

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CONHECIMENTO E LIBERDADE EM 1 CORÍNTIOS

EVANDRO ARAÚJO BESERRA NETO

GOIÂNIA

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CONHECIMENTO E LIBERDADE EM 1 CORÍNTIOS

EVANDRO ARAÚJO BESERRA NETO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA

2010

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 31 DE AGOSTO DE 2010 E APROVADA COM A NOTA 9,0 PELA BANCA
EXAMINADORA

1) Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente) Ivoni R. Reimer

2) Dr. Haroldo Reimer / PUC Goiás (Membro) H. Reimer

3) Dr. Josué Mello Salgado / FTBB (Membro) Josué Mello Salgado

Agradeço a Deus pelo eterno investimento.
À minha esposa e amiga, pela paciência.
Aos meus pais, sem os quais eu não teria chegado até aqui.
À Igreja Memorial Batista de Brasília, pelo apoio.
À minha orientadora, pela prontidão e cuidado.

RESUMO

BESERRA NETO, Evandro Araújo. *Conhecimento e Liberdade em 1 Coríntios*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação *Strito Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2010.

Esta dissertação trata do conhecimento e da liberdade dos cristãos em 1 Coríntios, a partir de suas relações com o comer e beber sacrificados aos ídolos. As 'políticas' da Igreja e da cidade de Corinto se configuram ao redor da mesa, nos banquetes rituais e transparecem as estruturas de poder do Império Romano, portanto, reconfigurar os seus assentos é reconfigurar 'mundos'. O comer e o beber sacrificados conferem *nomia* às 'coisas' e às pessoas de Corinto, eles sustentam o homem e 'mundo dos homens' na colônia romana e no Império. A Ceia do Senhor, celebrada pela comunidade cristã, propõe uma releitura desses rituais e dos espaços que eles significam outorgando cidadania aos marginalizados.

Palavras-chave: conhecimento, liberdade, Ceia do Senhor, cidadania, 1 Coríntios.

ABSTRACT

BESERRA NETO, Evandro Araújo. *Knowledge and Freedom in 1 Corinthians*. Dissertation (Programa de Pós-Graduação *Strito Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2010.

This dissertation deals with the knowledge and freedom of Christians in 1 Corinthians, as far as their relationship with eating and drinking sacrificed to idols are concerned. The policies of the Church and the city of Corinth are configured around the table in banquet rituals, and reveal the power structures of the Roman Empire. Therefore, reconfiguring their seats is to reconfigure 'worlds'. The eating and drinking sacrificed give autonomy to 'things' and people of Corinth, they support the man and 'man's world' in the Roman colony and empire. The Lord's Supper, celebrated by the Christian community, proposes a rereading of these rituals and their meaning, granting citizenship to the marginalized.

Keywords: knowledge, freedom, Lord's Supper, citizenship, 1 Corinthians.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	CENÁRIOS E APROXIMAÇÕES CONCEITUAIS	14
2.1	NO 'MUNDO DOS DEUSES'	17
2.2	NO MUNDO DOS HOMENS.....	18
2.3	NA IGREJA DE CORINTO.....	19
3	UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA DO COMER E DO BEBER SACRIFICADOS.....	23
3.1	O PATRONATO NA CORINTO ROMANA.....	23
3.2	ALGUNS PERSONAGENS DE 1 CORÍNTIOS.....	25
3.3	O 'ENDEREÇO' DA IGREJA EM CORINTO.....	28
3.4	A ELITE E A RALÉ EM 1CO 1,16-29.....	29
3.5	JUDEUS E GENTIOS, ESCRAVOS E LIVRES, HOMENS E MULHERES EM 1CO 7,17-24.....	32
3.6	SÁBIOS E ILETRADOS EM 1CO 8,1-13.....	36
3.7	RICOS E POBRES EM 1CO 11,17-22	43
3.8	SÍNTESE E PERSPECTIVAS.....	46
4	UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA DO COMER E BEBER SACRIFICADOS.....	48
4.1	EXTERIORIZAÇÃO EM 1CO 8 e 10.....	50

4.2 OBJETIVAÇÃO EM 1CO 10 e 11.....	52
4.3 INTERIORIZAÇÃO EM 1CO 8.....	54
4.4 INTERIORIZAÇÃO E IDENTIDADE.....	56
4.5 ESTRUTURAS DO FÊNOMENO RELIGIOSO.....	59
4.5.1 O Sagrado e as Hierofanias.....	59
4.5.2 Mitos e Símbolos.....	62
4.5.3 A Desconstrução e a (Re)Construção de Mitos.....	63
4.6 IMPLICAÇÕES SOCIOLÓGICAS DO FENÔMENO RELIGIOSO EM CORINTO.....	66
5 UMA LEITURA POLÍTICA E APOCALÍPTICA DA CEIA DO SENHOR.....	70
6 CONCLUSÃO.....	82
REFERÊNCIAS.....	87

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação trata do Conhecimento e da Liberdade dos cristãos em 1 Coríntios. Aproximar-nos-emos do tema através de um assunto específico da Carta: o comer e o beber sacrificados aos ídolos, porque esse ato ritual diz respeito não apenas ao contexto religioso de Corinto, mas também ao ambiente sócio-político do Império Romano. Buscaremos observar se e como as ‘políticas’ da Igreja e da cidade de Corinto se configuram ao redor da mesa, nos banquetes rituais e transparecem ali também as estruturas de poder do Império Romano. Tentaremos demonstrar que, nesse contexto, reconfigurar ‘assentos’, talvez, signifique reconfigurar ‘mundos’. Os conceitos de “conhecimento e liberdade”, utilizados em 1 Coríntios serão, nesta pesquisa, as lentes culturais, através das quais se tornarão acessíveis os significados do alimento oferecido no ‘mundo dos deuses’, no ‘mundo dos homens’ e na Igreja de Corinto.

