entendimento, a Eucaristia tem caráter memorial, o que foi ressaltado pelos pais apostólicos.

Como dom de Deus, a Eucaristia é memória, mas ela é sacrifício, no sentido de que conduz a Deus, conceituação muito aprofundada nos padres do século II, abordados posteriormente. Assim, a ceia como Eucaristia tem uma visão de conjunto: é uma aceitação agradecida e um reconhecimento, por meio de um sacrifício, atuação cúllica, da obra de Jesus (BETZ, 1977, p. 30-31).

Audazábal (2012, p. 131-132), de forma muito elucidativa, escreve sobre a evolução da Eucaristia nos primórdios do cristianismo, dividindo o processo em três etapas: 1) o marco da refeição; 2) a celebração do ágape (com ou sem a Eucaristia); 3) a celebração da Eucaristia separada do ágape.

O marco da refeição esteve presente nas primeiras comunidades e foi importante para o entendimento da celebração eucarística, a comunidade se reunia para a comensalidade, sendo este um marco da união com Deus (vertical) e da fraternidade (horizontal). É possível que 1 Coríntios 11 retrate uma primeira evolução do marco da refeição, pois os gestos do pão e do vinho aparecem juntos ao final da refeição, de forma muito diferente daquilo que se entende da ceia celebrada por Jesus, baseada na ceia judaica (AUDAZÁBAL, 2012, p. 131).

Quanto à celebração do ágape, ela ocorreu durante vários séculos, junto à Eucaristia ou separada dela. Ágape significa amor em grego, logo, eram celebrações da comunidade visando à fraternidade muito mais do que ao alimento, embora a ocasião fosse uma beneficência aos pobres, aos que não têm o que comer. Sobre o propósito dessas reuniões, Audazábal (2012, p. 132) afirma:

Comer juntos, em torno de Cristo e com os olhos voltados para o crescimento do sentido comunitário e na espera escatológica do Reino, podia ser um fator muito bom na vida da comunidade. Como nos conta Hipólito, em princípios do século III, estas reuniões de ágape se faziam num clima litúrgico: com a presença do bispo e demais ministros, com salmos, orações e cânticos (*Trad. Apost.* 25-26).

Com o tempo, a refeição coletiva e a Eucaristia se separaram de vez. Para Audazábal (2012, p. 132), os motivos podem ser o número crescente de cristãos ou a mudança de ambiente: as comunidades cristãs se tornando cada vez mais independentes do mundo cultural judeu, criando-se uma cultura cristã, algo que foi notado na mudança do marco da refeição para o sacramento. Os testemunhos desta evolução estão nos textos cristãos surgidos ao longo dos primeiros séculos, desde os escritos bíblicos, é neles que nos debruçamos neste capítulo. Como o cristianismo é muito plural, escolhemos textos influentes para o cristianismo ocidental, fechando com as formulações de Lutero e Calvino, na época da Reforma.

3.1. NAS COMUNIDADES DO NOVO TESTAMENTO: ATOS DOS APÓSTOLOS

As grandes fontes para o estudo da Eucaristia no Novo Testamento são os evangelhos, a primeira carta de Paulo aos Coríntios e o livro de Atos dos Apóstolos, todos canônicos. Os evangelhos e 1 Coríntios já foram trabalhados, sendo apenas remetidos de agora em diante. Neste tópico, a atenção é dada ao livro de Atos dos Apóstolos, que relata a vida da igreja cristã no primeiro século, em algumas localidades diferentes, com suas particularidades, todavia, sempre sob o poderio romano. Como o foco deste trabalho é a Eucaristia, a atenção recai sobre este assunto apenas.

O livro de Atos dos Apóstolos apresenta em diversos pontos relatos da vida das comunidades cristãs. Um exemplo disso é o texto de Atos 2:42-46, no qual a Eucaristia não aparece como um rito isolado, e sim como parte da vida eclesial, apesar de não haver consenso entre os estudiosos sobre o relato ser a respeito de uma celebração em si ou sobre hábitos da vida da comunidade no dia a dia. Audazábal (2012, p. 23) escreve o seguinte sobre esta passagem:

A vida desta comunidade é descrita em quatro rápidos traços (v. 42), apresentados por Lucas de dois em dois: os que podemos chamar de direção horizontal (a “didaché” ou ensino dos apóstolos e a “koinonia” ou comunhão de vida), e os verticais (a “klasis tou artou” ou “fração do pão” e as “proseuchai” ou orações). Lucas continua descrevendo esta vida cristã como comunidade de bens, rica em carismas e milagres, e ao mesmo tempo movida por um vivo espírito missionário.

Em Atos 20, há um relato que merece atenção. Diz respeito a uma longa pregação de Paulo, em Trôade, episódio que contém um relato de milagre – a ressuscitação de um jovem que morreu durante a pregação ao cair da janela do local. Para Audazábal (2012, p. 24), o tom da passagem é eucarístico desde seu início, porque fala de uma reunião no primeiro dia da semana (domingo) para a fração do pão. Neste relato, é interessante observar que um novo

elemento faz parte da celebração da Eucaristia, a pregação de Paulo. Seguem as palavras de Audazábal (2012, p. 25) sobre esta passagem:

A Eucaristia está aqui relacionada por Lucas – com uma intenção catequética que parece evidente – com a ressurreição do jovem e com o consolo da comunidade. O consolo não se deve só ao milagre da recuperação do jovem, mas aproxima-se do contexto da fração do pão por parte da comunidade. Ademais, está escuro lá fora (e nesta escuridão cai o jovem). Dentro, a sala está toda iluminada: um simbolismo da fé cristã no meio da sociedade pagã.

Audazábal (2012) apresenta outras passagens como indicadoras da Eucaristia, por exemplo, Atos 27, sobre o naufrágio do qual Paulo sobreviveu. Todavia, sua interpretação desses textos é teológica e alegórica, não sendo o foco deste trabalho.

A partir da observação da Eucaristia nos livros do Novo Testamento, percebe-se que a celebração recebe os nomes de “fração do pão” e “ceia do Senhor”, apenas no final do século I e início do século II, com a *Didaché* e os escritos de Santo Inácio, o nome comum passa a ser Eucaristia, o qual aponta para ação de graças e para a bênção (AUDAZÁBAL, 2012, p. 27).

A ceia é uma celebração comunitária, tanto é que a Bíblia traz sempre o verbo “reunir” referindo-se ao momento. Além disso, é um momento aberto, não devendo ser de um grupo fechado: sobre isso, basta olhar a exortação do apóstolo Paulo à igreja de Coríntios (1Co 11) (AUDAZÁBAL, 2012, p. 27).

A celebração da Eucaristia mantém conexão com uma refeição, o que foi comum no início da igreja cristã. Este era um traço característico da religião judaica e de outras religiões, o dividir a mesa com outras pessoas. É provável que os gestos do pão (no início) e do vinho (no final) marcassem o momento. Todavia, a fórmula referida por Paulo em 1 Coríntios indica uma refeição comunitária antecedendo o momento do partilhar do pão e do cálice, sendo, neste caso, os gestos do pão e do vinho unidos em um único momento (AUDAZÁBAL, 2012, p. 28).

As informações obtidas dão a entender que a Eucaristia, desde a primeira geração de cristãos, foi associada à pregação da palavra, possivelmente esta foi uma associação do costume judeu, nas sinagogas, centrada nas escrituras, na oração e na ceia pascal (AUDAZÁBAL, 2012, p. 28-29):

At 2,42 fala da *didaché* dos apóstolos, embora não se deva limitá-la ao ato de culto; At 20 fala da longa pregação de Paulo na reunião dominical, por ocasião da fração do pão; em Lc 24, Lucas monta toda cena de Emaús de modo que apareça não só a Eucaristia como lugar de encontro e reconhecimento do Ressuscitado, mas também sublinha a importância da explicação que ele dá aos dois discípulos do sentido das Escrituras.

Diferentemente da Páscoa Judaica realizada uma vez ao ano, a celebração cristã era feita semanalmente, aos domingos (o primeiro dia da semana, At 20): “O domingo tem uma forte carga de intenção teológica, pela superação do sábado judeu e pela lembrança viva da ressurreição do Senhor”. Outra diferença em relação ao judaísmo também é importante, a celebração cristã era feita em casas, não nas sinagogas, todavia, os cristãos continuavam frequentando-as para oração. Os relatos deixam claro que a Eucaristia era muito mais do que uma refeição fraternal, inclusive havia outros momentos para reuniões familiares e fraternas, o encontro do primeiro dia da semana “trata-se da ‘ceia do Senhor’, na qual entram em ‘comunhão com o corpo e sangue do Senhor’” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 29).

Conforme exposto no capítulo 1, a pesquisa genealógica é uma pesquisa de proveniência, isto é, ela procura pelo ponto unificador, no passado. Ao encontrá-lo, a genealogia o remexe, a fim de verificar os acidentes e desvios, pois as heranças não são algo estável, como se imagina. No estudo da Eucaristia cristã, quanto a suas proveniências, pudemos constatar que o costume de orar e compartilhar a palavra durante à mesa é uma herança da sinagoga judaica, uma marca mantida pelos cristãos. Como ruptura, por outro lado, há algumas de significação profunda para os cristãos, é o caso de a celebração ser semanal, no primeiro dia da semana, além de acontecer nas casas. A celebração aos domingos rompe com a prática judaica de guardar o sábado; domingo é o dia da ressurreição de Jesus. Referente à celebração acontecer em casas, celebrá-la em outro lugar seria muito difícil, afinal, os seguidores de Jesus, mesmo sendo judeus, não conseguiriam celebrar a ceia no templo.

Conforme Audazábal (2012, p. 30), um estudioso chamado Lietzman propôs uma teoria de que, nas primeiras décadas do cristianismo, houve dois tipos de Eucaristia, uma palestina orientada ao futuro, à espera do Senhor, outra paulina, focada no passado, na morte de Cristo, um memorial. Entretanto, a maioria dos estudiosos refutam essa possibilidade dizendo que nos documentos mais antigos existem as duas direções, não sendo possível afirmar que houve uma evolução, inclusive o texto mais antigo registrado na Bíblia, o de 1 Coríntios 11, aponta para as duas direções: “presença viva de Cristo, mas como fruto de sua morte pascal e como dom antecipado do cumprimento definitivo no Reino de Deus. Memória celebrativa da morte e alegria escatológica vêm unidas, ainda que em algum texto se sublinhe mais uma ou a outra” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 30-31).

Na ótica de Audazábal (2012, p. 31-32), é possível fazer um resumo da Eucaristia na comunidade cristã inicial a partir das descrições encontradas em Atos, Lucas 24 e 1 Coríntios (abaixo está o resumo feito pelo autor, de forma adaptada):

- a) “A Eucaristia é celebrada dentro do contexto da vida eclesial” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 31). A pessoa passa a fazer parte da comunidade por meio da pregação, conversão, fé e batismo. Depois disso, passa a celebrar e viver aquilo que a comunidade vivia, dentre essas coisas, a celebração da Eucaristia no primeiro dia da semana.
- b) A celebração era feita em clima de simplicidade e alegria, conforme se observa em Atos 2:46-47, texto paralelo a Lucas 10:21. “O traço que mais se destaca é a alegria: uma alegria cúltica, religiosa, escatológica, de alguém que se sente na presença de Deus e o louva pela salvação que operou” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 31).
- c) Apesar das descrições bíblicas não serem explícitas quanto à espera da volta de Jesus, o clima e a alegria da Eucaristia apontam para a espera escatológica:

A expressão *maranatha* que aparece no NT (1Cor 16,22 e Ap 22,20) e depois na *Didaché* (10,6) parece que se aparenta sempre com uma reunião cúltica da comunidade. É uma atitude de alegre espera que não estaria necessariamente relacionada com a volta final do Senhor, mas com a compreensão escatológica e definitiva da vinda do Messias, com tudo o que ela traz de proximidade e comunhão: a Eucaristia oferece a melhor experiência sacramental desta presença do Senhor escatológico (AUDAZÁBAL, 2012, P. 32).

- d) As refeições eucarísticas, mais do que convivência e comunhão à mesa, tinham como ideia central a “*presença do Senhor ressuscitado*” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 32). No Evangelho de Lucas isso é bem visível, quando se observam palavras como “permanecer”, “no meio deles”, “estar convosco”. O autor escreve: “O *Kyrius* ressuscitado se torna presente à sua comunidade principalmente na Eucaristia, como salvador, como libertador da morte, como aquele que enche de consolo e dá a vida.

3.2. A EUCARISTIA NA DIDACHÉ¹⁷

A *Didaché*, também chamada de *Doutrina dos Apóstolos*, é um texto proveniente das primeiras comunidades cristãs¹⁸. Sua escrita remonta ao primeiro século, para alguns estudiosos, talvez até antes do ano 70, em Antioquia, época de vida do apóstolo Paulo. Entretanto, a hipótese mais comum para sua datação seriam os anos finais do primeiro século, entre 90 e 100 d.C., e os possíveis locais são Síria (Antioquia) e a Palestina. De fato, trata-se de

¹⁷ Nas diversas bibliografias, o nome do documento é escrito de formas diferentes: *Didaché*, *Didachê*, *Didaqué*, *Didaquê*. Neste trabalho será utilizado *Didaché* (exceto nas citações literais), por aparecer na maior parte dos autores lidos e por ter sido utilizado assim até este momento.

¹⁸ Neste trabalho é utilizado texto publicado e comentado por Urbano Zilles, 1983. Vide referências.

um documento que compila os ensinamentos transmitidos pelas primeiras gerações cristãs, não pelos apóstolos diretamente, apesar do nome “doutrina dos apóstolos” (ZILLES, 1983, p. 15).

Sua descoberta é muito recente, em 1883, foi publicado um manuscrito grego da Didaché, em Constantinopla, por Filóteo Bryennios. Este manuscrito remonta ao ano de 1056 e traz no índice o título *Doutrina dos Apóstolos*. Após esta publicação, outras cópias, parciais ou integrais, foram descobertas:

[...] uma geórgica, um fragmento em língua cóptica (no Museu Britânico), dois fragmentos em grego e um fragmento no papiro Oxyrhynchos, datado do século IV ou começo do V. Em 1900, descobriu-se também uma versão latina dos primeiros seis capítulos (museu de Munique), datada do século XI (ZILLES, 1983, p. 15).

No geral, a Didaché permite um melhor conhecimento do início da cristandade e da catequese em si, um processo inicial de padronização. Todavia, apresenta uma liturgia muito embrionária, sem riqueza se comparada a textos posteriores. Além disso, interessantemente, seu texto não aborda temas importantes da teologia cristã – a crucificação e a ressurreição –, nem faz referência direta à Última Ceia (ZILLES, 1983, p. 15-17).

Sobre a Eucaristia, seu texto traz três capítulos (nove, dez e quatorze). O nove dá instruções sobre a Eucaristia, o dez versa sobre a ação de graças depois da ceia e o quatorze sobre a santificação pelo domingo da Eucaristia. Abaixo estão transcritas as três passagens da Didaché relacionadas à Eucaristia¹⁹:

Quadro 2 – Textos sobre a Eucaristia na Didaché

9 – Instrução sobre a celebração eucarística	10 – Ação de graças depois da ceia	14 – Santificação do domingo pela eucaristia
1. No que concerne à Eucaristia, celebri-a da seguinte maneira: 2. Primeiro sobre o cálice, dizendo: Nós te bendizemos (agradecemos), nosso Pai, pela santa vinha de Davi, teu servo, que tu nos revelaste por Jesus, teu servo; a ti a glória pelos séculos! Amém. 3. Sobre o pão a ser quebrado: Nós te bendizemos (agradecemos), nosso Pai, pela vida e pelo conhecimento que nos revelaste por Jesus, teu servo; a ti, a glória pelos séculos! Amém. 4. Da mesma maneira como este pão quebrado primeiro fora semeado sobre as colinas e depois recolhido para tornar-se um, assim das extremidades da terra seja	1. Mas depois de saciados, bendize (agradece) da seguinte maneira: 2. Nós te bendizemos (agradecemos), Pai Santo, por teu santo nome, que tu fizeste habitar em nossos corações, e pelo conhecimento, pela fé e imortalidade que tu nos revelaste por Jesus, teu servo; a ti, a glória pelos séculos. Amém. 3. Tu, Senhor, Todo-poderoso, criaste todas as coisas para a glória de teu nome e, para o gozo deste alimento e a bebida aos filhos dos homens, a fim de que eles te bendigam; mas a nós deste uma comida e uma bebida espirituais para a vida eterna por Jesus, teu servo.	1. Reuni-vos no dia do Senhor para a fração do pão e agradece (celebri a eucaristia), depois de haverdes confessado vossos pecados, para que vosso sacrifício seja puro. 2. Mas todo aquele que vive discórdia com o outro não se junte a vós antes de se ter reconciliado, a fim de que vosso sacrifício não seja profanado. 3. Com efeito, deste sacrifício disse o Senhor: Em todo o lugar e em todo o tempo se me oferece um sacrifício puro, porque sou um grande rei – diz o Senhor – e o meu nome é admirável entre todos os povos.

¹⁹ Retirados de Zilles (1983, p. 32; 33 e 39). Vide referências.

<p>unida a ti tua igreja (assembléia) em teu reino; pois tua é a glória e o poder pelos séculos! Amém.</p> <p>5. Ninguém coma nem beba de vossa Eucaristia, se não estiver batizado em nome do Senhor. Pois a respeito dele disse o Senhor: Não deis as coisas santas aos cães!</p>	<p>4. Por tudo te agradecemos, pois és poderoso; a ti, a glória pelos séculos. Amém.</p> <p>5. Lembra-te, Senhor, de tua Igreja, para livrá-la de todo o mal e aperfeiçoá-la no teu amor; reúne esta igreja santificada dos quatro ventos no teu reino que lhe preparaste, pois teu é o poder e a glória pelos séculos. Amém.</p> <p>6. Venha tua graça e passa este mundo! Amém. Hosana à casa de Davi. Venha aquele que é Santo! Aquele que não é (santo) faça penitência: Maranata! Amém.</p> <p>7. Deixai os profetas bendizer (celebrar a Eucaristia?) à vontade.</p>	
---	--	--

Fonte: O próprio autor.

Zilles (1983, p. 63), no comentário ao capítulo 9, escreve que é muito difícil compreender a Eucaristia a partir dos capítulos 9 e 10 da Didaché. Para ele, é difícil afirmar se tratar de uma ação sacramental da igreja ou de um simples ágape com oração: “Parece provável que no capítulo IX temos um ágape, isto é, refeição fraterna que, neste caso, precedia a Eucaristia propriamente dita (cap. X)”. Para melhor compreensão, ele recomenda a observação do contexto do capítulo: o capítulo 7 aborda o batismo e o oitavo o jejum e a oração do Pai-Nosso, o que aparentemente indica que o capítulo 10 trata de uma Eucaristia sacramental.

Adiante, ele observa que apesar do uso do termo Eucaristia para ceia sacramental, não há referência direta à Última Ceia de Jesus na Didaché. Quanto ao termo em si, sua base está na palavra “bendizer” e expressão “dar graças” encontradas no Novo Testamento, na bênção de Jesus sobre o pão e o cálice. É um termo rico em significado, pois contém o termo *charis*, o qual significa atividade e doação, podendo ser, também, reconhecimento pela graça (ZILLES, 1983, p. 66).

Nas orações da Didaché, vale ressaltar o uso do termo *amém*, de origem judaica. Seu significado expressa que as palavras do outro também valem para mim, ou seja, é um sim confirmatório do que foi dito. O *amém* era utilizado nas sinagogas com este sentido e foi assimilado pelos cristãos. Ele pode significar, também, o sim da comunidade, da igreja reunida em assembleia. Conforme Zilles (1983, p. 67), este profundo sentido explica a insistência dos padres dos primeiros séculos em explicar e insistir no *amém* das comunidades. Esta seria a aclamação litúrgica mais importante ao final da Eucaristia.

Quanto ao capítulo 14, Zilles (1983, p. 76-78) atém-se apenas ao fato do “dia do Senhor” ser o domingo, não o sábado, conforme era o costume judeu. A observância para

guardar o domingo vem de textos do Novo Testamento, por exemplo Atos 20:7, no qual Paulo se reúne com a comunidade de Trôade para a fração do pão (ceia). Domingo é o dia da ressurreição, marca um novo começo para os cristãos, o momento em que o cordeiro de Deus tira o pecado do mundo por meio de seu sangue. “A santificação do domingo tem um significado escatológico para os cristãos, pois, de alguma maneira, antecipa o paraíso, onde toda a humanidade redimida participará do descanso, isto é, da plenitude de Deus”.

Mazza (2007, p. 121) escreve que a Eucaristia da *Didaché* é formada por dois ritos eucarísticos, um no começo e outro no fim. No começo, há duas orações de ação de graças, uma sobre o pão e outra sobre o cálice. No final, depois da consumação dos elementos, há uma oração de ação de graças, maior, contendo os motivos da celebração, possivelmente seja a atualização cristã da oração de ação de graças do rito judaico.

Mazza afirma que a *Didaché* apresenta um dos estágios mais arcaicos da celebração da Eucaristia, todavia, apresenta todos os elementos que formarão as orações eucarísticas posteriores:

Do ponto de vista histórico literário, isto é, do ponto de vista de sua correspondência à estrutura e à função dos elementos contidos nas narrações neotestamentárias da última Ceia, podemos concluir que a *Didaché* representa um dos estágios arcaicos da celebração eucarística, uma vez que ela se apresenta como realização do mandamento de Cristo: “Fazei isto em memória de mim”. Do ponto de vista da teologia eucarística, que evidentemente se formou em tempo posterior a esse texto, devemos reconhecer que não temos elementos para afirmar que se trata do sacramento da Eucaristia. Uma vez que este estudo que ser histórico, é evidente que consideramos a *Didaché* sob o aspecto da celebração que deseja ser fiel ao mandamento do Senhor (MAZZA, 2007, p. 122).

Gonzáles (2015, vol. 1, p. 66) observa que os capítulos 9 e 10 tratam de uma refeição com pão e vinho, mas o comer representa sua suficiência. No capítulo 14, por sua vez, vê-se uma refeição que acontece no dia do Senhor, precedida por um ato de confissão, ato que é considerado um sacrifício.

A questão levantada por Gonzáles (2015, vol. 1) é se os três capítulos em questão se referem a uma única celebração ou se os dois primeiros se referem ao ágape enquanto o capítulo quatorze trata da Eucaristia; ele não responde a este problema. Além disso, existe a possibilidade de a Eucaristia ser realizada dentro da festa ágape, algo que aconteceu em alguns momentos, só não é possível precisar se este é o caso tratado na *Didaché*. Referente ao décimo quarto capítulo da *Didaché*, Gonzáles (2015, vol. 1, p. 67) observa que ele é chamado de sacrifício, porém não no sentido do sacrifício de Cristo, mas como sacrifício de comunhão entre os cristãos apresentado a Deus.

Por fim, Betz (1977, p. 25) escreve que o Novo Testamento e a Didaché evidenciam o cunho altamente escatológico da ceia antiga, Atos 2:46 mostra isso. É escatológica, porque os olhares dos cristãos apontam para frente: a expressão “maranató” (Did 10:6) pode ter o sentido indicativo de “Nosso Senhor chegou”, ou imperativo “Vem, Senhor nosso”. Dessa forma, o “maranató” indica a vinda de Cristo para o futuro, mas também para o agora, sua presença na refeição em si. Assim, a refeição tem um caráter espiritual.

Os textos da Didaché são relevantes por expressarem muito de como era celebrada a Eucaristia nas primeiras comunidades cristãs. Esses textos ressaltam o que o livro de Atos dos Apóstolos traz, porém há outros testemunhos dos primeiros séculos do cristianismo, textos atribuídos aos chamados pais da igreja (Patrística), padres teólogos, também relevantes para a cristandade.

3.3. NA PATRÍSTICA: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES (DO SÉCULO I AO IV)

De maneira geral, os pais da igreja foram cristãos que exerceram liderança na formação do cristianismo, tanto ocidental quanto oriental, até o cisma do oriente (em 1054). Apesar de autores diferentes adotarem cronologias diferentes, além de diversas subdivisões, trata-se de um período relativamente longo, com nomes relevantes espalhados por muitos séculos, por exemplo: Inácio de Antioquia viveu no primeiro século, Agostinho de Hipona, entre o quarto e o quinto séculos, e Tomás de Aquino muito tempo depois, no século XIII; esses três nomes são considerados pais da igreja (Patrística), por serem basilares na construção teológica e filosófica do cristianismo. Obviamente que existiram outras representações, mas os nomes e períodos selecionados para este trabalho foram os daqueles que marcaram o cristianismo ocidental, inclusive influenciando os reformadores do século XVI. Outros casos, omitidos aqui, certamente fazem parte da genealogia da Eucaristia, mas levariam o discurso em outra direção se as condições de possibilidade permitissem sua continuação.

3.3.1. Inácio de Antioquia (ca. Entre 30 e 35 até entre 98 e 107)

As sete epístolas escritas por Inácio de Antioquia dão um profundo vislumbre da igreja no começo do segundo século. Estes textos foram escritos durante sua viagem como prisioneiro a Roma, onde foi martirizado. As cartas expressam as preocupações de Inácio naquele momento, o que o fez escrever para sete igrejas em duas de suas estadas durante a

viagem, todavia, mesmo em tão pouco tempo e sob grande pressão, as cartas apresentam a profunda teologia de Inácio (GONZÁLES, 2015, vol. 1, p. 67ss).

De Esmirna, foram escritas as cartas para Magnésia, Trales, Éfeso e Roma. De Trôade, ele escreve para Esmirna, para o bispo desta igreja, Policarpo, e para a igreja em Filadélfia. São cartas sobre várias temáticas, tendo como foco principal sua preocupação com a influência dos docetistas e dos judaizantes, em cada uma dessas comunidades, incluindo a comunidade pastoreada por ele, Antioquia. Por esses motivos, a temática da cristologia é grandemente abordada (GONZÁLES, 2015, vol. 1, p. 69-70).

Em Inácio vê-se, pela primeira vez, conforme Gonzáles (2015, vol. 1, p. 74), a existência de uma hierarquia sacerdotal, sendo o bispo central na igreja local. Com isso, os sacramentos só podiam ser oficiados com autorização do bispo. A pessoa, quando se unia à igreja, a qual estava sujeita a Deus, o Pai, a Cristo e aos apóstolos por meio dos bispos, presbíteros e diáconos, estava unida a Cristo, o que ocorria, em especial, por meio dos sacramentos, um exemplo disso está na carta escrita a Esmirna (capítulo 8), na qual ele escreve: “Por legítima seja tida tão-somente a Eucaristia, feita sob a presidência do bispo ou por delegado seu. Onde quer que se apresente o bispo, ali também esteja a comunidade, assim como a presença de Cristo Jesus também nos assegura a presença da Igreja Católica”.²⁰

Apesar de suas cartas não exporem os sacramentos de forma sistemática, a Eucaristia aparece com centralidade, sendo aludida como “a carne de Cristo” (carta à igreja de Filadélfia) e de “remédio da imortalidade, antídoto contra a morte, mas vida em Jesus Cristo para sempre” (carta aos Efésios)²¹ (GONZÁLES, 2015, vol. 1, p. 74). Todavia, não se pode afirmar que Inácio entende que o pão se tornaria carne fisicamente, pois, em outras cartas, o evangelho e a fé são chamados de carne de Cristo e o amor de seu sangue. Gonzáles (2015, vol. 1, p. 74) explica:

Ao afirmar que o evangelho e a eucaristia são a carne de Cristo, Inácio simplesmente está enfatizando a unidade que existe entre Cristo e o evangelho, ou entre ele e a eucaristia. Por outro lado, isto não sugere que Inácio veja a eucaristia como um mero símbolo da unidade cristã. Pelo contrário, a comunhão é necessária para a vida cristã, e somente os hereges se afastam dela. Nela o crente se une a Cristo, especialmente à sua paixão. Além do mais, na eucaristia “os poderes de Satanás são destruídos e sua força destrutiva é aniquilada pela concórdia da vossa fé”.

²⁰ Neste trabalho, foi consultada a versão das cartas de Inácio publicadas em português pela Fraternidade Nossa Senhora do Bom Sucesso. Link: <https://docero.com.br/doc/ne00cx0>, acessado em 20/07/2021.

²¹ Idem.

Para Gonzáles (2015, vol. 1, p. 75), seria anacronismo indagar se a eucaristia para Inácio era contemplada em termos simbólicos ou realísticos. Aparentemente, influenciado pela religião de mistério, a eucaristia, por ser uma representação da paixão de Cristo, é um ato pelo qual o crente se une a esta paixão.

Aldazábal (2012, p. 139) posiciona-se de maneira diferente de Gonzáles, certamente devido às diferenças confessionais entre ambos, e afirma que a terminologia de Inácio em suas cartas é “bem católica”, mostrando a união da igreja em torno do bispo e dos ministros, a presença real (identificando a Eucaristia com a carne e o sangue de Cristo), a unicidade da celebração e os efeitos salvadores da Eucaristia. Adiante, porém, Aldazábal menciona o cuidado que se deve ter ao interpretar um autor antigo como Inácio de Antioquia a partir da linguagem atual, pois, por exemplo, a carne e o sangue de Cristo não possuem apenas o sentido eucarístico em seus escritos, eles também se referem à fé e à caridade, sendo também referência ao evangelho. De fato, pode-se afirmar que Inácio escreveu em uma época muito remota do cristianismo, apesar de sua grande importância, colocá-lo em uma ou outra tradição certamente é algo forçado.

Apesar da pouca distância temporal em relação aos textos do Novo Testamento, os escritos de Inácio apresentam uma evolução quanto à organização da Igreja e sobre vários aspectos da celebração. Isso fez com que estudiosos duvidassem da autenticidade de suas expressões, todavia não se trata de algo relevante para este trabalho (AUDAZÁBAL, 2012, p. 140).

O ensino de Inácio de Antioquia deve ser observado no contexto do antidocetismo. O docetismo era uma corrente a qual negava que Cristo fosse verdadeiramente homem, não levando a sério a encarnação, a ressurreição e, obviamente, a Eucaristia. Em Inácio, a Eucaristia é o que permite entender o mistério de Cristo e da Igreja, por isso ele a chama de “dom de Deus”, “remédio de imortalidade”, “corpo e sangue de Cristo”. Nesse sentido, a Eucaristia é a “concretização da unidade eclesial”, ou seja, “Eucaristia e Igreja são duas realidades intimamente relacionadas” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 140).

Nas cartas de Inácio de Antioquia, então, a Eucaristia tem lugar central, sendo um ato sempre presidido pelo bispo. “Invoca-se a Deus com uma oração comum, oficial e litúrgica, oração do bispo unida à da Igreja. É louvor e súplica e conclui com a participação nos dons eucarísticos”. A refeição da Eucaristia para Inácio era um sacrifício de ação de graças (indicado pelas expressões sacrificiais) que exige fé e caridade. Para Inácio, há um paralelo entre Eucaristia e martírio. “Este último é a verdadeira liturgia, pois a imitação mais perfeita da oblação é o caminho mais curto para alcançá-lo” (HAMMAN, 2002, p. 527).

Em Inácio, observando os conceitos foucaultianos, podemos entender que a ênfase na relação entre Eucaristia e a vida eclesial representa a emergência de um discurso, afinal, havia um motivo para uma refeição, até então, “doméstica” precisar estar debaixo de uma organização. Trata-se de uma exigência de pertencimento, de fechamento dentro de um grupo, de pertencimento a um ritual, presidido por alguém autorizado a fazê-lo. Caso não acontecesse assim, não seria uma celebração legítima, porque não estaria ligado ao corpo eclesial. Como as palavras de Inácio, desde o início, tiveram grande importância, é possível afirmar um embrião do processo de institucionalização da igreja e da Eucaristia, por mais distante que isso ainda estivesse de acontecer.

3.3.2. Justino Mártir (ca. entre 100 e 165)

Justino foi um cristão do segundo século. Apesar de nascido em Samaria, não era judeu, provinha da comunidade helênica de Nablus. Por profissão, ele era filósofo, possuía uma escola de filosofia em Roma, o que lhe permitiu estabelecer diálogo com o pensamento pagão e o cristão, além do pensamento judeu. Justino foi martirizado por volta do ano 165, juntamente com vários de seus discípulos, durante a perseguição romana sob o governo de Marco Aurélio. Quanto a suas obras, relevante para este trabalho são os capítulos de 65 a 67 de sua *Apologia* – obra dedicada ao imperador Antonino Pio e seu filho Marco Aurélio, na qual descreve a vida dos cristãos, incluindo suas celebrações, a fim de mostrar que se tratava de uma comunidade inofensiva, pedindo que eles os respeitassem –, e *Diálogo com Trifão*, um diálogo polêmico com um judeu, no qual aparece o tema eucarístico²². Para Audazábal (2012, p. 141), o testemunho de Justino a respeito da Eucaristia é o mais importante do segundo século, tanto para a fenomenologia como para a teologia eucarística.

Dos textos mencionados, os capítulos 65 e 67 da *Apologia* versam sobre a estrutura da celebração da Eucaristia, o capítulo 65 sobre a Eucaristia depois do batismo e o 67 sobre a Eucaristia dominical, ambos estão expostos no quadro abaixo; os demais capítulos, são mencionados posteriormente:

²² Os textos de Justino consultados e copiados foram retirados da obra *Justino, Mártir, Santo Justino de Roma: I e II apologias: diálogo com Trifão*, da coleção Patrística, editora Paulos. Vide referências.

Quadro 3 – Textos Eucarísticos de Justino Mártir 1

65 - Fraternidade e eucaristia	67 - Liturgia dominical
<p>¹De nossa parte, depois que assim foi lavado aquele que creu e aderiu a nós, nós o levamos aos que se chamam irmãos, no lugar em que estão reunidos, a fim de elevar fervorosamente orações em comum por nós mesmos, por aquele que acaba de ser iluminado e por todos os outros espalhados pelo mundo inteiro, suplicando que nos conceda, já que conhecemos a verdade, ser encontrados por nossas obras como homens de boa conduta e observantes do que nos mandaram, e assim consigamos a salvação eterna. ²Terminadas as orações, nos damos mutuamente o ósculo da paz. ³Depois àquele que preside aos irmãos é oferecido pão e uma vasilha com água e vinho; pegando-os, ele louva e glorifica ao Pai do universo através do nome de seu Filho e do Espírito Santo, e pronuncia uma longa ação de graças, por ter-nos concedido esses dons que dele provêm. Quando o presidente termina as orações e a ação de graças, todo o povo presente aclama, dizendo: “Amém”. ⁴Amém, em hebraico, significa “assim seja”. ⁵Depois que o presidente deu ação de graças e todo o povo aclamou, os que entre nós se chamam ministros ou diáconos dão a cada um dos presentes parte do pão, do vinho e da água sobre os quais se pronunciou a ação de graças e os levam aos ausentes.</p>	<p>¹Depois dessa primeira iniciação, recordamos constantemente entre nós essas coisas e aqueles de nós que possuem alguma coisa socorrem todos os necessitados e sempre nos ajudamos mutuamente. ²Por tudo o que comemos, bendizemos sempre ao Criador de todas as coisas, por meio de seu Filho Jesus Cristo e do Espírito Santo. ³No dia que se chama do sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos, e aí se lêem, enquanto o tempo o permite, as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas. ⁴Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos esses belos exemplos. ⁵Em seguida, levantamo-nos todos juntos e elevamos nossas preces. Depois de terminadas, como já dissemos, oferece-se pão, vinho e água, e o presidente, conforme suas forças, faz igualmente subir a Deus suas preces e ações de graças e todo o povo exclama, dizendo: “Amém”. Vem depois a distribuição e participação feita a cada um dos alimentos consagrados pela ação de graças e seu envio aos ausentes pelos diáconos. ⁶Os que possuem alguma coisa e queiram, cada um conforme sua livre vontade, dá o que bem lhe parece, e o que foi recolhido se entrega ao presidente. Ele o distribui a órfãos e viúvas, aos que por necessidade ou outra causa estão necessitados, aos que estão nas prisões, aos forasteiros de passagem, numa palavra, ele se torna o provisor de todos os que se encontram em necessidade. ⁷Celebramos essa reunião geral no dia do sol, porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo, e também o dia em que Jesus Cristo, nosso Salvador, ressuscitou dos mortos. Com efeito, sabe-se que o crucificaram um dia antes do dia de Saturno e no dia seguinte ao de Saturno, que é o dia do Sol, ele apareceu a seus apóstolos e discípulos, e nos ensinou essas mesmas doutrinas que estamos expondo para vosso exame.</p>

Fonte: O próprio autor.

Conforme Audazábal (2012, p. 142-144), se comparado com os textos no Novo Testamento, os escritos de Justino apresentam grande desenvolvimento na celebração da Eucaristia, já em meados do segundo século, com os cristãos (urbanos ou rurais) reunindo-se em um único lugar, sob a presidência de um bispo, no domingo, dia do sol para os romanos, da ressurreição para os cristãos. Nesta ocasião, eram lidos os textos sagrados (o cânone do AT e os textos dos apóstolos, ainda não canônicos), havia uma homilia e as orações, em seguida era celebrada a Eucaristia em torno da mesa. Para celebração, eram trazidos os elementos, vinho, pão e água (o vinho misturado com água, provavelmente por ser de teor muito forte). O presidente fazia uma grande oração de ação de graças, respondida por um amém coletivo. Após

isso, os diáconos distribuían os elementos para a comunhão, aos presentes, depois os levavam aos ausentes.

Alguns pontos são importantes, há vários ministros na Eucaristia, o bispo, quem estava à frente de todos, era ele o responsável pela homilia e pela ação de graças, os leitores e os diáconos, que serviam a comunhão. A comunidade deveria escutar as leituras e a homilia, participar das orações, dar o beijo da paz, responder com “amém” à oração do presidente e participar do pão e vinho eucarísticos. Em Justino, é possível visualizar como vai se formando o cerne da oração eucarística (posteriormente chamada de anáfora), seguem as palavras de Audazábal (2012, p. 143) a este respeito:

[...] chama-se “ação de graças”, “louvor e glória”; é o presidente que a pronuncia “segundo o poder que há nele” que certamente se refere à sua capacidade literária, num marco ainda flexível de espontaneidade; dirige-se esta oração “ao Pai de todas as coisas”, “pelo nome do Filho e do Espírito Santo”; seu conteúdo pode ser conhecido em parte pela alusão que Justino faz no *Diálogo com Trifão*: graças são dadas ao Pai “porque fomos feitos dignos destas coisas”, “por ter criado o mundo e tudo que há nele por amor ao ser humano”, “por ter-nos livrado da maldade”.

Um ponto interessante, ligado à pastoral de Justino, é que a Eucaristia faz parte da vida da comunidade, há ““condições’ prévias à celebração: crer, ser batizado e viver de acordo com Cristo”. Além disso, o capítulo 65 é sobre a Eucaristia como continuação do batismo e, no capítulo 66, afirma-se que ela é reservada aos crentes em Cristo, os quais vivem conforme Cristo ensinou (AUDAZÁVAL, 2012, p. 144).

As condições prévias para a celebração, a presidência de um bispo e o trabalho dos diáconos e leitores, evidenciam a institucionalização crescente, ou seja, há a emergência contínua de um poder, o qual dita regras do ritual e quem pode participar dele, oficiando ou recebendo; é justamente o teatro da emergência dito por Foucault (2022, p. 68) e mencionado no capítulo 1 deste trabalho. Para ele, a dominação se fixa em um ritual, no qual se “impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos”, isto é, as regras atestam a dominação.

Justino, além da celebração em si, também se dedica à teologia da Eucaristia, o que é visto no capítulo 66 (versos de 1-3) da *Apologia* e nos capítulos 41 e 70 do *Diálogo com Trifão* (interessa apenas a posição de Justino quanto à Eucaristia, não o contexto do diálogo em si, por isso, abaixo, os textos estão recortados: 41:1-4 e 70:4-5), seguem as passagens:

Quadro 4 – Textos Eucarísticos de Justino Mártir 2

66 - Teologia da eucaristia
<p>¹Este alimento se chama entre nós Eucaristia, da qual ninguém pode participar, a não ser que creia serem verdadeiros nossos ensinamentos e se lavou no banho que traz a remissão dos pecados e a regeneração e vive conforme o que Cristo nos ensinou. ²De fato, não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, por virtude da oração ao Verbo que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças — alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne — é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado. ³Foi isso que os Apóstolos nas memórias por eles escritas, que se chamam Evangelhos, nos transmitiram que assim foi mandado a eles, quando Jesus, tomando o pão e dando graças, disse: “Fazei isto em memória de mim, este é o meu corpo”. E igualmente, tomando o cálice e dando graças, disse: “Este é o meu sangue”, e só participou disso a eles. ⁴É certo que isso também, por arremedo, foi ensinado pelos demônios perversos para ser feito nos mistérios de Mitra; com efeito, nos ritos de um novo iniciado, apresenta-se pão e uma vasilha de água com certas orações, como sabeis ou podeis informar-vos.</p>

Fonte: O próprio autor.

Quadro 5 – Textos Eucarísticos de Justino Mártir 3

Diálogo com Trifão	
41 - A eucaristia: verdadeiro sacrifício	70 - Profecias sobre a eucaristia
<p>¹Continuei: — A oferta de flor de farinha, senhores, que os que se purificavam da lepra deviam oferecer, era figura do pão da Eucaristia que nosso Senhor Jesus Cristo mandou oferecer em memória da paixão que ele padeceu por todos os homens que purificam suas almas de toda maldade, para que juntos demos graças a Deus por ter criado o mundo e por todo o amor que há nele pelo homem, por nos ter livrado da maldade na qual nascemos e por ter destruído completamente os principados e potestades através daquele que, segundo seu desígnio, nasceu passível. ²Portanto, quanto aos sacrifícios que vós antes oferecíeis, como já mostrei, diz Deus pela boca de Malaquias, um dos doze profetas: “Minha vontade não está convosco — diz o Senhor — e não quero receber sacrifícios de vossas mãos. De fato, desde onde o sol nasce até onde ele se põe, meu nome é glorificado entre as nações e em todo lugar se oferece ao meu nome incenso e sacrifício puro. Grande é o meu nome entre as nações — diz o Senhor — e vós o profanais”. ³Assim, antecipadamente fala dos sacrifícios que nós, as nações, lhe oferecemos em todo lugar, isto é, o pão da Eucaristia e o cálice da própria Eucaristia e ao mesmo tempo diz que nós glorificamos o seu nome e vós o profanais.</p>	<p>⁴Portanto, é evidente que nesta profecia ele também fala sobre o pão que nosso Cristo nos mandou celebrar como memória dele se ter feito homem por amor dos que nele crêem — pelos quais também se tornou passível —, e do cálice que, como lembrança do seu sangue, nos mandou igualmente consagrar com ação de graças. A mesma profecia deixa claro que veremos este mesmo como rei glorioso, ⁵e suas próprias palavras estão dizendo aos gritos que o povo que foi de antemão conhecido como seu crente, também foi conhecido como meditante do temor do Senhor. Essas Escrituras também clamam que aqueles que imaginam conhecer a letra das Escrituras, ao ouvirem as profecias, não atingem a compreensão delas. Portanto, Trifão, quando ouço falar que Perseu nasceu de uma virgem, compreendo que a serpente enganadora também quis arremedar isso.</p>

Fonte: O próprio autor.

Segundo Audazábal (2012, p. 145-146), o conjunto das passagens acima permite visualizar a posição teológica de Justino quanto à Eucaristia. Ela tem sua origem na Última Ceia e no mandamento dado por Jesus, transcrito nos textos no Novo Testamento, apesar de algumas passagens do Antigo Testamento referirem-se ao sacrifício do pão. O pão e o vinho

são carne e sangue de Jesus (Apologia 66:2-3), por isso só quem foi batizado pode participar da celebração.

Há outros pontos interessantes, conforme a interpretação de Audazábal (2012, p. 146), o primeiro, na *Apologia* 66:2 (por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne) aponta para a finalidade da Eucaristia, as pessoas, e sua concepção dinâmica, a renovação do interior, talvez a ressurreição futura dos cristãos. O outro ponto, *Diálogo com Trifão* 70:4: “Cristo nos mandou celebrar como memória dele”, mostra que a Eucaristia é memorial da paixão, de Jesus ter se encarnado e de seu sacrifício.

Em Justino, portanto, se tem a primeira descrição da Eucaristia, seja no pós-batismo ou aos domingos. Trata-se de um ritual participativo, porém presidido por alguém habilitado para isso, não por qualquer pessoa. Essa Eucaristia dominical é *anamnese* da história, da criação a salvação e essa significação deve ser refletida em uma vida conforme os preceitos de Deus (HAMMAN, 2002, p. 527).

3.3.3. Irineu de Lião²³ (ca. entre 135 e 202)

Os escritos de Irineu de Lião também consistem em importante testemunho da Eucaristia na segunda metade do segundo século. Irineu nasceu na Ásia Menor, provavelmente em Esmirna, por volta do ano 135. Ele foi discípulo de Policarpo, ainda muito moço, enquanto o Bispo já era idoso, Policarpo foi discípulo do Apóstolo João. Por volta do ano 170, ele se estabeleceu em Lião, na Gália, região onde havia outros provenientes da Ásia Menor. No ano de 177, após voltar de uma missão, entregar uma carta ao bispo de Roma, Irineu foi encarregado de suceder o bispo Potino, morto pela perseguição romana. Sua morte também foi por martírio, por volta do ano 202, quando muitos cristãos foram mortos na Gália. Seus escritos se encaixam nos chamados textos contra as heresias, dentre os quais também se encaixam os de Justino (GONZÁLES, 2015, vol. 1, p. 149).

Irineu objetivava combater a heresia dos gnósticos, dualistas, os quais afirmam que a matéria é má, não passível de salvação: a salvação estava no conhecimento divino, na gnose. A resposta de Irineu foi a afirmação da unidade de todo o cosmo. “Tanto matéria como o espírito e a gnose foram criados pelo mesmo Deus: seu plano de salvação é unitário e, portanto, a matéria não poderia ser má” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 147).

²³ Irineu de Lião também aparece em algumas obras como Ireneu. Quanto a Lião, também se vê Lyon. Neste trabalho optamos por Irineu de Lião.

Conforme Audazábal (2012, p. 147), Irineu embasa-se em dois argumentos para sua afirmação, um deles é sobre a encarnação e a ressurreição de Cristo, nas quais a matéria é exaltada em nível de salvação; o outro argumento está na Eucaristia e na ressurreição final: “o pão e o vinho, parte deste cosmo material, foram assumidos para um sacramento salvador pelo próprio Cristo e nos dão a garantia da ressurreição corporal. Portanto, não se pode considerar a matéria como má”. Para Audazábal, nos trechos abaixo estão as afirmações de Irineu, Livro IV, 18:4-5, do *Contra as Heresias*²⁴:

Como poderão ter certeza de que o pão sobre o qual foram dadas graças é o corpo do Senhor e a taça de vinho o seu sangue se não o reconhecem como Filho do Criador do mundo, isto é, o seu Verbo pelo qual o lenho frutifica, brotam as fontes e “a terra dá primeiramente a erva, depois a espiga e por fim a espiga cheia de trigo?”
 Como ainda podem afirmar que a carne se corrompe e não pode participar da vida, quando ela se alimenta do corpo e do sangue do Senhor? Então, ou mudam sua maneira de pensar ou se abstenham de oferecer as ofertas de que falamos acima. Quanto a nós, nossa maneira de pensar está de acordo com a Eucaristia e a Eucaristia confirma nossa doutrina. Pois lhe oferecemos o que já é seu, proclamando, como é justo, a comunhão e a unidade da carne e do Espírito. Assim como o pão que vem da terra, ao receber a invocação de Deus, já não é pão comum, mas a Eucaristia, feita de dois elementos, o terreno e o celeste, do mesmo modo os nossos corpos, por receberem a Eucaristia, já não são corruptíveis por terem a esperança da ressurreição.

Irineu aponta para questões do mistério cristão completamente relacionadas: quem não admitir a criação como boa, não pode admitir Cristo encarnado, também não pode celebrar a Eucaristia, pois “ela se baseia em elementos cósmicos”. Não é possível também esperar pela ressurreição, “porque a carne não poderá ser suscetível de vida”. Dessa forma, “Criação, cristologia, Eucaristia e ressurreição final estão intimamente ligadas” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 147).

Sobre sua compreensão teológica quanto aos elementos da Eucaristia, Irineu escreve no capítulo 17:5 do Livro IV e no capítulo 2:2-3 do Livro V, ambos de seu *Contra as Heresias*. Os textos estão transcritos²⁵:

^{17:5}Aconselhando também aos seus discípulos a oferecerem a Deus as primícias das suas criaturas, não porque precisasse, mas porque eles não se mostrassem inoperosos e ingratos, tomou o pão que deriva da criação, deu graças, dizendo: “Isto é o meu corpo”; do mesmo modo tomou o cálice, que provém, como nós, da criação, o declarou seu sangue e estabeleceu a nova oblação do Novo Testamento. É esta mesma oblação que a Igreja recebeu dos apóstolos e que, no mundo inteiro, ela oferece a Deus que nos dá o alimento, como primícias dos dons de Deus na Nova Aliança (IV, 17:5).

^{2:2}Estultos, completamente, os que rejeitam toda a economia de Deus, negam a salvação da carne, desprezam a sua regeneração, declarando ser ela incapaz de receber

²⁴ Textos de Irineu consultados e retirados da coleção Patrística, da editora Paulus, 1995. Vide referências.

²⁵ Idem.

a incorruptibilidade. Mas se esta não se salva, então nem o Senhor nos resgatou no seu sangue, nem o cálice eucarístico é comunhão de seu sangue, nem o pão que partimos é a comunhão com seu corpo. Pois o sangue não pode brotar a não ser das veias, da carne e do resto da substância humana e é justamente por se ter tornado tudo isso que o Verbo de Deus nos remiu com seu sangue, como diz o seu Apóstolo: “Nele temos a redenção por seu sangue e a remissão dos pecados”. É por sermos seus membros que somos nutridos por meio das coisas criadas: ele próprio põe à nossa disposição as criaturas, fazendo o sol levantar-se e chover, como quer; ele ainda reconheceu como seu próprio sangue o cálice tirado da natureza criada, com o qual fortifica o nosso sangue, e proclamou ser seu próprio corpo o pão tirado da natureza criada com o qual se fortificam os nossos corpos.

³Se, portanto, o cálice que foi misturado e o pão que foi produzido recebem a palavra de Deus e se tornam a Eucaristia, isto é, o sangue e o corpo de Cristo, e se por eles cresce e se fortifica a substância da nossa carne, como podem pretender que a carne seja incapaz de receber o dom de Deus, que consiste na vida eterna, quando ela é alimentada pelo sangue e pelo corpo de Cristo, e é membro deste corpo? Como diz o bem-aventurado Apóstolo na carta aos Efésios: “Somos membros de seu corpo, formados pela sua carne e pelos seus ossos”; e não fala de algum homem pneumático e invisível — “porque o espírito não tem ossos nem carne” — mas da estrutura do homem verdadeiro, feito de carne, nervos e ossos, alimentado pelo cálice que é o sangue de Cristo e é fortificado pelo pão que é o seu corpo.

Como a cepa de videira plantada na terra frutifica no seu tempo e o grão de trigo caindo na terra, decompondo-se, ressurgem multiplicado pelo Espírito de Deus que sustenta todas as coisas e que, pela inteligência, são postas ao serviço dos homens e, recebendo a palavra de Deus, se tornam eucaristia, isto é, o corpo e o sangue de Cristo, da mesma forma os nossos corpos, alimentados por esta eucaristia, depois de ser depositos na terra e se terem decomposto, ressuscitarão, no seu tempo, quando o Verbo de Deus os fará ressuscitar para a glória de Deus Pai, porque ele dará a imortalidade ao que é mortal e a incorruptibilidade ao que é corruptível, pois o poder de Deus se manifesta na fraqueza (V, 2:2-3).

Para Audazábal (2012, p. 148), claramente Irineu afirma a transformação dos elementos em carne e sangue, algo observado em algumas passagens do texto acima. Entretanto, é preciso perceber a defesa da matéria feita por ele, “porque tanto na encarnação de Cristo como na Eucaristia ela foi assumida no plano de salvação”. Para Irineu, a transformação está associada à “palavra de Deus”, mostrando a relação da palavra de invocação da Igreja sobre o pão e o vinho, pronunciada por Deus sobre eles.

As considerações de Irineu mostram a emergência de discursos diferentes em um mesmo espaço, o discurso da fé cristã “convencional” e o discurso dos gnósticos. Essa corrente foi muito combatida no passado, inclusive em textos bíblicos endereçados a combater essa “heresia”. Como este trabalho aborda a genealogia, é importante pensar que os ensinamentos gnósticos não prevaleceram devido às relações de poder não permitirem, é o procedimento descrito por Foucault (2009) como “vontade de verdade”. Isto é, prevaleceu o mais forte, o institucionalizado, pois, por mais que a igreja ainda não fosse a religião de Roma, e ainda em fase muito embrionária, ela já possuía mecanismos internos e líderes, ou seja, ela estava no controle das relações de poder. Com isso, o discurso gnóstico foi rejeitado, afinal, ele não estava em acordo com a verdade definida pela igreja.

3.3.4. Hipólito de Roma (ca. 170 – 266)

O documento considerado mais completo sobre a vida litúrgica no século II e III é atribuído a Hipólito, a chamada *Tradição Apostólica*²⁶. Não há consenso entre os especialistas se a obra é realmente deste autor e se foi escrita em Roma, tampouco se ele era bispo ou presbítero, todavia, mesmo sem essas certezas, a obra faz importantes relatos litúrgicos, inclusive da Eucaristia, o que mostra sua relevância para o estudo do cristianismo da época (AUDAZÁBAL, 2012, p. 150-151).

Tendo Hipólito como o autor, é preciso entender um pouco sobre sua vida e contexto, uma vez que são determinantes para seus escritos. Todavia, pouco se sabe, uma vez que a maioria de suas obras se perderam. Apesar disso, as obras remanescentes mostram sua filiação teológica à teologia de Irineu de Lião, situando-o na tradição dos pais apostólicos da Ásia Menor. Ele era muito respeitado entre os cristãos romanos do início do século III, de todas as partes do império, inclusive foi visitado por Orígenes de Alexandria quando este visitou a capital do império (em 212 a.C.) (GONZÁLES, 2015, vol. 1, p. 216).

O grande atrito que marcou sua vida se deu com o Papa Calixto, certamente por questões pessoais e, também, relacionado à doutrina da trindade e ao perdão dos pecados. Hipólito, de um lado, prezava pela moralidade, afirmando que pecados como homicídio, fornicção e apostasia não deveriam ser perdoados pela igreja, enquanto Calixto concedia o arrependimento e o perdão para os culpados de fornicção. Outro atrito entre Hipólito e Calixto se deu quanto à doutrina da trindade. Hipólito acusava Calixto de monarquismo, estabelecendo uma hierarquia entre as pessoas da trindade, contudo, em sua crítica, deixava brecha para Calixto acusá-lo de ditismo, ou seja, a existência de dois deuses (GONZÁLES, 2015, vol. 1, p. 216-218). Estes episódios em si não são determinantes para a compreensão da Eucaristia para Hipólito, mas mostram sua preocupação com a moralidade e a ortodoxia, reta doutrina, a Eucaristia é uma questão doutrinária.

Como dito, Hipólito mostra grande preocupação com a ortodoxia, o que o próprio título indica, a preservação da tradição da igreja, seja a moral ou as celebrações. Nesse sentido, quanto à Eucaristia, ele dá um modelo de oração que é um exemplo de criatividade e que serve para assegurar a ortodoxia:

Graças te damos, Deus, pelo teu Filho querido, Jesus Cristo, que nos últimos tempos nos enviaste, Salvador e Redentor, mensageiro da tua vontade, que é o teu Verbo inseparável, por meio do qual fizeste todas as coisas e que, porque foi do teu agrado,

²⁶ Neste trabalho é utilizada a tradução publicada pela Editora Vozes, de 1981. Vide Referências.

enviaste do Céu ao seio de um Virgem; que aí encerrado, tomou um corpo e revelou-se teu Filho, nascido do Espírito Santo e da Virgem. Que, cumprindo a tua vontade - e obtendo para ti um povo santo - ergueu as mãos enquanto sofria para salvar do sofrimento os que confiaram em ti. Que, enquanto era entregue à voluntária Paixão para destruir a morte, fazer em pedaços as cadeias do demônio, esmagar os poderes do mal, iluminar os justos, estabelecer a Lei e dar a conhecer a Ressurreição, tomou o pão e deu graças a ti, dizendo: Tomai, comei, isto é o meu Corpo que por vós será destruído; tomou, igualmente, o cálice, dizendo: Este é o meu Sangue, que por vós será derramado. Quanto fizerdes isto, fá-lo-eis em minha memória.

Por isso, nós que nos lembramos de sua morte e Ressurreição, oferecemos-te o pão e o cálice, dando-te graças porque nos consideraste dignos de estar diante de ti e de servir-te.

E te pedimos que envies o teu Espírito Santo à Oblação da santa Igreja: reunindo em um só rebanho todos os fiéis que recebemos a Eucaristia na plenitude do Espírito Santo para o fortalecimento da nossa fé na Verdade, concede que te louvemos e te glorifiquemos pelo teu Filho Jesus Cristo, pelo qual a ti a glória e a honra - ao Pai e ao Filho, com o Espírito Santo na tua santa Igreja, agora e pelos séculos dos séculos. Amém (Parte II, 12).

Esta oração, conforme Audazábal (2012, p. 151), foi adaptada como oração eucarística II do Missal Romano. É interessante que tanto a preocupação de Hipólito quanto a fixação da oração eucarística pela igreja romana tiveram o mesmo ponto de partida, a ênfase na ortodoxia.

Segundo Mazza (2007, p. 123), na oração eucarística de Hipólito de Roma se encontram “três fatos que são muito importantes na história da Eucaristia”: 1) a aparição da invocação do Espírito Santo (epiclese), o que se tornou típico até os dias atuais; 2) no prefácio, a substituição dos termos da ação de graças por um texto narrativo que descreve a obra da salvação realizado por Jesus; e 3) no fim do prefácio, a aparição do relato da Última Ceia como narração da instituição da Eucaristia.

Essas características são amostras claras de que a oração eucarística atual da Igreja Católica tem origem na oração de Hipólito, faltando alguns elementos apenas, conforme Mazza (2007, p. 123) explica:

De fato, com Hipólito, a ação de graças se transforma em narração, cujo objeto é a história da salvação em todas as suas etapas, que atingem o auge com a morte e ressurreição de Cristo e com sua descida aos infernos. Além disso, a epiclese já tinha dado lugar ao tema do Espírito Santo; era ligada ao tema da unidade, mas já invocava a descida do Espírito sobre as oferendas da Igreja. Notemos, enfim, que as intercessões aparecem somente mais tarde e que a entrada da narração da última Ceia é um ponto de não-retorno.

Os escritos de Hipólito, então, estabelecem um recorte na teologia de até então e a faz ser um ponto de partida para o que se estabeleceu depois. O procedimento observado aqui é o da função autor, afinal, é o discurso da Eucaristia estabilizado como em uma oração que foi assimilada pelas construções posteriores. Nisso, a doutrina é estabelecida, ou seja, o saber

acumulado de um grupo que controla o discurso. Esse saber é o que pode ser transmitido, pois é o verdadeiro (FOUCAULT, 2009). Assim, como a oração de Hipólito é a oração eucarística, suas afirmações doutrinárias são as verdadeiras, outra oração, outras palavras, não podem ser aceitas e difundidas.

3.3.5. Cipriano de Cartago (entre 200 e 210 até 258)

Como escreve Gonzáles (2015, vol. 1, p. 224), Cipriano é a personalidade mais notável da igreja africana entre Tertuliano e Agostinho. Nascido no início do século III (não se sabe com certeza a data), membro de família rica e pagã, converteu-se ao cristianismo por volta de seus quarenta anos. Após seu batismo, viveu de forma austera: vendeu seus bens e distribuiu a riqueza aos pobres, também viveu em castidade.

Cipriano de Cartago foi nomeado bispo por volta do ano 248, talvez 249, por aclamação popular. Seu episcopado foi curto, mas marcado por grande obra pastoral. Com isso, seus escritos tinham caráter prático, procuravam agir em problemas concretos que exigiam sua atuação. Sua teologia era influenciada por Tertuliano, a quem chama de mestre (GONZÁLES, 2015, vol. 1, p. 224).

Um dos episódios que marcaram a vida de Cipriano e merecem menção foi sua fuga durante a perseguição do imperador Décio, ano 250. Nesta ocasião, ele se escondeu em Cartago com a finalidade de não trazer mais sofrimento à igreja e manter sua pastoral por meio de correspondências. Sua atitude resultou em fortes críticas, inclusive do clero de Roma, o qual perdeu seu bispo na perseguição. Após a perseguição, Cipriano voltou para seu rebanho e teve que lidar com a restauração dos caídos, aqueles que cederam à pressão de Roma e negaram a fé. Cipriano queria que a essas pessoas fosse dada a oportunidade de retorno, porém outros não pensavam assim; para resolver a questão, ele convocou um sínodo, sendo atendido por 70 bispos. Este é um episódio interessante da história da igreja no século III, sua relevância para este trabalho está em mostrar que Cipriano prezava pela unidade da igreja, por isso convocou um sínodo para resolver o problema. Sua crença em sua unidade o faz entendê-la como uma arca indispensável para a salvação. Assim, somente o batismo feito pela igreja e a Eucaristia ministrada pela igreja tinha validade, os sacramentos ministrados por hereges não eram válidos, pois eles não eram igreja (GONZÁLES, 2015, vol. 1, p. 224-227). Esta percepção sobre a igreja é facilmente observada em suas formulações a respeito da Eucaristia.

Cipriano escreveu diversas cartas de defesa teológica. Sobre a Eucaristia, há interessante e contundente escrita em uma delas, Carta 63 contra os “aquarianos”, escrita para

o bispo Cecílio, de Bilita, na qual ele faz defesa do vinho na Eucaristia e aproveita a ocasião para apresentar sua teologia sobre ela, principalmente sua relação com o sacrifício da cruz. Isso se deu porque algumas comunidades não estavam seguindo aquilo que Cristo mandou, estavam consagrando apenas pão e água (AUDAZÁBAL, 2012, p. 154). Seguem dois trechos claros quanto a isso, o início da carta e um excerto mais ao final, ambos mostram a importância dada por Cipriano ao fazer exatamente o que Cristo havia ensinado e ordenado:

Aunque sé, hermano carísimo, que muchos obispos a los i que Dios se dignó encomendar las Iglesias del Señor en todo el mundo se mantienen en las verdades evangélicas y en las enseñanzas del Señor y no se apartan con ninguna innovación humana de las doctrinas y ejemplos de nuestro maestro Jesucristo, no obstante, ya que algunos, o por ignorancia o por inadvertencia, al consagrar el cáliz del Señor y al administrarlo al pueblo no hacen lo que hizo y enseñó a hacer Jesucristo nuestro Dios y Señor, autor y maestro de este sacrificio, he creído que era cosa piadosa y necesaria dirigiros una carta sobre esto, para que si alguien se encuentra aún en este error, tan pronto como se le descubra la luz de la verdad vuelva a la raíz y origen de las enseñanzas del Señor. Y no creas, hermano carísimo, que escribimos opiniones nuestras y humanas, o que, atrevidos, asumimos este trabajo espontáneamente, pues mantenemos nuestra pequeñez dentro de una humilde y respetuosa moderación. Pero cuando Dios inspira y manda algo, no tiene el servidor fiel más remedio que obedecer al Señor, quedando libre ante todos de la sospecha de atribuirse algún poder por arrogancia, puesto que se ve obligado a temer ofender al Señor si no cumple lo que se le manda (CIPRIANO, CARTA 63, 1:1-2).²⁷

Y si no se pueden quebrantar ni los mandamientos más pequeños del Señor, ¿cuánto menos será lícito quebrantar unos mandatos tan grandes, tan importantes, que tocan tan de cerca el mismo misterio de la pasión del Señor y de nuestra redención, o cambiar por una institución humana lo que fue instituido por Dios? (CIPRIANO, CARTA 63, 14:3)²⁸

Após afirmar a necessidade de se usar o vinho na celebração, Cipriano faz uma reflexão teológica sobre a mistura da água com o vinho, simbolizando a união da Igreja com Cristo. Nesta elaboração, sua eclesiologia quanto à unidade da Igreja é muito nítida, como dito acima, seguem suas palavras:

²⁷ “Embora eu saiba, caro irmão, que muitos bispos a quem Deus dignou confiar as Igrejas do Senhor em todo o mundo se mantenham nas verdades evangélicas e nos ensinamentos do Senhor e não se desviam com nenhuma inovação humana das doutrinas e exemplos de nosso mestre Jesus Cristo, no entanto, visto que alguns, por ignorância ou sem aviso, ao consagrar o cálice do Senhor e administrá-lo ao povo, não fazem o que fez e nos ensinou Jesus Cristo nosso Deus e Senhor, autor e mestre deste sacrifício, julguei ser uma coisa piedosa e necessária escrever-lhe uma carta sobre isso, para que, se alguém ainda estiver nesse erro, assim que a luz da verdade for descoberta, retorne ao raiz e origem dos ensinamentos do Senhor. E não acredite, caro irmão, que escrevemos opiniões próprias e humanas, ou que, ousadamente, assumimos esse trabalho espontaneamente, porque guardamos nossa pequenez dentro de uma moderação humilde e respeitosa. Mas quando Deus inspira e ordena algo, o servo fiel não tem outra escolha senão obedecer ao Senhor, ficando livre diante de toda suspeita de atribuir algum poder à arrogância, pois é obrigado a temer ofender o Senhor se não cumprir o que ele manda” (Tradução nossa).

²⁸ “E se mesmo os menores mandamentos do Senhor não podem ser quebrados, muito menos será lícito quebrar mandamentos tão grandes e importantes que tocam tão de perto o próprio mistério da paixão do Senhor e de nossa redenção, ou mudar por uma instituição humana o que foi instituído por Deus?” (Tradução nossa).

Como Cristo nos llevaba a todos y llevaba también nuestros pecados, vemos que en el agua se figura el pueblo y en el vino se representa la sangre de Cristo. Cuando en el cáliz se mezcla, pues, el agua con el vino, el pueblo se une con Cristo, y la multitud creyente se adhiere y se une a 2 aquel en el que creyó. Esta estrecha unión del agua y del vino hace en el cáliz del Señor una mezcla que ya no se puede deshacer. De manera que la Iglesia, esto es, el pueblo que está dentro de la Iglesia y que persevera fiel y firmemente en las verdades que cree, por nada podrá ser separada de Cristo de modo que no le esté siempre unida con un amor inseparable. Por eso en la consagración del cáliz del Señor no se puede ofrecer ni agua sola ni vino solo. Porque si se ofrece sólo vino estaría la sangre de Cristo sin nosotros, y si se ofrece sólo agua está el pueblo sin Cristo. Pero cuando ambos se mezclan y fusionándose se hacen una misma cosa, entonces es cuando se completa el misterio espiritual y celestial. (CIPRIANO, CARTA 63, 13:1-3)²⁹

Ainda referente à celebração, Cipriano também trata do papel do sacerdote, afirmando que o verdadeiro sacerdote é aquele que oferece o sacrifício no mesmo sentido que Cristo ofereceu como o sumo sacerdote de Deus pai:

Ya que si el mismo Jesucristo, Señor y Dios nuestro, es el gran sacerdote de Dios Padre, y él mismo se ofreció el primero en sacrificio al Padre y mandó que se hiciese eso en conmemoración suya, ciertamente es un verdadero representante de Cristo el sacerdote que imita lo que hizo Cristo, y ofrece a Dios Padre un sacrificio verdadero y pleno en la Iglesia cuando lo ofrece como ve que lo ofreció el mismo Cristo (CIPRIANO, CARTA 63, 14:4)³⁰

Cipriano finaliza sua carta ainda em tom exortativo, deixando claro que é necessário seguir o que Jesus Cristo ensinou e ordenou. Todavia, ele pastoralmente acalma seu leitor, pois aqueles que cumprem o ritual de forma errada, por ingenuidade ou por falta de conhecimento, certamente serão perdoados, mas, agora, sabendo a verdade, não há o que se perdoar:

Y ya que hacemos mención de su pasión en todos los sacrificios, pues el sacrificio que ofrecemos es la pasión del Señor, no debemos hacer otra cosa que lo que Él hizo. Dice la Escritura que cada vez que ofrecemos el cáliz en memoria del Señor y de su pasión, hagamos lo que sabemos que Él hizo. Si alguno de nuestros predecesores, hermano carísimo, por ignorancia o por ingenuidad no guardó ni cumplió lo que el Señor nos enseñó con obras y palabras, él verá; su simplicidad puede perdonársele por la misericordia del Señor, pero no se nos podría perdonar a nosotros porque ahora estamos avisados e instruidos por el Señor para que ofrezcamos el cáliz con vino,

²⁹ “Como Cristo carregou a todos nós e carregou também nossos pecados, vemos que as pessoas são representadas na água e o sangue de Cristo é representado no vinho. Quando, então, a água é misturada com o vinho no cálice, o povo se une a Cristo, e a multidão crente adere e se une àquele em quem eles creram. Essa união íntima de água e vinho faz no cálice do Senhor uma mistura que não pode mais ser desfeita. Para que a Igreja, isto é, as pessoas que estão dentro da Igreja e que perseveram fiel e firmemente nas verdades em que acreditam, não podem ser separadas de Cristo por nada, para que nem sempre estejam unidas a Ele com um amor inseparável. Por isso, na consagração do cálice do Senhor, nem só água nem só vinho pode ser oferecidos. Porque se apenas vinho fosse oferecido, o sangue de Cristo estaria sem nós, e se apenas água fosse oferecida, as pessoas estão sem Cristo. Mas quando ambos se misturam e se fundem tornam-se a mesma coisa, então é quando o mistério espiritual e celestial se completa” (Tradução nossa).

³⁰ “Pois se Cristo Jesus, Senhor e Deus nosso, é o sumo sacerdote de Deus Pai, e ele mesmo se ofereceu como o primeiro sacrifício ao Pai e mandou que se fizesse isto em sua memória, certamente é um verdadeiro representante de Cristo o sacerdote que imita o que Cristo fez, e oferece a Deus Pai um sacrifício verdadeiro e pleno na Igreja quando oferece no sentido que Cristo mesmo ofereceu” (Tradução nossa).

como lo ofreció el Señor, y para que enviemos cartas a nuestros colegas sobre esta cuestión, a fin de que en todas partes se guarde la ley evangélica y la tradición del Señor y nadie se separe de lo que enseñó e hizo Cristo (CIPRIANO, CARTA 63, 17:1-2).³¹

Cipriano, seguindo as palavras de Hamman (2002, p. 528), apresenta “o primeiro tratado eucarístico autêntico na ordem do tempo”. Ele associa a Eucaristia à paixão e ressurreição de Cristo, além de ressaltar a inclusão de todos em Cristo “uma lição de unidade, simbolizada, como na *Didaché*, pelos grãos reunidos no único pão: tema clássico de toda a tradição até a Idade Média”.

Em relação à genealogia, é interessante observar nos textos de Cipriano a marca do discurso de pertença, pois o batismo e a Eucaristia só são verdadeiros se forem ministrados pela igreja, não por hereges. Nisso há, também, o estabelecimento (fortalecimento) de uma doutrina, a da unidade da igreja em Cristo. Dessa forma, a mesa eucarística é a mesa da unidade e a celebração da paixão e ressurreição. Essas afirmações já eram comuns ao discurso eucarístico, todavia, é notório como passaram a ser cada vez mais ressaltados, certamente reforçando a relação de poder entre a igreja e as pessoas, as quais precisam pertencer a esta igreja para estarem unidas com Cristo.

3.3.6 A Escola de Alexandria

Como escreve Audazábal (2012, p. 156), duas escolas traduzem o ministério cristão, e o eucarístico, nos séculos III e IV, a de Alexandria (no norte do Egito) e a de Antioquia (na Síria). Foram escolas importantes para o cristianismo, todavia, bastante diferenciadas na interpretação teológica da Eucaristia.

A escola de Alexandria, na qual se destacam Clemente, Orígenes, Eusébio de Cesareia e Cirilo dão primazia à Palavra de Deus, à fé e ao Logos e sua participação nele (a gnose). Com isso, não enfatizam tanto a segunda parte do sacramento, seus aspectos visíveis, o pão e o vinho. Assim, o modo mais privilegiado da participação com Cristo é a acolhida de sua palavra (AUDAZÁBAL, 2012, p. 156).

³¹ “E como fazemos menção à sua paixão em todos os sacrifícios, visto que o sacrifício que oferecemos é a paixão do Senhor, não devemos fazer outra coisa senão o que Ele fez. A Escritura diz que toda vez que oferecemos o cálice em memória do Senhor e de sua paixão, fazemos o que sabemos que Ele fez. Se algum de nossos predecessores, querido irmão, por ignorância ou ingenuidade não guardou ou cumpriu o que o Senhor nos ensinou com obras e palavras, ele verá; Sua simplicidade pode ser perdoada pela misericórdia do Senhor, mas não podemos ser perdoados porque agora somos aconselhados e instruídos pelo Senhor a oferecer o cálice com vinho, como o Senhor fez, e enviar cartas aos nossos colegas sobre essa questão, para que em todos os lugares a lei do evangelho e a tradição do Senhor sejam mantidas e ninguém seja separado do que Cristo ensinou e fez” (Tradução nossa).

Segundo Betz (1977, p. 35), escrevendo sobre Clemente, a maneira mais elevada de comunhão com Deus é a espiritual, não os elementos da Eucaristia em si: “Pois o Logos é antes de tudo revelador e mestre de idéias, seus dons são o conhecimento e a verdade, e a maneira mais apropriada para assimilar essas grandezas é a espiritual”. Isto é, Clemente e os alexandrinos mais primitivos entendiam a Eucaristia perfeita como a apropriação do Logos. Todavia, é preciso ressaltar que este é um aspecto marcante da helenização da Eucaristia, ou seja, uma grande influência da filosofia, a platônica.

Orígenes (185 a 253) é o teólogo que mais radicaliza nesta direção, pois afirma que ouvir bem a palavra é como comer o corpo e beber o sangue do Senhor. Dessa forma, a celebração da Eucarística seria um alimento para os mais simples, enquanto os mais maduros se alimentam da Palavra, inclusive uma passagem da homilia 13 (13:3) sobre o Êxodo mostra bem isso (AUDAZÁBAL, 2012, p. 156):

Vós que costumais tomar parte nos divinos mistérios, sabeis com quanto cuidado e reverência guardais o corpo do Senhor quando vos é entregue, para não acontecer que alguma pequena migalha dele possa cair no chão, podendo perder-se alguma pequena parte daquele dom santificado. Com razão vos sentiríeis culpados se por vossa negligência caísse no chão qualquer fragmento. Pois bem, se com razão dais mostra de tal cuidado em guardar o corpo do Senhor, podeis pensar que seria menos culpável qualquer descuido em guardar sua Palavra que em guardar seu corpo?³²

Como escreve Betz (1977, p. 35), Orígenes promove a palavra ao posto de verdadeiro sacramento do Logos e do conteúdo verdadeiro da Eucaristia. Nesse sentido, o que santificava o ser humano não seria o elemento consagrado recebido na celebração, mas sua consciência, pois, se não fosse assim, o recebedor indigno também seria santificado. Na visão de Betz (1977), a intenção de Orígenes é genuinamente cristã, por afirmar a sacralidade da palavra, porém ela é ressaltada enquanto prejudica os elementos visíveis.

Betz (1977, p. 36) também escreve que o radicalismo da teologia de Orígenes quanto aos elementos visíveis foi corrigido por teologias posteriores, principalmente por Cirilo de Alexandria (375 a 444), importante bispo de Alexandria (presidente do Concílio de Éfeso em 431), para quem o corpo de Cristo, seja o histórico ou o eucarístico, está unido ao Logos, por isso é gerador de vida. Esta afirmação de Cirilo se deu contra Nestório, patriarca de

³² O excerto foi retirado de Audazábal (2012), vide referências, mas os textos de todas as *Homilias sobre o Êxodo* podem ser encontrados no site <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/3f.htm>, em espanhol. Consulta feita em 05/01/2022.

Constantinopla, o qual afirmava que em Cristo havia duas pessoas, uma de natureza humana e outra de natureza divina.³³

Em suma, excetuando a teologia de Cirilo, as formulações dos alexandrinos quanto à Eucaristia buscavam nela o Logos. Ela é eficiente em realizar uma encarnação sacramental, todavia, a ideia do Logos ofusca a importância dos elementos e a presença real de Cristo na Eucaristia. É na direção oposta que a escola de Antioquia se dirige, tema do próximo tópico.

3.3.7. A Escola de Antioquia

Os autores de Antioquia foram na direção oposta a dos alexandrinos, como reação a eles, apresentando um sentido mais literal e sacramental, ou seja, o sentido da presença real de Cristo na Eucaristia está na participação real dos fiéis em seu corpo e sangue, todavia, sem esquecer a fé e o sentido simbólico do sacramento (AUDAZÁBAL, 2012, p. 158).

É importante destacar que as diferentes formas de teologizar sobre a Eucaristia estão associadas às diferentes concepções de natureza de Cristo, tão fortes que resultaram no concílio de Éfeso, por exemplo. Os teólogos de Antioquia, neste espectro, deram muito mais ênfase à humanidade e obra salvífica de Cristo, um pensamento atrelado à mentalidade semítica-palestinense, diferente do forte helenismo de Alexandria e Roma. Por este motivo, os antioquenos faziam uma exegese mais literal e voltada para os acontecimentos históricos, enquanto outros eram mais alegóricos (BETZ, 1977, p. 37).

É o que se mostra novamente na Eucaristia, que ali se encara sobretudo como sacramento da humanidade de Jesus. E se desdobra a idéia da anamnese. Quanto ao âmbito dos atos salvíficos memorizados, considera-se também ali a encarnação, mas acentua-se principalmente a execução e consumação da obra salvífica, portanto a morte e ressurreição de Jesus. Mesmo teólogos como Eusébio de Cesaréia e os três Capadóciolos, que estão familiarizados com a teologia alexandrina do Logos, destacam mais do que os alexandrinos a memória da morte, talvez mesmo em função de direções litúrgicas locais. Se pois constitui objeto da anamnese o conjunto da obra salvífica de Jesus desde a encarnação até à exaltação, é todo o evento salvífico segundo a sua estrutura básica a sua realização. Daí chamarem-se os elementos da Ceia e a efetivação litúrgica processada neles e em torno deles, símbolo e tipo da obra salvífica (BETZ, 1977, p. 37).

³³ O Concílio Ecumênico de Éfeso (ano 431) foi realizado para debater os ensinamentos do patriarca de Constantinopla, Nestório, quanto à natureza de Cristo e a posição de Maria. Cirilo de Alexandria, presidente do concílio, apresentou doze anátemas sobre os ensinamentos de Nestório, aceitos pelo concílio. Os doze anátemas podem ser encontrados no site: <https://sites.google.com/site/evangelizandocommaria/concilios-da-igreja-catolica/concilio-de-efeso/doze-anatemas-proposto-por-cirilo-e-aceito-pelo-concilio-de-efes>. Acesso em 11/01/2022.

Dentre os escritores da escola de Antioquia, merece destaque João Crisóstomo (de 347 a 407), o qual afirma que a Eucaristia é a presença real do Cristo histórico, que nasceu e morreu. Ela também é um sacrifício, pois o sacrifício de Cristo foi único. Seguem suas palavras, contidas na décima sétima homilia sobre a Carta aos Hebreus:

Por que motivo, dize-me, eram muitas, se uma só basta? Pelo fato de serem muitas, e serem sempre oferecidas, demonstra-se que nunca se purificam. Um medicamento válido cura, pode eliminar a doença e, uma vez aplicado, produz efeito; uma vez aplicado, opera, manifestando sua eficácia porque não precisa mais ser utilizado, e atua sem outra aplicação; se, ao invés, é sempre tomado, é evidente que não produz efeito. O valor do medicamento está em ser aplicado uma só vez e não frequentemente. Assim também em nosso caso. [...] Em Cristo, ao contrário, uma vez oferecido, foi suficiente para sempre. E com razão ele as denominou exemplar, porquanto apenas tinham o tipo, não a força. [...] Não o oferecemos diariamente? Oferecemos, de fato, mas relembramos a sua morte, e ela foi uma só, não muitas. De que modo é única, não muitas? Porque foi oferecida uma só vez, conforme acontecia relativamente ao Santo dos Santos. Esta é figura daquela, e aquela desta. Sempre oferecemos a mesma ovelha, não agora uma, amanhã outra, mas sempre a mesma. O sacrifício por isso é um só; aliás, por este motivo, uma vez que é oferecido em muitos lugares, há muitos Cristos? De modo algum, plenamente, um só corpo. Como, portanto, em muitos lugares é oferecido um só corpo, e não muitos, assim também um só é o sacrifício. Nosso pontífice é quem oferece a vítima que nos purifica. Agora também oferecemos aquela que então foi oferecida, e que não se consome. Realiza-se o memorial do que então se fez: “Fazei isto em minha memória” (Lc 22,19). Não outra vítima, como o pontífice outrora, mas sempre a mesma, ou antes fazemos o memorial do sacrifício (Décima sétima homilia sobre a Carta aos Hebreus, 19)³⁴.

O destaque dado a anamnese se estendia ao ponto dos antioquenos consagrarem os alimentos identificando-os como o corpo e sangue do Jesus histórico crucificado, aludindo à Eucaristia como Páscoa. Dessa forma, a Eucaristia serve como comprovante para a realidade de Jesus como homem (o que remonta a discussão quanto à natureza de Jesus). João Crisóstomo é quem coloca de forma mais clara e firma a igualdade entre o corpo histórico e o eucarístico de Jesus, por isso que ele é chamado de “Doctor eucarístico”, conforme escreve Betz (1977, p. 38-39):

O sacramento é para ele o corpo que esteve deitado no presépio, que Jesus deu a comer em sua última Ceia, que Judas traiu, que foi pregado na cruz e perfurado pela lança, mas que não foi dominado pela morte, estando agora entronado nas alturas. O cálice contém o sangue jorrado do lado de Jesus.

Por fim, a equiparação do corpo sacramental com o corpo real é assegurada pela ideia de consagração. Por meio dela, os elementos pão e vinho se tornam corpo e sangue, devido à ação do Espírito Santo. A consagração atribui uma valoração sobrenatural à Eucaristia (BETZ, 1977, p. 39-40).

³⁴ Texto retirado da versão publicada pela editora Paulus, 2013. Vide referências.

A oposição entre os alexandrinos e os antioquenos é um traço claro de emergência e do acontecimento explicado por Foucault (2022). Trata-se da aparição de discursos diferentes em um mesmo espaço, não físico, mas o espaço discursivo do cristianismo antigo. Ambos os discursos possuem suas proveniências; o antioqueno é herdeiro da mentalidade semítica, mais material, enquanto o alexandrino é influenciado pela filosofia platônica, mais voltado para o transcendental. Os dois influenciaram muito o cristianismo, mas a crença na presença real prevaleceu, por reforçar os elementos visíveis, o ritual da Eucaristia em si. Todavia, de tempos em tempo, uma interpretação mais espiritualista, simbólica, emergia, ocasionando tensões e remexendo as relações de poder, como se pode ver na sequência desse trabalho.

3.3.8. Cirilo de Jerusalém (313 a 386)

Cirilo de Jerusalém foi bispo de Jerusalém entre os anos 350 e 386. Seu trabalho foi e é de grande importância para os católicos, apesar de sua teologia ter sido considerada vacilante durante muitos anos. Então, em 1882, o Papa Leão XIII declarou Cirilo doutor da igreja e príncipe dos catequéticos católicos³⁵. A importância de Cirilo está justamente em seus escritos catequéticos, sendo suas *Catequeses Mistagógicas*³⁶ um importante material para iniciar novos cristãos nos mistérios da fé, sendo um deles, obviamente, a Eucaristia: a quarta e a quinta catequese destinam-se especificamente a este assunto.

A respeito dos ensinamentos de Cirilo sobre a Eucaristia, conforme escreve Audazábal (2012, p. 160-161), três pontos devem ser observados. O primeiro deles é a afirmação da presença real de Cristo, o que não pode ser considerado uma novidade, afinal Cirilo tinha a mesma linha dos teólogos de Antioquia (o próprio Audazábal, 2012, o insere nesta escola), os textos abaixo ilustram bem este fato:

Portanto, com toda certeza recebemo-los como corpo e sangue de Cristo. Em forma de pão te é dado o corpo, e em forma de vinho o sangue, para que te tornes, tomando o corpo e o sangue de Cristo, con-corpóreo e consangüíneo com Cristo. Assim nos tornamos portadores de Cristo (crístóforos), sendo nossos membros penetrados por seu corpo e sangue. Desse modo, como diz o bem-aventurado Pedro, “tornamo-nos partícipes da natureza divina” (IV, 3).

Não consideres, portanto, o pão e o vinho como simples elementos. São, conforme a afirmação do Mestre, corpo e sangue. Se os sentidos isto te sugerem, a fé te confirma.

³⁵ Informações retiradas do site da Arquidiocese de São Paulo. Disponível em: <https://arquisp.org.br/liturgia/santo-dia/sao-cirilo-de-jerusalem>, acessado no dia 17/01/2022.

³⁶ Neste trabalho foi utilizado o texto disponível no site da Arquidiocese Ortodoxa de Buenos Aires: https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/s-cirilo-de-jerusalem-catequeses-mistagogicas.html, acessado no dia 17/01/2022.

Não julgues o que se propõe segundo o gosto, mas pela fé tem firme certeza de que foste julgado digno do corpo e sangue de Cristo (IV, 6).

O segundo ponto é a descrição completa que ele faz da celebração na quinta catequese, texto muito longo para ser exposto aqui. A este respeito, Audazábal (2012, p. 160) faz afirmações pontuais: 1) quanto ao lavabo da missa, Cirilo mostra seu sentido simbólico, ou seja, é importante que o sacerdote lave as mãos, para que se limpe de todos os pecados e iniquidades (V, 2); 2) Cirilo é o primeiro a incluir a aclamação de louvor na oração, com o povo reiterando a fala do presidente da celebração (V, 6); e 3) quanto à não recepção da comunhão com a mão aberta, como mostra o verso V, 21:

Ao te aproximares [da comunhão], não vás com as palmas das mãos estendidas, nem com os dedos separados; mas faze com a mão esquerda um trono para a direita como quem deve receber um Rei e no côncavo da mão espalmada recebe o corpo de Cristo, dizendo: “Amém”. Com segurança, então, santificando teus olhos pelo contato do corpo sagrado, toma-o e cuida de nada se perder.

Por fim, o terceiro ponto, é quanto à ênfase dada por Cirilo de Jerusalém na ação do Espírito Santo sobre os elementos eucarísticos, transformando-os. Seguem suas palavras na quinta catequese:

Depois de santificados por esses hinos espirituais, suplicamos ao Deus benigno que envie o Espírito Santo sobre os dons colocados, para fazer do pão corpo de Cristo e do vinho sangue de Cristo. Pois tudo o que o Espírito Santo toca é santificado e transformado (V, 7).

A citação acima deixa explícito o quanto Cirilo destaca o protagonismo do Espírito Santo na realização do mistério. É diferente do que se observava nas correntes anteriores, nas quais a ênfase estava nas palavras de Cristo proclamadas sobre os elementos. Esta nova linha complementar passou a ser a linha própria dos orientais: “a ação misteriosa do Espírito sobre a oblação eucarística” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 161).

Os textos de Cirilo se encaixam perfeitamente no procedimento interno de controle do discurso denominado “apropriação social do discurso” (FOUCAULT, 2009, p. 44). Isso, porque consistiram em “sistemas de educação”, ensinando os novatos a como proceder, o que deveriam defender, como perpetuar e regulando quem poderia participar. Essa é a função da catequese: introduzir alguém à fé, aos ritos, por meio de um processo educacional.

3.3.9. Ambrósio de Milão (340 a 397)

Semelhantemente a Cirilo de Jerusalém, em Milão, Itália, Ambrósio também escreveu catequeses mistagógicas nas quais explica sobre a Eucaristia para os novos na fé. Conforme escreve Audazábal (2012, p. 162), na antiguidade, “Seu testemunho é um dos mais clássicos sobre a presença real de Cristo e, também, sobre a atribuição da eficácia dessa presença às palavras de Cristo”, conforme se encontra no Livro V (5:19-25), de sua obra *Sobre os sacramentos*³⁷:

Aprendeste, portanto, que o pão se transforma em corpo de Cristo, e que é o vinho, que é a água que se derrama no cálice, mas que pela consagração celeste se transforma em sangue. [...] O sacerdote diz: “Faze para nós com que esta oferta seja aprovada, espiritual, aceitável, porque é a figura do corpo e do sangue de nosso Senhor Jesus Cristo. O qual, antes de sua paixão, tomou o pão em suas santas mãos, olhou para o céu, para ti, Pai santo, Deus todo-poderoso e eterno, deu graças, o abençoou, o partiu, e partindo o deu a seus apóstolos e discípulos, dizendo: ‘Tomai e comei disso todos, porque isto é o meu corpo que será partido para muitos’”. Presta atenção. “Do mesmo modo, tomou também o cálice depois da ceia, antes de sua paixão, olhou para o céu, para ti, Pai santo, Deus todo-poderoso e eterno, deu graças, o abençoou, deu a seus apóstolos e discípulos, dizendo: ‘Tomai e bebei disso todos, porque este é o meu sangue’” (cf. Mt 26,26-28; Lc 22,19s; 1Cor 11,23ss). [...] Repara também nos pormenores. O qual, antes de sua paixão, tomou o pão em suas santas mãos. Antes da consagração, é pão; mas quando as palavras de Cristo aparecem, é corpo de Cristo. Escuta então o que ele diz: “Tomai e comei disso todos, porque isto é o meu corpo”. Antes das palavras de Cristo, também o cálice está cheio de vinho e de água; do momento em que as palavras de Cristo são usadas, isso torna-se o sangue que redimiu o povo. Vede, portanto, de quais maneiras a palavra de Cristo tem poder para transformar tudo. Além disso, o próprio Senhor Jesus testemunhou-nos que recebemos seu corpo e seu sangue. Por acaso, devemos duvidar da fidelidade do seu testemunho? [...] 25. Não é sem razão que dizes: “Amém”, confessando em espírito que recebes o corpo de Cristo. Quando te apresentas, o sacerdote te diz: “Corpo de Cristo”, e tu respondes: “Amém”, isto é, “é verdadeiro”. O que a língua confessa, que a convicção o conserve. Para que saibas: este é o sacramento, cuja figura veio antes.

É preciso ressaltar que a questão da presença real, mesmo não correspondendo às perspectivas atuais, era comumente aceita no século IV, exceção feita aos alexandrinos. Assim, a afirmação teológica feita por Ambrósio, bem como por Cirilo, somente é uma catequese pedagógica para os neófitos com toda sua gama de significados (AUDAZÁBAL, 2012, p. 162).

Audazábal (2012, p. 162) finaliza sua explanação afirmando uma particularidade da catequese de Ambrósio, a citação, ao longo de seu texto, das afirmações que se consolidaram na oração I do Missal romano, ou seja, é a fixação da anáfora livre de Hipólito, aludida anteriormente.

³⁷ Texto retirado da versão publicada pela editora Paulus, 1996. Vide referências.

3.3.10. Síntese da Eucaristia entre os séculos I e IV

Até o presente momento, diversos testemunhos eucarísticos foram expostos. Apesar do grande espaço de tempo entre os séculos I e IV, as principais defesas, exposições e interpretações da Eucaristia foram trabalhadas, principalmente se o foco for o ocidente a partir do início do século terceiro até o final do século IV. Além disso, alguns testemunhos orientais também foram vistos, sendo estes muito diferentes em alguns pontos dos ocidentais. Todavia, até o ano de 1054, ambos estavam debaixo da mesma igreja, mesmo com suas particularidades.

Nesta seção, o objetivo é fazer uma breve síntese do apresentado até aqui, de forma didática, para se entender a evolução na Eucaristia, seguindo a apresentação de Audazábal (2012, p. 166-172). Porém, como este trabalho é uma genealogia foucaultiana, entendemos que não há um percurso linear, evolutivo no discurso eucarístico, mas mudanças repletas de tensões, rupturas e alternâncias, mas um processo de institucionalização e ordenamento do discurso é inegável, a exposição abaixo contribui para o entendimento deste processo.

O primeiro ponto observado é a evolução da celebração. Entre o período relatado no Novo Testamento e o século IV, é possível constatar um desenvolvimento do que foi apresentado por Paulo e Lucas, a organização da celebração, algo natural devido ao grande aumento de cristãos e ao início de construção de igrejas para as reuniões comunitárias. A celebração em duas partes ficou cada vez mais marcada, a primeira em torno da palavra, como já insinuava Atos 20 e Lucas 24, uma herança do estilo das celebrações das sinagogas. A chamada liturgia da palavra já estava bem estruturada em Justino, com leituras do Antigo e do Novo Testamentos, além da homilia, da oração “comum” e do beijo da paz (AUDAZÁBAL, 2012, p. 167).

A segunda parte da celebração também se desenvolveu, baseando-se nas quatro ações de Jesus relatadas nos evangelhos: “tomou” o pão e o vinho (entrega dos elementos aos fiéis), “deu graças” (a oração), “o partiu” (gestos preparatórios para a comunhão, a fração do pão) e “deu-lhes dizendo: tomai e comei” (rito da comunhão). Alguns documentos do século IV, conforme Audazábal (2012, p. 167), mostram que alguns cânticos eram entoados durante a comunhão, bem como a oração do Pai-nosso como preparação para a comunhão.

Outra evolução bem visível se deu na oração eucarística, evolução da “ação de graças” dada por Jesus na Ceia, conforme os relatos dos evangelhos. Esta evolução pode ser vista nas orações da Didaché, chamadas de mais ou menos eucarísticas por Audazábal (2012, p. 167), nas alusões feitas por Justino e principalmente na oração de Hipólito, século III. Essas orações são a base para anáforas eucarísticas posteriores.

A compreensão teológica da Eucaristia também se desenvolveu nos quatro primeiros séculos do cristianismo. Não foi um período de confecção de grandes tratados a seu respeito, mas sim de sermões e catequeses mistagógicas sobre o tema, “porque a Eucaristia é o sacramento que completa a iniciação cristã”. Assim, os documentos da época tinham apenas a finalidade de combater heresias ou consistiam em materiais de catequese, mesmo assim trazem conteúdo denso a respeito de sua compreensão e prática (AUDAZÁBAL, 2012, p. 167).

Audazábal (2012) afirma que havia consciência clara da presença real de Cristo nas compreensões eucarísticas de então, sendo, inclusive, um desenvolvimento da compreensão de Paulo e João sobre a ceia celebrada por Jesus (entretanto, é importante ressaltar que afirmações posteriores se baseiam nas mesmas passagens bíblicas). Apesar desta linguagem realista que identifica o pão com o corpo de Cristo, nesta época houve desenvolvimento da linguagem simbólica:

Em Hipólito, em Ambrósio ou em Agostinho encontramos passagens nas quais os dons eucarísticos aparecem como “figura”, “semelhança”, “sinal” do corpo e sangue de Cristo. Ou então os chamam de “símbolo”, “imagem”, “antítipo”, “sacramento”, “mistério” do corpo e sangue de Cristo (em grego “eikon, symbolon, typos, mysterion, homoioma”) (AUDAZÁBAL, 2012, p. 168).

Estes termos mostram a natureza relativa da Eucaristia quanto a Cristo e ao mistério do sacrifício pascal. Porém não eram termos problemáticos para a época – uma vez que imagem, símbolo ou sinal não eram tratados como opostos à realidade –, eles só passaram a ser motivos de embate posteriormente, quando surgiu a tensão entre teologia realista e teologia simbolista da Eucaristia, questões que serão abordadas adiante.

A compreensão do caráter sacrificial da Eucaristia também se alterou bastante. Neste período, o que era encoberto no Novo Testamento passa a ser explícito. Isto é, passa-se a haver a compreensão da Eucaristia como sacramento, como memorial, da morte sacrificial de Cristo, explicando a unidade radical e a continuidade do sacrifício: a cruz que foi de Cristo agora é, também, da Igreja, a qual o celebra. Por este motivo, a Igreja não oferece sacrifício de animais, ela faz um memorial do sacrifício de Cristo. Audazábal (2012, p. 169), explica:

Em vez dos sacrifícios de animais do AT ou das religiões pagãs, nós cristãos, sempre de novo, além de oferecer nossa própria vida como verdadeiro culto a Deus, fazemos o memorial do único sacrifício de Cristo: por isso a Eucaristia pode chamar-se legitimamente “sacrifício”, o “sacrifício puro” de que falava o profeta Malaquias. É o sacrifício único de Cristo, que se faz presente, de um modo sacramental, em nossa celebração. A ideia central da doutrina eucarística da era patrística, sobretudo dos padres gregos, pode-se dizer que é o conceito de “memorial-anamnese”.

Em suma, a Eucaristia, mesmo com o entendimento da presença real de Cristo, é compreendida como memorial, recordação, do sacrifício de Cristo. Estes conceitos voltam à tona posteriormente, de forma polêmica, principalmente com os reformadores.

3.3.11 Os Nomes Da Eucaristia: As Mudanças Ocorridas Com O Passar Dos Anos

No tópico seguinte de seu livro, Audazábal (2012, p. 173-175) também comenta sobre nomes da Eucaristia até então – do Novo Testamento até o século IV. É importante passar por essa questão, pois o nome dado à celebração possui relação direta com o entendimento que se dava a ela, apesar de nenhum deles, na visão de Audazábal (2012), abarcar a riqueza fenomenológica ou teológica do sacramento.

- O nome *fração do pão* aparece em Atos, Lucas, na Didaché e Inácio, por exemplo. Como visto anteriormente, era o primeiro gesto feito na ceia judaica, pelo pai da família. Virou um gesto típico da celebração cristã e deu nome a ela como um todo.
- *Ceia do Senhor* é o nome dado por Paulo em 1 Coríntios 11:20 (em 1Co 10:21, vê-se *Mesa do Senhor*). É a refeição para qual o Senhor ressuscitado convida a todos, é maior e diferente da refeição para outros deuses. É uma refeição baseada na caridade, basta recordar a polêmica apresentada por Theissen (1987). Este nome também remete ao caráter da refeição nos primeiros séculos, uma grande refeição comunitária.
- A denominação *Eucaristia* aparece com Inácio no princípio do século II. Todavia, desde a Última Ceia, seus relatos dizem que Jesus pronunciou ação de graças sobre o pão e o vinho.
- *Sinaxe* é uma designação que vem do grego “syn-ago”, do qual também deriva “sinagoga”. Tem sentido de algo que se faz em conjunto, sendo traduzido por assembleia, todavia com o destaque da comunidade cristã reunida, “expressão condensada de toda a Igreja” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 174).
- Uma expressão menos comum é *dominicum*, domingo em latim. Refere-se à celebração do dia de domingo, do dia do Senhor.
- *Actio*: ação ou celebração. Deste termo deriva a terminologia que se encontra nos sacramentários: “incipit canon actionis” ou “infra actionem” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 174).
- O termo *oblação, sacrifício* é uma terminologia que aparece em Tertuliano e Cipriano, nos séculos II e III. Está relacionado ao sacrifício puro que aparece nos profetas do AT,

posteriormente passou a designar o sacrifício da missa, é o memorial da Eucaristia, da morte do Senhor.

- A palavra *liturgia*, que designa a ordem do culto, no oriente, por vezes, é sinônimo de Eucaristia, por exemplo: “liturgia de São João Crisóstomo”. É o ponto mais alto da celebração da comunidade, da igreja, também é chamada de “sancta mysteria”, os “sagrados mistérios” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 174).
- O termo *officium*, que se refere ao serviço da celebração, às funções, também pode ser usada para referir-se à Eucaristia.
- Por fim, o termo *missa*, do latim “mittere”, o qual significa enviar. Ele pode ter vários sentidos: 1) O sentido primeiro e tradicional é o de despedir as pessoas, a despedida final “ite, missa est”. 2) Logo em seguida, passou a designar toda a ação em si, o “celebrar a missa”, “celebrar a Eucaristia”. 3) Enviar também pode significar “elevant louvores e súplicas a Deus”, a oferenda sacrificial. Várias frases de Ambrósio, no século IV, possuem esse sentido. 4) O catecismo, algo atual, adere à primeira opção, mas no sentido de “envio”, de missão, diferente do sentido de despedida, ou seja, é o envio dos fiéis para que cumpram a vontade de Deus (AUDAZÁBAL, 2012, p. 174-175).

3.4. DE AGOSTINHO ATÉ O FINAL DA IDADE MÉDIA

Antes de iniciar a sessão, é importante ressaltar que se trata de um período muito longo da história e de muita produção teológica. Por isso, a seleção de nomes e momentos acabam por não contemplar algumas correntes importantes, porém o recorte feito abarca os principais momentos, aqueles que carregam mais herança do passado, porém, representam maiores pontos de tensão nas grandes controvérsias eucarísticas da Idade Média. Também é relevante ter em mente que Agostinho estava situado no limiar entre antiguidade e Idade Média, por este motivo, foi feita a opção de iniciar este tópico com sua concepção sobre a Eucaristia, muito influente, principalmente na Reforma Protestante, fechando-o com a doutrina da transubstanciação.

3.4.1. Agostinho de Hipona (354 a 430)

A doutrina eucarística de Santo Agostinho tem grande importância, não só para seu momento, mas por ser influente nas discussões doutrinárias da Idade Média. Todavia, sua doutrina é de difícil compreensão, por ter dupla linguagem: simbólica e realística

(AUDAZÁBAL, 2012, p. 164), segundo Betz (1977, p. 44), também há uma dimensão espiritual, a qual será explicada mais abaixo.

O realismo de Agostinho é muito visível em trechos como o do Sermão 227, no qual ele afirma que o pão e o vinho são o corpo e sangue de Cristo:

Este pão que vocês vêem sobre o altar, santificado pela palavra de Deus, é o corpo de Cristo. Este cálice, ou seja, o que está contido no cálice, santificado pela palavra de Deus, é o sangue de Cristo. Por meio destas coisas quis o Senhor deixar-nos seu corpo e sangue derramado para a remissão de nossos pecados (AGOSTINHO, Sermão 227).³⁸

Esta afirmação de Agostinho quanto à presença real segue a linha tradicional da Igreja, da qual ele era bispo. É uma posição muito explícita e que não precisa de muita explicação, pois segue a linha de outros realistas mencionados anteriormente. Entretanto, para Betz (1977, p. 45), esta visão se enfraquece quando ele adentra ao mistério da Eucaristia, ou seja, quando ele começa a tratá-la simbolicamente utilizando uma linguagem que está presente quando ele chama a Eucaristia de “sinal” e de “sacramento”, não de a “coisa em si”. Dessa forma, o corpo eucarístico de Cristo e o corpo histórico são distinguidos, além desta forma de se referir aos elementos, Agostinho sublinha a disposição dos cristãos afirmando que a Eucaristia é o melhor símbolo do corpo eclesial de Cristo.

Para Betz (1977, p. 45), é significativo que ele acentue a diferença entre corpo sacramental e corpo natural de Cristo na Eucaristia, entretanto, mesmo com essa diferenciação, quanto à identidade, a Eucaristia, na visão de Agostinho, é um sinal (*signum*), uma figura, no mesmo sentido que ele entende o termo sacramento (*sacramentum*). Todavia, em sua ótica, a realidade do corpo e do sangue não estariam nos elementos consagrados em si, mas fora deles, pois “os maus, os hereges e católicos indignos recebem o corpo e sangue de Cristo só no sinal, não na verdade, solo sacramento, mas não re ipsa, re vera”³⁹, ou seja, mesmo recebendo o símbolo, eles não recebem a realidade deles, devido ao fato de serem indignos. Apesar desta afirmação, a dimensão simbólica de Agostinho é ampliada quando ele afirma que não vale apenas o corpo individual, o corpo universal, a igreja, pois todo o Cristo é cabeça do corpo. Escreve Betz (1977, p. 45):

Constitui pois a santa Ceia efetivação da essência eclesial como corpo de Cristo, atuação da unidade entre Cristo e os cristãos, processando-se o relacionamento essencial em ordem a Cristo e aos outros cristãos não em planos diferentes, uma vez no realístico, outra no simbólico, mas como sendo uma unidade centrada em Cristo.

³⁸ AGOSTINHO, Sermão 272. Disponível em: https://www.agustinosrecoletos.com/wp-content/uploads/2016/09/5345doc_sermones_227_y_272_PT.pdf. Acessado em 25/01/2022.

³⁹ O significado de “re ipsa, re vera”, em uma tradução livre é: “a coisa em si, na realidade”.

Um trecho de seu Sermão 272 expressa bem a linguagem simbólica deste pensador:

O que vocês estão vendo sobre o altar de Deus, o viram também na noite passada. Contudo, ainda não ouviram nenhuma explicação quanto ao que é, o que significa, nem mesmo sobre o grande mistério que encerra. O que vêem é pão e um cálice; os olhos de vocês assim os revelam. Mas, conforme a fé de vocês, que necessita ser instruída, o pão é o corpo de Cristo, e o cálice o sangue de Cristo. Isto dito assim brevemente, tomara seja suficiente à fé; mas a fé exige ser documentada. Disse, com efeito, o profeta: *Se não acreditam, não podereis compreender*. Agora podem dizer-me: “Mandas que o acreditemos; explica-nos para que o entendamos.” Pode, com efeito, surgir na mente de qualquer pessoa o seguinte pensamento: “Sabemos de onde Jesus Cristo nosso Senhor tomou sua carne: da Virgem Maria. Sendo pequeno, tomou o peito, foi alimentado, cresceu, chegou à idade adulta, foi perseguido pelos judeus, pendurado em um madeiro, morto no madeiro e descido do madeiro; foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia e quando quis subiu ao céu, levando seu corpo; dali há de vir a julgar a vivos e mortos, e ali está agora sentado à direita do Pai: como este pão é seu corpo e como este cálice, ou o que ele contém, é seu sangue?” A estas coisas, meus irmãos, as chamamos sacramentos. Nelas, uma coisa é o que se vê e outra o que se entende. O que se vê tem forma corporal; o que se entende possui fruto espiritual. Portanto, se querem entender o corpo de Cristo, escutem o que o Apóstolo disse aos fiéis: *Vós sois o corpo de Cristo e seus membros (1Cor 12,27)*. Em consequência, se vocês são o corpo e os membros de Cristo, sobre a mesa do Senhor está o mistério que são vocês mesmos, e recebem o mistério que são vocês. Ao que são vocês respondem com o *Amém*, e com a resposta vocês o subscrevem. É dito a vocês: “O corpo de Cristo”. Respondem: “Amém.” Sejam, portanto, membro do corpo de Cristo para que seja autêntico o Amém. (AGOSTINHO, Sermão 272).⁴⁰

A unidade com Cristo e com os outros cristãos é a última análise da natureza pessoal-espiritual da Eucaristia em Agostinho, a qual se realiza espiritualmente na fé, na esperança e na caridade, ou seja, das oferendas, o ponto importante desloca-se para a ação espiritual, o ficar em Cristo e permanecer nele, conforme escreve Betz (1977, p. 46):

Com isso porém passa por si a primeiro plano o momento sacrificial. Pois toda obra que serve à comunhão com Deus, toda amorosa autotranscendência ordenada a Deus, a Cristo e aos homens, é sacrifício, e o sacrifício exterior visível é objetivação, sinal, sacramentum do sacrifício interior. Assim pois “sacrifica-se a Igreja em si mesma naquilo que sacrifica”. O sacrifício da Igreja tem contudo também um relacionamento essencial com o uno sacrifício de Cristo na Cruz, é sua memória, seu sacramentum, sua presença atual, pois Cristo é sacrificado diariamente pelo povo, derrama seu sangue diariamente. A obra sacrificial do Cristo-Cabeça se presencializa na atuação da Igreja, que como seu Corpo aprende a sacrificar-se a si mesma por ele.

Dessa forma, os elementos da Eucaristia em Agostinho não são idênticos ao corpo e sangue de Cristo, eles são sacramento, símbolo, indícios para a fé destinados a Cristo e aos outros cristãos. São santificados pelo Espírito, tornando-se algo novo, capazes de coisas novas. Para Betz (1977, p. 47), a concepção agostiniana é um claro sinal platônico de colocar as coisas

⁴⁰ AGOSTINHO, Sermão 227. Disponível em: https://www.agustinosrecoletos.com/wp-content/uploads/2016/09/5345doc_sermones_227_y_272_PT.pdf. Acessado em 25/01/2022. Vide referências.

invisíveis acima das visíveis, além de não dar à encarnação a importância que lhe cabe. Para o autor, Agostinho onerou os anos seguintes com sua teologia, sendo ela centro das controvérsias eucarísticas da Idade Média e de anos seguintes.

González (2015, vol. 2, p. 50-51), por sua vez, afirma que as controvérsias vistas em Agostinho não podem ser resolvidas simplesmente tentando conciliar as diferentes atribuições que ele dá à Eucaristia em seus textos. Para González (2015, vol. 2, p. 51):

É melhor dizer que duas tendências opostas estão em luta em Agostinho: o realismo eucarístico que estava se tornando mais e mais geral, e o espiritualismo neoplatônico, que anteriormente havia levado Orígenes e outros a interpretar a eucaristia em termos espiritualizados. Outra possibilidade seria dizer que Agostinho acredita que a pessoa que participa da comunhão realmente recebe o corpo e o sangue de Cristo, não no sentido de recebê-los fisicamente, mas, ao contrário, no sentido que, ao alimentar-se dos elementos do pão e do vinho, a pessoa se torna participante do corpo e do sangue de Cristo.

Obviamente que a afirmação de González (2015, vol. 2) é útil para julgar Agostinho, segundo as condições de hoje. Entretanto, ao refletirmos a partir da perspectiva genealógica, entendemos que Agostinho traz marcas do discurso eucarístico oficial, o discurso autorizado e que deveria ser difundido, porém, também apresenta influências diversas, principalmente do platonismo, o que levou suas reflexões em outra direção, com conteúdo muito semelhante ao pensamento dos orientais. Nisso, em sua teologia, podemos encontrar a presença real, com forte ênfase nos elementos em si, mas uma forte dimensão simbólica e espiritual, sobre as quais os reformadores vão se debruçar para negar a transubstanciação e afirmar que a igreja verdadeira não é a católica, mas a igreja de Cristo. Entretanto, nos vários séculos que antecederam a Reforma, as reflexões de Agostinho influenciaram muitas formulações, tendo defensores e opositores ferrenhos.

3.4.2. A Missa Papal dos Séculos VI a VIII

Conforme escreve Audazábal (2012, p. 176), o período áureo da criatividade litúrgica em Roma aconteceu entre os séculos V e VI, com os papas Leão, Virgílio e Gelásio. Com eles, foram sendo criados cadernos eucarísticos (as chamadas “eucologia”), conservados na basílica de Latrão e copiados posteriormente em forma de “sacramentários”, nos quais estão os textos do presidente da celebração eucarística. Seguido a isso, a cópia desses livros litúrgicos também foi sendo ampliada, principalmente as orações eucarísticas, com seus prefácios. Também houve um processo de unificação nos lugares influenciados por Roma.

Em outros lugares também houve produção de liturgia eucarística, famílias litúrgicas diversas, diferentes da feita em Roma. As igrejas orientais produziram suas próprias eucologias, e as igrejas de outras partes do ocidente elaboraram rituais próprios ou adaptados. As igrejas hispânicas também foram muito ativas neste período (séculos VI a IX), todavia, no século XI, o papa Gregório VII suprimiu quase toda liturgia hispano-moçárabe, exceto nas paróquias de Toledo (AUDAZÁBAL, 2012, p. 177).

Audazábal (2012, p. 177-179) fala especificamente da missa em Roma, pois influenciou as demais igrejas e foi copiada como sendo o ideal. A celebração deste período apresenta várias mudanças comparado ao que veio antes, isso na liturgia de toda a missa, não somente quanto ao momento da Eucaristia.

Uma das mudanças marcantes é a entrada do papa na igreja de forma honrosa, ao modelo imperial, acompanhado de seus ajudantes, a realçar a importância dada a ele por ser o representante de Cristo. Apesar disso, as demais partes da missa, a liturgia da palavra, o ofertório e a celebração eucarística tinham caráter comunitário e eram discretas, mesmo assim, já se percebia um distanciamento do povo em geral, uma vez que as músicas foram progressivamente assumidas pelo coral e não se via mais a homilia e a oração dos fiéis.

Em resumo, Audazábal (2012, p. 178) aponta a evolução em relação aos primeiros séculos: “o rito da entrada, a procissão do ofertório e a comunhão, ou seja, os três momentos processionais da missa. A presidência do papa e a concelebração dos presbíteros solenizam muito as cerimônias”. Na comunhão eucarística em si, a ordem passou a ser: o Pai-nosso, o beijo da paz (o qual, desde o Papa Gregório I, está imediatamente antes da comunhão, como preparação para ela), a fração; o papa comunga em sua sede (em sua igreja); os elementos são distribuídos aos fiéis, pão e vinho. Após isso, há o encerramento com a oração pós-comunhão, e a despedida, na sequência, o papa retorna à sacristia.

Esses fatos mostram que houve um grande arranjo do ritual, marcando claramente quem eram os oficiantes e quem recebia a comunhão; a entrada do papa ao estilo imperial evidencia quem era a figura de autoridade, o representante da divindade no momento. Isso consiste em um reforço na relação de poder, marca quem domina e quem é dominado, afinal, há o representante de Deus, os autorizados (papéis secundários: presbíteros e coral) e o povo, o qual participava como passivo.

A partir do século VIII, há um estreitamento entre Gália e Roma na liturgia, por dois motivos: primeiro, porque a liturgia papal era objeto de admiração; segundo, devido a interesses políticos. Inicialmente, houve uma adoção da liturgia romana, ao ponto de até adotar-se a língua latina nas cerimônias. Depois, aos poucos, a criatividade dos franco-germânicos, em

plena exuberância enquanto a romana decaía, influenciou a liturgia romana. Audazábal (2012, p. 179-180) detalha as influências:

O enriquecimento da celebração teve várias direções:

- o caráter mais sentimental e dramático destes povos, em comparação com o povo romano, mais sóbrio, lógico e objetivo, fez com que a missa adotasse elementos mais dinâmicos, tanto em texto como em ritos e gestos: beijos, genuflexões, cruzeiros, seqüências, orações mais longas e abundantes, rompimentos de silêncios, agora preenchidos com orações “privadas” do sacerdote; também na Semana Santa se introduziram celebrações ou elementos muito mais populares e “teatrais” por seu simbolismo e ação;
- esta introdução do “privado” na missa tem um exemplo notório nas “apologias” da Idade Média: orações em que o sacerdote se declara pecador e indigno e pede perdão a Deus no transcurso de diversos momentos da missa.

De forma muito precisa, observa-se que a liturgia da missa foi se fechando na figura do sacerdote e o povo passou a ser espectador, apenas participante quando recebia os elementos. Isso é reflexo de um processo cada vez maior de institucionalização, no qual se vê procedimentos de ordenamento do discurso, principalmente daqueles que condicionam seu funcionamento: o ritual, definindo os gestos e marcando aqueles que falam, e a sociedade do discurso, a qual funciona como sistema de educação. Além desses aspectos, há também a formulação e o estabelecimento de doutrinas, as quais não podem ser refutadas.

Em relação às mudanças, podemos afirmar, claramente, que novas condições de possibilidades permitiram sentidos outros. No caso, a centralização no modelo do missal romano e, depois, a influência da cultura franco-germânica sobre a primeira, ou seja, todas questões políticas, de relações de poder, que influenciaram diretamente no discurso, invertendo relações dentro do próprio ceio da igreja.

Essas mudanças, de caráter prático, não foram únicas. Controvérsias eucarísticas, isto é, discussões teológicas a respeito dela continuaram acontecendo e de forma muito intensa. Duas destas controvérsias são destacadas no tópico a seguir.

3.4.3. Controvérsias eucarísticas do século VIII e do século XI

A primeira controvérsia destacada aqui é a que ocorreu na renascença carolíngia (século VIII). Ela aconteceu quando o rei Carlos, o Calvo, questionou Ratramnus a respeito da Eucaristia querendo a resposta para duas perguntas: 1) se a presença real do corpo e do sangue é figurada ou real ao ponto de os olhos humanos verem o aspecto de sangue e de carne nos elementos; 2) se o corpo de Cristo presente na Eucaristia é o mesmo que nasceu de Maria, sofreu, morreu, foi sepultado e subiu aos céus. Suas perguntas surgiram após ele ter lido o

tratado teológico de Paschasius Radbertus⁴¹ *Sobre o corpo e o sangue do Senhor*. Nela, Radbertus apresentou uma concepção realista dos elementos afirmando que os elementos são carne e sangue, a ponto de terem seu aspecto sensorial transformado. Além disso, este corpo e sangue é o mesmo do Jesus que nasceu de Maria e padeceu. Para ele, este corpo e sangue são normalmente vistos pelos olhos da fé, mas, às vezes, alguém pode ser agraciado a ponto de enxergar os elementos com o aspecto de carne e sangue. Radbertus também entende que a comunhão é uma repetição do sacrifício de Cristo, dessa forma, quando ela é celebrada, Cristo sofre e morre novamente (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 114).

A posição de Radbertus, certamente, não era uma exclusividade dele, mas não foi bem recebida pelos teólogos que seguiam a tradição espiritualista de Agostinho, caso de Ratramnus, o qual respondeu ao rei por meio de um tratado que levou o mesmo nome do tratado de Radbertus, *Sobre o corpo e o sangue do Senhor*⁴². Na resposta à primeira pergunta, Ratramnus afirma que Cristo não está presente “em verdade”, mas “figuradamente”, porém isso não significa que não seja uma presença real, pois a diferença entre o que está presente “em verdade” e “figuradamente” é que a primeira pode ser percebida pelos sentidos corporais, enquanto a segunda somente pelos olhos da fé, mas uma presença não é mais real do que a outra, logo Cristo está presente no sacramento, mas não de forma visível aos olhos corpóreos (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 115).

À segunda pergunta feita pelo rei, Ratramnus responde afirmando que o corpo presente na Eucaristia não é o mesmo que nasceu de Maria, pois este está à direita de Deus e é um corpo visível, enquanto o corpo da Eucaristia é espiritual, invisível. Todavia, isso não significa que a comunhão seja apenas uma memória para ele, pois Cristo está verdadeiramente presente, mas de modo espiritual (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 115-116).

A discussão continuou com outros teólogos, mas a posição realista da presença de Cristo acabou prevalecendo, afinal, era a posição oficial da igreja, enfatizada na liturgia da Eucaristia inclusive. Em consonância com esta posição, no fim do século IX, o bispo Haymo de Halberstadt escreveu um brevíssimo tratado versando sobre a transformação substancial do pão e do vinho em sangue e carne, seguem suas palavras (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 117):

É uma loucura maléfica que exista nas mentes do fiel qualquer dúvida de que as substâncias do pão e do vinho, que são colocadas sobre o altar, tornem-se o corpo e o sangue de Cristo, por meio do mistério sacerdotal e a ação da graça. Deus fazendo isto

⁴¹ O texto de Radbertus está disponível em inglês em: <https://www.brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/M.CCT-EB.5.120325>

⁴² O texto de Ratramnus está disponível em inglês em: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=uma02359>

por meio de sua graça divina e poder secreto. Nós, portanto, cremos e finalmente confessamos e sustentamos que esta substância do pão e do vinho é substancialmente transformada em outra substância, isto é, na carne e sangue, pela operação de um poder divino, como já foi dito. Pois não é impossível para a onipotência da razão divina transformar naturezas criadas em qualquer outra coisa, assim como não seria impossível criá-las do nada quando elas ainda não existiam, de acordo com sua vontade. Pois se é possível se fazer alguma coisa do nada, não é impossível fazer alguma coisa a partir de outra. Portanto, o sacerdote invisível, por meio do seu poder secreto, transforma suas criaturas visíveis na substância da sua carne e sangue. Mas embora a natureza da substância tenha sido completamente transformada no corpo e sangue de Cristo, no milagre do repartir, o sabor e a aparência deste corpo e sangue permanecem a do pão e vinho.⁴³

Este texto apresenta os mesmos elementos que mais tarde fundamentaram a doutrina da transubstanciação. Todavia, as discussões quanto à presença real ainda tiveram outros desdobramentos, como aconteceu em outra controvérsia eucarística, no século XI.

Como escreve Gonzáles (vol 2, 2015, p. 138), alguns anos antes da chamada renascença do século XII, o Papa Silverter II (Gerbert de Aurillac) nomeou seu discípulo Fulbert bispo de Chartres. Neste local, ele iniciou uma tradição acadêmica muito importante (seu grande legado), da qual vários nomes vieram a ser importantes nos acontecimentos posteriores da igreja. Seu discípulo mais famoso foi Berengar de Tours, que não seguiu sua doutrina, ao contrário, reagiu contra ela, iniciando a maior e mais importante controvérsia teológica do século XI.

Os temas dessa grande controvérsia foram o relacionamento entre a fé e a razão e a natureza da presença de Cristo na Eucaristia. Como há relação entre ambos na teologia de Fulbert, é necessário abordar sua posição teológica quanto aos dois assuntos. Em sua perspectiva, tanto a fé quanto a razão foram dadas por Deus e, logo, são bases úteis para o conhecimento, cada uma delas tem seu objetivo próprio. Todavia, os mistérios de Deus são para a fé, e não para o conhecimento racional, se este tentar compreender os mistérios, devido à sua limitação, certamente errará. Além disso, para Fulbert, os mistérios são necessários para a salvação e são três: a trindade, o batismo e a Eucaristia (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 142).

Esses três elementos (mistérios) são apropriados para a fé, não para a razão, por isso, ele afirma que a Eucaristia não é para ser debatida, mas temida e julgada pela intuição do espírito. Fulbert crê que o corpo de Cristo está de fato presente na Eucaristia, mas ele não utiliza da linguagem da transubstanciação, diferentemente, ele faz referência a duas substâncias, a “exterior” e a “interior”: neste caso, o recebimento da substância interior requer uma disposição

⁴³ O texto de Haymo de Halberstadt está disponível em GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 117.

do receptor. Assim, em sua formulação teológica não há a transformação do pão e do vinho em corpo e sangue (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 142-143).

Berengar de Tours tomou um caminho muito diferente de seu mestre e da maioria de seus contemporâneos ao dar maior autoridade à razão em assuntos de fé. Sua compreensão da razão estava baseada nos sentidos, diferente das concepções tradicionais da razão, baseadas na crença de ideias eternas (platonismo), concepção adotada pelo teólogo e filósofo Erígena (século IX), influente no pensamento de Berengar, mesmo com suas diferenças (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 144).

Como escreve Gonzáles (vol. 2, 2015, p. 144), a admiração de Berengar por Erígena foi um dos motivos que o levou a se envolver nesta controvérsia eucarística. O outro motivo está no fato de ele ter sido usado por intrigas políticas eclesiásticas das quais não tinha conhecimento. Devido ao fato de o tratado sobre a Eucaristia de Ratramnus ter sido atribuído a Erígena, Berengar saiu em sua defesa, inclusive o utilizou para ensinar seus discípulos. Mas, quando a questão foi discutida de forma mais ampla, Berengar foi condenado repetidamente, retificando sua posição para sobreviver, mas retomando-a quando o perigo passava. Ele não negou sua posição até sua morte, já velho.

Uma carta de Hugh, bispo de Chartres, a Berengar, após receber uma palavra sobre as últimas opiniões dele sobre a Eucaristia, mostra as preocupações de seus contemporâneos quanto a suas ideias, são duas: 1) a negação de que a essência do pão e do vinho eram transformadas e 2) sua alegação de que o corpo de Cristo estava presente na Eucaristia apenas intelectualmente, ou seja, espiritualmente. Todavia, a discussão se torna mais forte e direta quando Lanfranc de Caterbury evocou resposta, escrevendo um tratado denominado *Sobre o corpo e o sangue do Senhor contra Berengar*⁴⁴. Com isso, iniciou-se uma confrontação dos dois maiores teólogos da época (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 145).

O que incomodava Berengar na doutrina de seus oponentes era a noção de que pão e vinho deixavam de existir e a alegação de que o corpo de Cristo, nascido de Maria, estava presente na Eucaristia. Para ele, pão e vinho continuavam no altar e seus adversários sabiam disso, mesmo que inconscientemente, afinal, depois da consagração, os elementos mantinham sua cor e sabor, logo, as substâncias também permaneciam. Quanto à presença do corpo de Cristo na Eucaristia, para ele, esta afirmação levava a consequências absurdas, pois Cristo foi sacrificado de uma vez por todas e a comunhão é um memorial daquele sacrifício. Todavia, sua

⁴⁴ A obra de Berengar, em italiano, pode ser encontrada no site do *Archivio della latinità italiana del medioevo*: [http://www.alim.dfil.univr.it/alim/letteratura.nsf/\(volumiID\)/636B45FF92794201C1257D070079AB2C!opendocument&vs=Genere](http://www.alim.dfil.univr.it/alim/letteratura.nsf/(volumiID)/636B45FF92794201C1257D070079AB2C!opendocument&vs=Genere). Acesso em 13/07/2022.

compreensão de memorial não é apenas a do esforço da memória para relembrar de algo, ao contrário, ela é eficaz, um sinal do corpo do Senhor que está no céu (GONZÁLES, vol 2, 2015, p. 146).

Gonzáles (vol 2, 2015, p. 147) escreve que a crítica de Lanfranc a Berengar não se deve a suas atitudes frente à autoridade da igreja, mas ao excesso de importância que ele dava para a dialética e não para a autoridade. O próprio Lanfranc não era contra a dialética, inclusive procura refutar Berengar por meio da razão, mas sempre por meio de uma estrutura ortodoxa, utilizando a Escritura e a tradição da igreja. O resultado desta disputa foi uma doutrina eucarística completamente oposta à de Berengar, que afirma que Cristo está realmente presente na Eucaristia, por meio da transformação real do pão e do vinho.

Por fim, esta controvérsia eucarística não terminou com a morte de Berengar, tampouco com sua condenação, afinal, vários pensadores escreveram defendendo um dos lados da disputa. Apesar de tanta repercussão, todo o imbróglio não avançou pelo século XII, período no qual os trabalhos sobre a Eucaristia adotavam a posição ortodoxa da transformação do pão e do vinho em corpo e sangue, o que realça a manutenção das relações de poder, isto é, o discurso tido como oficial permaneceu. O resultado disso é a doutrina da transubstanciação, que só foi definida após 1251.

3.4.4. A Doutrina da Transubstanciação

A doutrina da transubstanciação foi apresentada no Concílio de Latrão (1215) e se baseia na distinção aristotélica de “substância” e “acidente”: a substância constitui a natureza essencial de algo, já o acidente diz respeito a características exteriores, tais como forma, cheiro, cor e outros. Nesses termos, a transubstanciação afirma que as características acidentais do pão e do vinho permanecem inalteradas na Eucaristia, enquanto suas substâncias se transformam em corpo e sangue devido à consagração (MCGRATH, 2005, p. 591).

Essa doutrina foi fortemente atacada pelos reformadores, principalmente na ocasião da Reforma, sob a alegação de que eram introduzidos conceitos aristotélicos na teologia cristã. Todavia, foi somente no Concílio de Trento (1545 a 1553) que a igreja romana definiu a transubstanciação no Decreto sobre a Santíssima Eucaristia, na seção Sessão XIII, capítulo 4 (MCGRATH, 2005, p. 591):

Uma vez, porém, que Cristo Nosso Redentor disse que aquilo que oferecia sob a espécie de pão era verdadeiramente o seu corpo (Mt 26, 26; Mc 14, 22 ss; Lc 22, 19 ss; I Cor 11, 24 ss.), sempre houve na Igreja de Deus esta mesma persuasão, que agora este santo Concílio passa a declarar: Pela consagração do pão e do vinho se efetua 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. Esta conversão foi com muito acerto e propriedade chamada pela Igreja Católica de transubstanciação.⁴⁵

Como escreve Macy (2007, p. 242), foi no século XII que o termo transubstanciação apareceu pela primeira vez, em um estudo do inglês Robert Pullen, no qual ele descreve “o processo pelo qual a substância do Senhor ressuscitado vem substituir a substância do pão e do vinho”.

O IV Concílio de Latrão (1215) usou o termo transubstanciação em seu primeiro Credo, abrangendo um certo número de explicações referentes ao meio pelo qual Cristo se torna presente na Eucaristia. Segundo Macy (2007, p. 242), a grande maioria dos teólogos pensaram que o Concílio se limitava à afirmação da presença real, por isso propuseram diversas interpretações dessa mudança de substância durante a liturgia, o que aconteceu nos séculos XII e XIII, todavia não necessariamente os teólogos deste período versaram sobre uma mudança, pois o pão e o vinho permaneciam presentes, segundo os julgamentos dos sentidos.

As opiniões variavam muito, para alguns, a aparência de pão e vinho era uma ilusão, para outros, os acidentes aderiam à substância do ar a sua volta. Também havia os que afirmavam que o pão e o vinho alimentavam o corpo, enquanto outros contestavam isso. Porém havia concordância de que o corpo físico de Cristo não sofria alteração conforme sucedesse algo com o pão e o vinho. Em suma, no começo do século XIII não havia consenso sobre como ocorria a mudança, nem quanto ao porquê os elementos continuarem com a aparência de pão e vinho após a consagração, quando em substância eles não mais seriam esses elementos (MACY, 2007, p. 242).

Foi com Tomás de Aquino (1225-1274) que apareceram os melhores resultados de compreensão da metafísica aristotélica para explicar a presença real, o que ele faz na questão 75 de sua *Suma Teológica*⁴⁶. Para São Tomás, a substância do pão e do vinho foi mudada na substância do corpo e do sangue por uma verdadeira mudança substancial. Essa interpretação ia completamente contra o que afirmava uma aniquilação da substância do pão e do vinho e uma substituição pela do corpo e do sangue. Com isso, ele propôs que os acidentes do pão e do vinho continuavam a existir em um acidente, o da quantidade. “A quantidade toma então o lugar da substância do pão e do vinho e permite ao pão e ao vinho alimentar verdadeiramente um

⁴⁵ Texto do Concílio de Trento, disponível em:

<https://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilio/trento/#sessao13>. Acesso em 21/07/2022.

⁴⁶ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Vide referências.

corpo ou sofrer uma profanação, sem que isso tenha algum efeito no Corpo e no Sangue de Cristo” (MACY, 2007, p. 244).

Tomás declarou também que qualquer outra explicação concernente à mudança da substância era, no mínimo, suspeita. E foi ele um dos raros teólogos ou canonistas do século XIII que invocou a autoridade do quarto concílio de Latrão para confirmar sua posição. Foi Tomás igualmente um dos raros teólogos da época a afirmar que a comunhão sacramental é necessária para a salvação, já que o quarto concílio de Latrão ordenou que essa comunhão seja feita uma vez por ano (MACY, 2007, p. 244).

No século XIV, as diversas teorias sobre a Eucaristia passavam por certa confusão. Uma parte dos teólogos, a maior delas, a via como um verdadeiro símbolo, eficaz apenas para os que se esforçassem para levar a vida simbolizada pelo ritual. Outros poucos seguiam a teologia de Tomás de Aquino, a qual afirmava que a substância do pão e do vinho, por acidente, tornava-se a do corpo e do sangue. Havia os que afirmavam que a substância do pão e do vinho era aniquilada e a do corpo e do sangue tomava seu lugar. Em suma, não havia concordância, principalmente porque todas as teorias utilizavam a palavra “transubstanciação”, diferenciando suas concepções a respeito dela apenas. Semelhantemente aos teólogos do século XIII, qualquer explicação que afirmasse a existência do corpo e do sangue do Senhor ressuscitado era aceitável do ponto de vista doutrinário (MACY, 2007, p. 245).

Em resumo, a teologia dessa época concentrou sua reflexão, em primeiro lugar, na verdadeira finalidade da Eucaristia, vendo nesta o esforço do nexo entre fé e prática do amor, o qual constitui a verdadeira Igreja. Em segundo lugar e de maneira igualmente importante, a reflexão teológica se aplicou a refutar os argumentos dos hereges que negavam a Presença real. O primeiro aspecto dessa reflexão se esforçava para promover as devoções populares, cada vez mais numerosa e que substituíam pouco a pouco a comunhão sacramental como centro da participação dos leigos na missa. O segundo aspecto reforçava uma crença na Presença real do corpo e do sangue de Cristo presente no sacramento. À medida que os teólogos elaboravam uma linguagem sempre mais sofisticada para explicar como essa presença era possível, a teologia das escolas se tornou domínio reservado dos especialistas, que debatiam, às vezes com paixão, temas de pouca significação para os fiéis. Quando o século chegou ao fim, os teólogos nem sempre estavam de acordo quanto à melhor maneira de explicar como Cristo podia tornar-se presente no sacramento. Não estavam de acordo sobre o nexo entre as teorias que explicavam essa presença e a crença, cuja ortodoxia não contestavam, na presença de Cristo (MACY, 2007, p. 247).

Assim, a doutrina da transubstanciação foi marcada como o ponto central da Eucaristia, mas de forma muito controversa, afinal, todos utilizavam este nome, mas com grandes diferenças em suas concepções. Somente após a Reforma Protestante, a Igreja Católica voltou ao tema, no Concílio de Trento (1545 – 1563), na chamada Contrarreforma, a fim de firmar posição e defender seus dogmas.

Apesar de toda a confusão quanto ao que realmente significa transubstanciação, a ênfase na presença real de Jesus na Eucaristia prevaleceu sobre a noção mais simbolista e

espiritualista. Isso porque as relações de poder assim determinavam, relações modificadas nos anos da Reforma Protestante, nos quais a teologia eucarística de Agostinho foi retomada e utilizada como base para as formulações.

3.4.5. Mudanças na concepção da Eucaristia

Como finalização deste tópico, a fim de esclarecimentos didáticos e de mostrar as mudanças ocorridas na Eucaristia durante a Idade Média, os próximos parágrafos apresentam o resumo feito por Audazábal (2012). Para ele, foram séculos de gradativa decadência, mas este juízo de valor é fruto de sua fé e é uma análise atual do que aconteceu no passado, logo não é relevante para este trabalho, o qual entende as mudanças a partir da genealogia foucaultiana, ou seja, como emergências e acontecimentos em condições de possibilidade específicas, o exemplo mais visível é ritualização da Eucaristia, cada dia mais centrada nos sacerdotes, conforme a igreja foi se institucionalizando, de perseguida no Império Romano à grande centralizadora do poder nos séculos seguintes.

A primeira mudança é quanto à celebração. Passou-se da coletividade para o “privado”, possivelmente por influência dos monges. Outro processo de centralização se deu com o sacerdote acumulando os ministérios. Também surgiu o “missal” nos séculos X e XI. Um único livro com as orações, leituras, antífonas e cantos, algo que estava em vários livros nos séculos anteriores. Audazábal (2012, p. 180) explica bem o resultado das mudanças:

[...] o provo se torna cada vez mais alienado da celebração; o altar é colocado no abside, com o celebrante de costas; a língua latina já não esse entende; a oração eucarística começa a ser rezada secretamente ou em voz baixa; o pão comum é substituído, no Ocidente, a partir do século IX, pelo pão ázimo; geralmente já não se dá aos fiéis a comunhão com o cálice; o pão começa a ser recebido na boca e não na mão, como era costume até então; na realidade, comunga-se pouco: há concílios no século VI (como o de Agde) que prescrevem que os fiéis comunguem pelo menos três vezes ao ano; no século XIII, o Concílio de Latrão já tem que ordenar que se comungue pelo menos uma vez por ano, pela Páscoa.

As mudanças na teologia foram diversas. Em algumas liturgias, as mudanças foram feitas para marcar distinção teológica com movimentos ditos heréticos, é o caso da oração ao Filho, e não ao Pai, aspecto notado na liturgia hispânica e certamente uma oposição à influência ariana, que negava a divindade de Cristo, ou seja, orar ao Filho é colocá-lo como destinatário, ao lado do Pai, não tanto como mediador. Relacionado à figura de Cristo ainda, sua “humanidade histórica” passou a ser mais enfatizada do que sua “humanidade gloriosa”, ou

seja, passou-se a contemplar o Cristo da Palestina, o mestre, sua vida e morte, e não o Senhor ressuscitado (AUDAZÁBAL, 2012, p. 181).

Quanto à Eucaristia em si, ela passou a ser a consagração do pão e do vinho, com ênfase no milagroso dom de Deus, algo que vem do céu, de cima para baixo. Assim, a ação de graças coletiva, que simbolizava sua morte pascal, foi, aos poucos, deixada em segundo plano. Na celebração, pão e vinho são separados, para explicar a “representação” da morte de Cristo, para se visualizar o simbolismo de seu sacrifício (AUDAZÁBAL, 2012, p. 181).

A partir do século XI, começa-se a distanciar mais da celebração e da comunhão em direção ao culto à Eucaristia em si, sendo a consagração o ponto mais importante. Com isso, no culto, passa-se a ter o momento da elevação do pão (século XIII). Um século mais tarde, o cálice também passa a ser elevado, em convite à adoração, é uma chamada para “ver e adorar”. Assim, a Eucaristia vai substituindo a sua finalidade de séculos antes, o comer e beber, afinal, a adoração era consequência lógica da fé, em síntese: a consagração passa a ser o momento mais importante da missa, não a comunhão. A partir do século XIII, desenvolvem-se outras formas de adoração à Eucaristia: a festa de *Corpus Christi* (por volta de 1264) e as procissões eucarísticas pelas ruas da cidade, ambas decorrentes das controvérsias medievais quanto à presença real de Cristo na Eucaristia (AUDAZÁBAL, 2012, p. 181).

A partir do século XI, outro fato mostra uma mudança de compreensão é a substituição da fórmula “qui tibi offerunt” (que te oferecem) para “pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt” (pelos quais te oferecemos ou eles mesmos te oferecem). Conforme Audazábal (2012, p. 182), “muito mais do que ser celebração da comunidade, o é do ‘celebrante’, que é como se chama o sacerdote; sublinha-se, além disso, o aspecto devocional que para o próprio sacerdote tem a Eucaristia, com suas orações privadas”.

Na mesma linha, a partir do século IX, a Eucaristia passou a receber interpretações alegóricas, e não como atualização memorial da Páscoa, com isso os sacerdotes buscavam um simbolismo para cada gesto ou palavra da missa. Além disso, também houve intensificação da ideia de se conseguir favores por meio da Eucaristia, o que se chamou de “frutos da missa” (AUDAZÁBAL, 2012, p. 181).

Este período foi de muita transformação no ritual e nas práticas, e de disputas teológicas a respeito do tema, principalmente lutas entre quem tinha o discurso verdadeiro. Na vida do povo leigo, a grande marca é de distanciamento, pois as pessoas se tornaram cada vez mais espectadoras e receptoras do ritual, não participantes dele. A partir de Foucault (2009 e 2022), observamos que as relações de poder resultaram em uma teologia centrada no sacerdote e na autoridade da igreja, a detentora da consagração, da verdade e do mistério. Com isso, o

ritual foi cada vez mais centrado na figura dos oficiantes, preferencialmente, em quem realizava a consagração. Assim, a celebração comunitária das primeiras comunidades cristãs tornou-se um evento no qual o povo participava apenas como recebedor. De forma analítica, sem juízo de valor, o que houve foi a institucionalização, resultado do fortalecimento das estruturas de poder da igreja.

Mesmo diante dessa força, as conjunturas políticas dos séculos XV e XVI permitiram novas formulações por parte dos reformadores. Essas “novas” teologias consistem na temática do próximo capítulo, o qual objetiva mostrar que se trata de mais uma etapa da genealogia do discurso eucarístico.

3.5. A EUCARISTIA REFORMADA

O discurso eucarístico perpassou mais de quinze séculos sendo muito debatido, principalmente nos círculos teológicos, afinal, o povo era leigo, seguia o que lhe era mandado e, no dia a dia, praticava suas superstições, abundantes naquela época.

Durante esses séculos, mesmo com importantes nomes (Agostinho, por exemplo) apresentando ideias divergentes, prevaleceu a concepção eucarística da presença real do corpo de Cristo à mesa. Pode-se argumentar e apresentar razões diversas para isso, porém é fato que o poder de consagração nas mãos dos sacerdotes dava à Igreja Católica o controle do ritual; em termos foucaultianos, assegurava as relações de poder por meio da vontade de verdade.

Outros nomes também apresentaram interpretações teológicas diferentes da oficial, os chamados pré-reformadores são exemplos disso. A esses homens é atribuída a abertura do caminho para os reformadores, mas as condições de possibilidade de suas épocas fizeram eles serem condenados por heresia. Os dois mais famosos deles são: João Wyclif, na Inglaterra, e João Huss, na Boêmia. Ambos foram contundentes contra a igreja, tanto em relação à sua teologia quanto à sua autoridade, mas não discordavam em tudo dela, pois Huss mantinha a posição oficial em relação à Eucaristia, Wyclif não, com base nos seguintes argumentos:

1. Que a substância material do pão e a substância material do vinho permanecem no sacramento no altar.
2. Que os acidentes do pão não permanecem sem um substrato (substância) no dito sacramento.
3. Que Cristo não está neste sacramento essencial e realmente com sua presença corporal”. Não obstante, quanto à chamada “presença real” de Cristo na Ceia do Senhor, Wyclif antecipa, de certa maneira, a interpretação que posteriormente foi desenvolvida por Martinho Lutero (KLEIN, 2020, p. 30).

Como mencionado, Wyclif e Huss se situavam em condições muito diferentes da encontrada por Lutero, o qual acabou tendo como aliado o descontentamento das regiões da

Alemanha em relação à Roma. O resultado foi a ruptura religiosa e política chamada de Reforma Protestante, um evento que tem como data o ano de 1517, dia 31 de outubro, o dia em que Lutero fixou nas portas da igreja de Wittenberg suas 95 teses contra as indulgências.

Como um resumo introdutório ao tópico seguinte, Lutero, ao questionar Roma sobre suas práticas, fez poderosos descontentes se levantarem contra a situação política, assim, as ideias de Lutero favoreceram o levante, bem como se tornaram possíveis devido a ele. Caso não fosse, provavelmente Lutero teria sido morto por heresia.

3.5.1. Lutero e sua Concepção do Sacramento do Pão

Martinho Lutero era padre e doutor em teologia da Igreja Católica Romana. Durante muito tempo de sua vida, praticou os rituais conforme a tradição, porém se inquietava com o problema da salvação por meio de suas próprias forças. Influenciado pela teologia dos místicos alemães, com a qual ele teve contato em Wittenberg, onde ele lecionava e era pároco, chegou às palavras do apóstolo Paulo, em Romanos (1:17), o qual afirma que “o justo viverá por sua fé” (GONZÁLEZ, 2015, vol. 3, p. 32). A doutrina da justificação pela fé formulada a partir desse texto esteve presente em todas as suas elaborações teológicas. De antemão, pode-se dizer que a teologia de Lutero se opunha à oficial por afirmar que somente a fé, por meio da graça de Deus, poderia salvar o indivíduo, ou seja, não eram necessários os diversos sacrifícios e a compra de indulgências (DUARTE; MUNIZ, 2012, p. 79-80).

Suas ideias o levavam a oposições sérias quanto à teologia católica, incluindo contra a concepção de sacramento, reelaborada em várias ocasiões, culminando no ataque visto no livro *O cativoiro babilônico da igreja*, escrito em 1520⁴⁷, após a ruptura com a igreja romana. Nesta obra, Lutero reflete sobre cada sacramento da Igreja Católica e os refuta, mantendo apenas batismo e Eucaristia, porém apresentando críticas muito contundentes quanto à forma que ambos eram oficiados. Ele manteve esses dois por entender que ambos possuem os traços característicos de um sacramento: a instituição por Cristo e ordem para repeti-lo em sua memória, a menção deles na Bíblia, a promessa de remissão de pecados e vida eterna e o elemento visível exterior, pão e vinho na Eucaristia e a água no batismo. Os sacramentos negados por Lutero são os cinco demais: penitência, confirmação, matrimônio, ordem e extrema unção, que não serão abordados aqui.

⁴⁷ A edição utilizada neste trabalho é a da Editora Sinodal, de 1982. Vide referências.

Em *O cativo babilônico da igreja*, Lutero afirma que as pessoas deveriam queimar seus livros sobre as indulgências e aceitar as proposições da obra em questão, pois, quando ele escreveu contra as indulgências, ainda “estava preso a uma grande superstição da tirania romana”. Além disso, ele deixa clara a sua oposição ao poder papal e a igreja de Roma, chamada por ele de reino da Babilônia por isso o título do livro (LUTERO, 1982, p. 5-6). Essas afirmações e a explanação teológica presente na obra, consideradas a partir da noção da genealogia, mostram que Lutero assim escreveu, porque as condições de possibilidade (as relações de poder) mudaram completamente em relação à Idade Média, além disso, a ruptura teológica também significava ruptura política em relação a Roma.

Para Lutero, a Eucaristia, chamada por ele de sacramento do pão, era ministrada de forma errada, diferente da estabelecida por Jesus. Pois, pois era uma celebração oferecida pelo sacerdote, como um sacrifício pelos pecados do povo. Nisso, os sacramentos eram causadores da graça de Deus, que chegava ao povo por meio da consagração dos elementos, a qual os transformava em corpo e sangue de Cristo. Essa significação distanciou as pessoas do ritual, por não se sentirem dignas de participarem dele. O sacramento do pão, dessa forma, na concepção de Lutero, estava preso em três cativoiros: o primeiro refere-se a sua substância e integridade, ao dar pão e vinho para os leigos; o segundo é sobre a transubstanciação, para Lutero era um caso de consciência, por isso não tão grave; e o terceiro, o mais grave, é sobre a missa ser um sacrifício (LUTERO, 1982).

Quanto ao primeiro cativoiro, Lutero (1982, p. 23-24) entende como tirania não oferecer vinho e pão aos leigos, somente o pão. Ele afirma que a igreja não tem esse direito, pois o sacramento não é propriedade dos sacerdotes, mas de todos. Seguem suas palavras:

O sacramento não é propriedade dos sacerdotes, mas de todos. Os sacerdotes não são senhores, mas ministros. Devem dar ambas as espécies aos que as pedem e quantas vezes a pedirem. Se tiram dos leigos esse direito e se o negam por força, são tiranos. Os leigos estão livres da culpa, quando carecem de uma espécie ou de ambas, contato que entrementes conservem a fé e o desejo de receber o Sacramento íntegro (LUTERO, 1982, p. 24).

O segundo cativoiro refere-se especificamente à discussão quanto à transubstanciação, à presença do corpo e do sangue no sacramento. Lutero se posicionou contrário a essa doutrina. Em seu texto, ele claramente segue o pensamento do pré-reformador João Wyclif e afirma que é extremamente perigoso tocar neste ponto, todavia, afirma não temer nenhum dos decretos do bispo romano depois de ter se tornado um tirano: “Sei que ele não tem poder para estabelecer novos artigos de fé. Tampouco tem um concílio geral” (LUTERO, 1982,

p. 25). A concepção de Lutero refuta o aristotelismo tomista presente na transubstanciação e afirma:

Portanto, como ocorre em Cristo, também ocorre no Sacramento. Pois não é necessário que a natureza humana se transubstancie para que a divindade habite corporalmente nela, a fim de que se tenha a divindade sob os acidentes da natureza humana. Mas, enquanto ambas as naturezas permanecem íntegras é que se diz com razão: este homem é Deus, e este Deus é homem. Se a filosofia não o compreende, a fé em verdade o compreende. Maior é a autoridade da Palavra de Deus que a capacidade de nossa razão. O mesmo acontece no sacramento. Para que haja verdadeiro corpo e verdadeiro sangue não é necessário que se transubstanciem o pão e o vinho, a fim de que tenhamos Cristo sob os acidentes. Ao contrário, permanecendo ambos o que são, é que é dito com razão: este pão é o meu corpo e este vinho é meu sangue, e vice-versa (LUTERO, 1982, p. 33).

Essa concepção de Lutero, posteriormente, ficou conhecida como *Consubstanciação*, ou seja, ao mesmo tempo em que estão presentes na ceia o pão e o vinho, também estão o corpo e o sangue, assemelha-se muito à teologia de Berengar, um dos pontos da controvérsia do século XI.

O terceiro cativo é considerado o mais ímpio para Lutero, é o que se refere à missa como uma obra de sacrifício. Essa concepção é resultado do paralelo feito entre a Eucaristia e as refeições judaicas e pagãs de sacrifício, como se pode observar no início deste trabalho. Para ele, todavia, tanto a missa quanto a ceia eram o testamento de Cristo, a promessa de salvação. Assim, o indivíduo deve receber, e não oferecer:

Pois o pão e o vinho são oferecidos, em primeiro lugar, para a bênção, com o objetivo de que sejam santificados pela palavra e pela oração. Mas, depois de haverem sido abençoados e consagrados já não são oferecidos, mas recebidos de Deus como um presente. E nesse assunto (o sacerdote) tenha presente que o Evangelho deve ser preferido a todos os cânones e coletas compostos por homens. Como ouviste, o Evangelho não consiste em que a Missa seja sacrifício (LUTERO, 1982, p. 56).

A teologia de Lutero, de maneira geral, é resultado de suas condições de possibilidade, isto é, prevaleceu porque o momento assim o permitiu, devido a mudanças nas relações de poder. Todavia, ela também alimentou e, em muitos aspectos, balizou a mudança, o acontecimento em termos foucaultianos, pois fortaleceu o espírito coletivo de não pertencimento à igreja de Roma, mas à igreja de Cristo, logo não precisava estar debaixo do poder Católico Romano. Dessa forma, é preciso entender que Lutero não só escreveu teologia, ele fez política, por mais que, talvez no início, essa não tenha sido sua intenção.

Observando somente a questão das ideias, já nessas novas configurações permitidas com a Reforma na Alemanha, outros teólogos entraram em atrito com Lutero a respeito de sua teologia da Eucaristia. Um episódio muito marcante foi o chamado Colóquio de Marburgo, uma

reunião organizada, em 1529, por Felipe I, de Hesse (Alemanha). Nela, estavam de um lado Lutero, Brenz, Osiander e Melanchton, em oposição a Zuínglio e Ecolampadio. Bucer, Hedio e Capito os quais esforçaram-se para conciliar as duas partes. Não houve consenso entre as partes (KLEIN, 2020, p. 15).

Apesar da discussão sobre a Eucaristia prosseguir após a Reforma e de maneira muito intensa, Marburgo é prova disso, este trabalho trará, por fim, a teologia de João Calvino, pois ninguém influenciou mais o protestantismo pós-Lutero quanto ele (DREHER, 1996, p. 96). Todavia é preciso ressaltar que outros nomes também poderiam ser trabalhados como influentes na discussão, é o caso de Zuínglio, cuja teologia influenciou leituras posteriores do próprio Calvino.

3.5.2. Calvino e sua Concepção da Eucaristia

Calvino era de família economicamente razoável, seu pai era administrador de bens eclesiásticos, o que lhe possibilitou estudar, até os 18 anos, devido a prebendas recebidas, em Paris. Após seu pai se desentender com as autoridades eclesiásticas, ele estudou direito em Orléans. Com a morte de seu pai, ele voltou a Paris para estudar no Collège Royal, dedicando-se ao estudo da antiguidade clássica. Calvino foi influenciado pelo humanismo de Erasmo de Roterdã e por Faber Stapulensis, desde seus primeiros estudos em Paris. Em Orléans participou de círculos humanistas, os quais buscavam uma renovação da igreja e da sociedade de acordo com o evangelho. Lutero era um protótipo dessa renovação (DREHER, 1996, p. 96ss).

Após uma perseguição ocorrida em 1533, Calvino fugiu para Basiléia, onde publicou a primeira edição de sua *A instituição da religião cristã* (traduzida também como *As institutas da religião cristã*)⁴⁸, em 1536, dedicada ao rei da França, Francisco I, como um pedido para que os piedosos não fossem mais perseguidos, Dreher (1966, p. 98) escreve a este respeito:

Na dedicatória, Calvino pede que o rei faça uma distinção entre os “piedosos”, os verdadeiros adeptos do evangelho, e os entusiastas anarquistas. Os piedosos não provocam desordem na igreja e no Estado. Aliás, esses piedosos são a verdadeira igreja, que jamais chegou a ser totalmente encoberta pela decadência romana. Ela não tem o brilho exterior da igreja romana; não apresenta a mesma visibilidade. Seus sinais visíveis são a pura pregação do evangelho e a reta administração dos sacramentos.

A obra *As Institutas* está dividida em seis capítulos, os quais têm como tema a lei, a fé, a oração, os sacramentos, os “falsos sacramentos” e a liberdade; são páginas que refletem

⁴⁸ Neste trabalho é usada a edição da Editora UNESP, de 2009, intitulada *A instituição da religião cristã*. Por ser comum referir-se a essa obra apenas como *As institutas*, neste trabalho fizemos o mesmo,

as influências de diversos teólogos reformadores, dentre eles dois fundamentais para a construção eucarística de Calvino; Lutero e Zuínglio. Sobre sua doutrina eucarística, Dreher (1996, p. 100) escreve que se tratou de uma posição muito tolerante, pois ele tentou intermediar as posições desses dois teólogos, diferente de sua postura com outras questões, uma vez que condenou divergentes.⁴⁹

Como a teologia de Calvino sobre a Eucaristia (chamada por ele de Ceia do Senhor) procurou encontrar um meio termo entre Lutero e Zuínglio, é importante compreender os pontos principais da concepção zuingliana, uma vez que a teologia de Lutero já foi exposta.

Conforme escreve Klein (2020, p. 47-46)⁵⁰, Zuínglio, reformador de Zurique (Suíça), refuta completamente a noção de presença real de Cristo na Eucaristia. Para isso, ele se baseia no credo apostólico, o qual afirma que Jesus está assentado à direita de Deus, de onde virá a julgar os vivos e os mortos. Para ele, se Jesus está com Deus, fisicamente, ele não pode estar presente, fisicamente, à mesa, no lugar dos elementos. Assim, não há como conciliar as duas doutrinas, deve-se renunciar a uma ou a outra. Ele também se colocava contra a “consubstanciação” luterana, a qual, para ele, era ainda mais absurda, pois, na expressão “Isto é o meu corpo”, caso a palavra (verbo) “é” seja entendida literalmente, deve-se compreender que há a transformação, isto é, ou o “é” traz a noção de simbolizar ou realmente significa transformar; a posição de Lutero não tinha como ser aceita. Para balizar sua afirmação, Zuínglio se baseia nas escrituras e em alguns pais da igreja, mas não menciona em quais, todavia, a exposição feita anteriormente, mostra que essa concepção apareceu diversas vezes ao longo do tempo.

Tratando novamente das concepções de Calvino, primeiramente sobre os sacramentos em si, observamos que ele os entende na perspectiva de Agostinho, como um sinal visível de algo sagrado, a forma visível de uma graça invisível (CALVINO, 2009, p. 692). Além disso, Cristo é o fundamento dos sacramentos e a eficácia deles depende da ação do Espírito Santo, não da dignidade do ministro. Quanto à sua concordância com Lutero e Zuínglio, podemos afirmar que os três reconhecem somente dois sacramentos, batismo e Eucaristia (Ceia do Senhor), mas Calvino os entende como meio de graça, enquanto Zuínglio, apenas símbolos (KLEIN, 2020, p. 76ss).

⁴⁹ Conforme Dreher (1996, p. 99), “Em 1553, aconteceu a execução pública do médico espanhol Michel Servet, que negava a doutrina da Trindade e do pecado original”.

⁵⁰ Klein (2020) utiliza abundantemente o texto de Zuínglio “On the Lord’s Supper”. Presente na obra *Zwingli and Bullinger*, uma coletânea de textos de Ulrico Zuínglio e de seu discípulo Heinrich Bullinger publicada em inglês, organizada por Bromiley, 2006. Vide referências. Essa obra foi consultada para conferência das informações.

Especificamente sobre a Ceia do Senhor (Calvino a chama assim), é tratada no Quarto Livro de *As institutas*, no capítulo XVII. Ele inicia o capítulo em questão afirmando:

E, uma vez que é muito necessária a compreensão de um mistério tão grande e este, por sua magnitude, requer uma explicação acurada; e que Satanás, a fim de privar a Igreja deste tesouro inestimável, envolveu sua luz primeiramente com névoas, em seguida com trevas, para obscurece-lo, e além disso promoveu contendas e disputas que afastaram a gente simples do gosto deste alimento sagrado e, mesmo em nossa época, serviu-se de idêntico artifício, farei um resumo desta matéria, conforme a capacidade dos leigos, e exporei os laços com que Satanás esforçou-se em atar o mundo (CALVINO, 2009, p. 766).

Após deixar claro o motivo de suas explicações quanto à ceia, Calvino (2009, p. 766-767) faz suas primeiras afirmações, pontos 1 e 2 do capítulo XVII:

Primeiro, os signos são o pão e o vinho, os quais representam para nós o alimento invisível que recebemos do corpo e sangue de Cristo. [...] Ora, o único alimento de nossas almas é Cristo; [...] E, uma vez incompreensível por natureza, Ele nos mostra sua figura e imagem em signos visíveis, muito mais apropriados à nossa condição [...]. Já sabemos, pois, a que fim visa esta bênção mística, a saber, para confirmar-nos que o corpo do Senhor foi uma vez imolado por nós, de tal maneira que agora nos nutrimos dele, e, nutrindo-nos, sintamos em nós a eficácia de seu sacrifício único [...]. Logo, é-nos ordenados que tomemos e comamos o corpo que foi uma vez oferecido para a nossa salvação, a fim de que, quando virmos que nos tornamos partícipes dele, certifiquemo-nos de que a virtude desta morte vivificante há de ser eficaz em nós.

Nas palavras transcritas acima, observamos claramente a influência agostiniana sobre Calvino, pois ele deixa explícita a simbologia dos signos visíveis (pão e vinho), devido ao fato de eles serem apropriados para a natureza humana incapaz de compreender Cristo como o único alimento de nossas almas. Calvino também enfatiza que o sacrifício de Jesus foi único, o que repele a compreensão romana da missa como sacrifício. O final da citação reflete o caráter sacramental da ceia, afinal, deve-se tomar e comer, para que, ao se perceber como partícipe deste corpo que foi sacrificado, haja a compreensão da morte vivificante, que é eficaz em quem a toma.

Klein (2020, p. 81) ao apresentar a refutação de Calvino à posição de Zuínglio quanto ao ceiar ser apenas um símbolo, escreve:

Para Calvino, Cristo nos oferece, nos sinais do pão e do vinho, uma comunicação real em seu corpo e sangue. Mas como Cristo subiu ao céu, não podemos nos referir a uma presença corporal local. Contudo, o Espírito Santo não tem nenhuma limitação em seu agir e Ele é ‘vínculo da participação e nos nutre pela substância do corpo e do sangue de Cristo’” (KLEIN, 2020, p. 81).

A esse respeito, Calvino, em *As Institutas*, afirma que há uma comunicação do corpo e sangue de Cristo na Ceia do Senhor. Para ele, alguns esvaziam essa comunicação, ao ponto de transformar Jesus em uma espécie de visão quimérica. Seguem suas palavras:

Tampouco me satisfazem aqueles que, reconhecendo que temos uma certa comunicação com o corpo de Cristo, fazem-nos quando querem mostrá-la, participes somente do Espírito, sem fazer menção à carne e ao sangue, como se não fosse nada dizer que sua carne é verdadeiramente comida e seu sangue é verdadeiramente bebida e que não têm vida senão aquele que tiver comido esta carne e bebido este sangue; e outras sentenças semelhantes. Por isso, se é evidente que a real comunicação de Cristo vai além da descrição deles (que é demasiado restrita), tentarei expor em poucas palavras até onde se estende e se revela, antes de falar sobre o vício contrário do excesso. Pois terei uma disputa mais longa com certos doutores hiperbólicos, que, inventando com sua tolice um modo absurdo de comer e de beber, despojam a Cristo de sua carne e o transformam num fantasma (CALVINO, 2009, p. 771-772).

Com isso, é evidente que Calvino, mesmo negando a transubstanciação, a presença real do corpo e do sangue de Jesus à mesa, não concorda com a posição de que o rito é o mesmo que crer, pois ele o entende como um meio de graça. Neste caso, então, o pão e o vinho mostram ao participante que o corpo e o sangue estão disponíveis por meio da ação do Espírito Santo. Neste ponto cabe uma observação importante, pois a ação do Espírito Santo é crucial na teologia de Calvino como um todo e, de forma especial, para sua teologia eucarística, como escreve Dreher (1996, p. 103): “Sua doutrina eucarística é fundamentalmente pneumatológica. Sem a ação do Espírito Santo é impossível que o corpo de Cristo, que está à direita de Deus desde a ressurreição, se torne, aqui e agora, alimento para os crentes”.

Essa afirmação feita por Dreher (1996), também, resume a teologia de Calvino sobre a Eucaristia: ele negava a transubstanciação, bem como a consubstanciação de Lutero, mas também ia contra a doutrina de Zuínglio que esvaziava por completo o pão e o vinho. Assim, ele nega parte da teologia do reformador de Zurique e parte da teologia do reformador alemão, porém ele tem como ponto de partida teologias comuns a eles, principalmente a de Agostinho, interpretadas de pontos de vista diferentes.

Refletindo sobre sua teologia a partir dos conceitos foucaultianos, trata-se de casos de emergência e acontecimento. Emergência por serem discursos de atores diferentes em um mesmo espaço, isto é, as palavras de Lutero e de Zuínglio já consistiam em discursos influentes nas regiões que se distanciaram de Roma, bem como serviam para marcar tal posição. Ambos influenciaram Calvino, mas as condições de possibilidade permitiram que a teologia de Calvino desenvolvesse uma interpretação própria dos dois outros reformadores e, também, de teólogos do passado. Se não houvesse acontecido os cismas, os três discursos dos reformadores teriam

sido repelidos pela ação daquele que detinha as relações de poder, os destinos deles, possivelmente, seria a fogueira.

Outro ponto interessante é notar que em todas as três formulações há proveniências de discursos anteriores, pois a genealogia do discurso eucarístico mostra que havia rupturas e continuidades, que havia influências diferentes, mas também existiam discursos unificadores. Assim, o eixo do poder mudava de lugar e as condições de possibilidade permitiam dizeres específicos. No momento em questão, com a teologia de Calvino:

[...] houve a possibilidade de romper com o institucionalismo católico-romano, com o provincianismo das igrejas territoriais luteranas e com o entusiasmo anabatista. A estrutura das comunidades calvinistas tornou-as mais independentes do Estado e, com isso, mais móveis por ocasião da Contra-Reforma. Essa estrutura também é responsável pela expansão do calvinismo (DREHER, 1996, p. 104).

Portanto, o evento Calvino, sua teologia como um todo, é fruto das condições de possibilidade da ruptura que aconteceu com Lutero, abrindo espaço para novos cismas. Sua teologia, por sua vez, foi influenciada por muitos autores e áreas do saber, já que Calvino tinha formação vasta. Com isso, sua doutrina da Ceia traz marcas de todas as influências recebidas, de todos os atravessamentos, em um momento em que isso foi possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste percurso genealógico sobre a Eucaristia, pudemos perceber quão densas são suas formulações. Não por serem teológicas, místicas, supersticiosas, mas por consistirem em interpretações de uma ordem dada por Jesus em uma refeição privada, entre ele e seus discípulos, narrada em quatro passagens bíblicas. Além disso, essas interpretações carregam significados e práticas provenientes da religião judaica e das refeições helenistas.

Essas questões e, principalmente, a utilização de vinho e pão no ritual, associados às expressões “Isto é meu corpo” e “Isto é o meu sangue” foram os grandes pontos de debate ao longo do tempo, pois correntes entendiam que o pão e o vinho se transformavam no corpo e no sangue de Jesus quando consagrados, outros afirmavam que os elementos apenas representavam o corpo e o sangue. Decorrente disso, houve discussões se Cristo estava ou não presente à mesa, e como essa presença se dava.

Ao longo do tempo, houve quem defendesse as duas posições e, também, quem tentasse conciliá-las. Os debates aconteciam nas academias teológicas de maneira geral, com consequências que variavam de época para época, conforme as condições permitiam. Apesar de fortes argumentos, de bispos respeitados, Agostinho por exemplo, a doutrina que afirmava a transformação dos elementos em corpo e sangue prevaleceu, culminando, séculos depois, na doutrina da transubstanciação.

Essas discussões refletiam na vida cultural das pessoas na igreja (no dia a dia, elas continuavam com suas práticas supersticiosas), pois a refeição que era feita em comunidade, pouco a pouco se institucionalizou, transformando o clero em oficiante e o povo em apenas recebedor dos elementos, quase que participante, apenas. Neste ponto, o poder de consagração dos elementos foi crucial para distanciar as pessoas leigas e deixar o poder nas mãos de poucos.

A observação desses fatos permite compreender diversos conceitos apresentados por Foucault aplicados ao discurso eucarístico. Primeiro, que foram diversos pontos de tensão ao longo de toda formulação da doutrina eucarística. Esses pontos de tensão marcaram rupturas, estabeleceram continuidades e deixaram marcas no discurso. Além disso, como sua teoria explícita, discursos dominantes subjagam os demais, os silenciam, por isso, a posição oficial da igreja, que reforçava seu poder, permaneceu, é a chamada vontade de verdade, determinada por quem estabelece as relações de poder. Todavia, quando as relações de poder mudam, discursos, até então desaparecidos, ressurgem, emergem, estabelecendo novas relações. Este é o caso das diversas formulações, principalmente as dos reformadores, que nada mais são do que

discursos anteriores em novas conjunturas. Especificamente sobre esta época, se as condições políticas não permitissem, certamente haveria silenciamento por meio da violência.

Quanto ao ordenamento do discurso, as análises mostraram que a Eucaristia foi se ritualizando, um procedimento discursivo que seleciona quem pode ou não falar. No caso da Eucaristia, como mencionado, a refeição foi se tornando restrita ao ofício de poucos. Esse processo de ritualização está diretamente associado ao da sociedade do discurso, pois este tem a função de permitir a circulação de um discurso em um espaço fechado. Quanto à Eucaristia, suas discussões eram restritas aos clérigos, suas decisões eram somente seguidas pelo povo leigo. Essas sociedades construía sistemas de crenças, as quais podem ser classificadas como o procedimento da doutrina, pois o saber acumulado estava nas mãos de poucos, os quais transformavam este saber em lei a ser seguida. Além desses procedimentos, outro muito marcante é com relação à apropriação social do discurso, isso, porque o ensino da doutrina para os iniciados sempre foi uma prática dos cristãos, essa prática apenas se tornou mais institucionalizada ao longo do tempo, inclusive nas igrejas constituídas depois da Reforma, o que pode ser visto, inclusive, atualmente.

Este percurso pela Eucaristia nos confirmou algumas hipóteses, principalmente a de que, muitas vezes, as formulações teológicas e doutrinárias tinham caráter político. O cisma causado pela Reforma Protestante é a maior prova disso, pois os escritos de Lutero alimentavam a vontade dos poderosos alemães de romperem com Roma, em contrapartida, Lutero só escreveu desta forma, porque estava protegido pelo príncipe da Saxônia. Isso, também, pode-se dizer da doutrina de Calvino, porque sua noção de Ceia do Senhor como uma ação diretamente ligada ao Espírito Santo rompe com o poder da igreja romana de ser o caminho da graça salvífica. Outra questão que se deve lembrar sobre Calvino, é que *As Institutas* foram dedicadas ao rei da França, como um pedido para que os piedosos não fossem perseguidos. Os piedosos eram a verdadeira igreja, sem o brilho da igreja de Roma.

Com base em todas as exposições e análises feitas neste trabalho, constatamos que relações de poder se modificaram e que, em um determinado momento (Reforma) houve um acontecimento, uma inversão nas relações de poder. Porém, ao longo do tempo, muitas emergências também existiram (a presença de atores diferentes em um mesmo espaço), algo visualizado em cada embate teológico, nas quais havia disputa pelo controle do poder, logo, pelo controle da vontade de verdade. No longo período em que isso aconteceu, o poder estava nas mãos da Igreja Romana, era no ceio dela que as discussões ocorriam e era ela quem permitia o que se podia ou não dizer. Quando as discussões internas a ela ameaçavam seu poder, ela mesma determinava quem estava de acordo com sua vontade ou não. Obviamente, prevalecia

o discurso que reforçava seu poder, a manutenção das relações, não aquele que poderia causar alguma mudança ou inverter as relações. Quando isso não foi mais possível, outros discursos tomaram conta do espaço, reforçando outras vontades de verdade, mantidas por outras relações de poder.

Neste trabalho, buscamos refletir sobre a genealogia do discurso eucarístico, recortando partes específicas entendidas como os pontos de tensão deste discurso. Por isso, fizemos um trabalho de perspectiva, de um determinado ângulo, vasculhando cada ponto de conflito, os quais evidenciam não se tratar de um percurso limpo, linear e ordenado, mas de um processo cheio de rupturas, de influências e de vozes diversas, em condições de possibilidade específicas.

Uma possível conclusão é a de que o discurso oficial da Igreja Católica reforçava sua posição de poder e, em contrapartida, com seus discursos, os protestantes refutavam o poder católico e afirmavam o poder de suas igrejas e estados independentes. De fato, sem adentrar em questões teológicas, não se pode afirmar que exista um discurso correto e um incorreto, mas a emergência de discursos a partir de posições específicas, afinal, as reflexões mostram que há muito mais do que a superfície das palavras podem revelar, pois as relações de poder permeiam todas as instâncias, as quais consistem em ambientes de tensão. Com isso, afirmações teológicas são afirmações políticas e vice-versa.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA: tradução ecumênica. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 1996.

A SINAGOGA. Morashá. Edição 37 - Junho de 2002. Disponível em: <http://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/a-sinagoga.html>. Acessado em 11/12/2020.

AGOSTINHO. Sermão 272. Disponível em: https://www.agustinosrecoletos.com/wp-content/uploads/2016/09/5345doc_sermones_227_y_272_PT.pdf. Acessado em 25/01/2022.

AGOSTINHO. *Tratado 26*. Comentário a Jn 6,41-59, predicado em Hipona a primeiros de agosto de 414. Tradução para o espanhol de Miguel Fuertes Lanero y José Anoz Gutiérrez. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/omelia_026_testo.htm. Acessado em 26/01/2022.

AMBRÓSIO de Milão. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti; trad. Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 1996. — (Patrística) Bibliografia.

AUDAZÁBAL, José. *A Eucaristia*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BEAUCHAMP, Paul. A eucaristia no Antigo Testamento. BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia: enciclopédia da eucaristia*. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

BETZ, Johannes. Fundamentos de dogmática histórico-salvífica: A igreja: 5 – Eucaristia: Ministério Central. FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Ed.). *Mysterium Salutis*. Volume IV/5. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

BROMILEY, G. W. (Org.). *Zwingli and Bullinger*. Louisville: SCM Press, 2006.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Bíblia e história. Série Maior).

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo II. Livros III e IV. Trad. Elaine C. Sartorelli e Omayr J. de Moraes Jr. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CRISOSTOMO, João. *Comentário às cartas de São Paulo: 3: Homilias sobre as cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e Segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus*. Trad. Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2013. — (Coleção Patrística; 26).

CULLMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. 3. ed. Trad. Bertoldo Weber. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1982.

DREHER, Martin N. *A crise e a renovação da igreja no período da Reforma*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Coleção História da Igreja; v.3).

DUARTE, Teresinha Maria; MUNIZ, Tamiris Alves. Lutero e os sete sacramentos da igreja. In: *Emblemas – Revista do Departamento de História e Ciências Sociais – UFG/CAC*. v. 9, n. 1, jan-jun, 2012. P. 77-95. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/274583944_LUTERO_E_OS_SETE_SACRAMENTOS_DA_IGREJA

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. 2. ed. Trad. Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 12).

FINKELSTEIN, Isreal; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 18. ed. Edições Loyola: São Paulo, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 9. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2022.

GONÇALVES, Francolino J. Exílio babilônico de "Israel": realidade histórica e propaganda. In: *Cadmo: actas do colóquio internacional: sociedade, religião e literatura no próximo Oriente Antigo*. N° 10 (2000). p. 167-196. Disponível em: https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/exilio_babil%C3%B3nico_de_%C2%ABisrael%C2%BB_realidade_hist%C3%B3rica_e_propaganda. Acessado em 11/12/2020.

GONZALÉS, Justo L. *Uma história do pensamento cristão: de Agostinho às vésperas da Reforma*. vol. 2. Trad. Vanuza Helena Freire de Mattos. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

GONZALÉS, Justo L. *Uma história do pensamento cristão: dos primórdios ao Concílio de Calcedônia*. vol. 1. Trad. Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

HAMMAN, A. Eucaristia. DI BERNARDINO, Angelo. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes 2002.

HIPÓLITO DE ROMA. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no século III*. Trad. Maria da Glória Novak. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

IRINEU de Lião. *Contra as heresias*. 2. ed. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

JUSTINO, Mártir, Santo Justino de Roma. *I e II apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística)

KLEIN, Carlos Jeremias. *Os sacramentos na tradição reformada*. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 1: história, cultura e religião do período helenístico. Tradução. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

LUTERO, Martin. *Do cativo babilônico da igreja: um prelúdio*. Trad. Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

MACY, Gary. A Eucaristia no ocidente de 1000 a 1300. BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia: enciclopédia da eucaristia*. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

MAZZA, Enrico. Da Ceia do Senhor à Eucaristia da Igreja. BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia: enciclopédia da eucaristia*. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

PÁSCOA. CAZELLES, H. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Trad. Helmut Alfredo. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

PÁSCOA. HAMILTON, Victor. In: R. Laird Harris; Gleason L. Archer, Jr.; Bruce K. Waltke. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. 1. edição: 1998, Reimpressão: 1998. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

PERROT, Charles. A Eucaristia no Novo Testamento. BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia: enciclopédia da eucaristia*. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. 7. ed. Trad. João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SIQUEIRA, Tércio Machado. A história da Páscoa – Memorial da Libertação. 1986. In: *Estudos Bíblicos* 8. Leitura da Páscoa como memorial da libertação. Vozes: Petrópolis, 1986. (p. 6-11).

SIQUEIRA, Tércio Machado. Um estudo sobre a origem da Páscoa. Materiais de Apoio. [s.d.]. Disponível em: <https://metodista.br/faculdade-de-teologia/materiais-de-apoio/estudos-biblicos/um-estudo-sobre-a-origem-da-pascoa>. Acessado em 11/12/2020.

STADLER. Plínio, cartas, livro X. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/9281/7513>. Acessado em 28/09/2021.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva: estudos*. Trad. Ivoni Richter Reimer; Haroldo Reimer. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*.

Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>.

YANG, Seung Ai. A ceia sagrada no judaísmo da época helenista. BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia: enciclopédia da eucaristia*. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

ZILLES, Urbano (trad.). *Didaqué: catecismo dos primeiros cristãos*. Introdução, tradução do original grego e comentário de Urbano Zilles. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.