No ‘mundo dos deuses’, ao que tudo indica, a comida oferecida às divindades nas festas populares e nos rituais de culto era um veículo de apropriação e criação de sentido para uma existência desgraçada por um sistema social injusto. Se esta proposição se demonstrar verdadeira, será preciso indagar em que sentido e como a mística desse ato ritual funcionava como ‘válvula de escape’ de uma realidade opressora.

No ‘mundo dos homens’, o comer e o beber sacrificados, a princípio, parecem ser uma das poucas ocasiões de conagração entre as massas (boa comida, algumas risadas, algumas brigas, sexo fácil etc). Investigaremos em que medida, nesse ‘mundo’, o comer e o beber sacrificados funcionavam como o “pão e o circo”, só que, nesse caso, como um circo ‘divino’. Perguntaremos pelo significado e pela expressão de seu poder e, em que medida ele poderia ter sido utilizado também como política estrutural do Império Romano.

Na Igreja de Corinto, os arquétipos do comer e do beber oferecidos aos deuses aparecem refletidos na Ceia do Senhor e nas estruturas hierárquicas da *ekklesia*. Parece que se pretendia repetir, nas celebrações da Ágape, o modelo dos cultos e associações populares de outras expressões religiosas da cidade, nas quais

havia assentos e comida diferenciados para ricos e pobres, sábios e iletrados, judeus e gentios, homens e mulheres etc.

A Corinto dos meados do século I d.C. é uma cidade rica, interessante e cosmopolita, porque a sua própria localização geográfica a faz assim. Carrega suas heranças gregas e agrega ainda, em 46 a.C., quando é reconstruída como província senatorial da Acaia, as influências romanas. Sua população é completamente miscigenada, tem gente de todo o mundo nela. Esta população está atenta às artes, à filosofia, aos esportes, ao Direito e ao lucro. Para conseguir seus objetivos, os coríntios negociavam o favor divino com um dos deuses de seu panteão ou, com César, já que o culto ao imperador, valendo-se da máquina pública, embrenha-se rapidamente na colônia. É, também, desse cenário que trataremos no capítulo 2, buscando configurar melhor o contexto histórico-social e cultural de 1 Coríntios.

Nesse contexto, que o comer e o beber sacrificados apareciam como base de sustentação do Império. Eles contribuía para o fortalecimento do Estado, na medida em que legitimavam o poder do imperador e as relações hierárquicas do Governo na vontade dos deuses. A pesquisa, também, aponta que as estruturas hierárquicas de Roma eram patronais. O patronato representava uma rede de relações entre o imperador, os funcionários públicos romanos, os notáveis locais e as pessoas comuns. Essa política era baseada na troca de interesses e naquilo que hoje conhecemos como 'tráfico de influência'. Na base do patronato estava o patriarcado, fortalecendo essas relações de poder desde a microestrutura familiar até as macroestruturas do Império.

Com fins didáticos podemos imaginar essa estrutura na arquitetura de uma mesa redonda. Sobre o seu tampo (redondo), repousa o Império Romano; sustentando esse tampo (o Império) estaria uma barra cilíndrica de ferro (o patronato), fincada em uma base circular plana (o patriarcado), que equilibra a mesa. O alimento oferecido aos deuses, nesse contexto, funcionaria como um espelho, por meio do qual seria possível enxergar um reflexo do 'mundo dos deuses'. Nossa hipótese é que, quando esse alimento sacrificado era tomado nos cultos e associações de Corinto, ele refletia as estruturas hierárquicas do Império Romano, refletia essa 'mesa'. O comer e o beber sacrificados aos deuses poderiam, então, estar legitimando as relações de poder do 'mundo dos homens' com base no 'mundo

dos deuses'. A ilustração da 'mesa', além disso, ainda nos é útil para entender a estrutura das associações civis e religiosas do Império. Nesse caso, sobre o tampo (redondo) da mesa estariam os patronos da entidade (a elite); equilibrando esse tampo estaria uma barra cilíndrica (os líderes), fincada a uma base circular plana (os membros comuns das associações). Esta estrutura da 'mesa' deverá ser investigada e elaborada com base na análise de textos de 1 Coríntios, a partir do capítulo 3.

Nesse contexto e panorama, a questão era que a Igreja de Corinto parecia estar repetindo o modelo de dominação romano na Ceia do Senhor, e isto fica claro na reprimenda de Paulo a seus integrantes, em 1Co 11,17-22. Por isso, ela não conseguia se diferenciar das outras tantas associações religiosas da cidade, que também comiam e bebiam em culto às suas divindades. A Igreja de Corinto parecia não se apresentar alternativa à sociedade de Corinto, porque repetia na Ceia as relações de poder do Império.

Quais seriam os grupos sociais representados na Igreja de Corinto? Esta é uma das questões sobre as quais nos debruçaremos neste trabalho. Por ora, é possível adiantar que informações encontradas em escavações arqueológicas, em textos paulinos diversos e na própria carta aos coríntios nos permitirão afirmar que a Igreja de Corinto era constituída por uma minoria de sábios, nobres e poderosos e uma maioria de ignorantes, marginalizados e excluídos. Trata-se da temática "fortes e fracos" em nível sócio-histórico, uma pequena elite e a 'ralé'. Havia ainda, entre eles, judeus e gentios, escravos e livres, homens e mulheres. A partir do item 3.4 desta dissertação, tentaremos demonstrar as relações entre esses grupos, destacando a questão do conhecimento e da liberdade.

Veremos que, a cada instante, esses grupos se enfrentam e confrontam na Carta. Contudo, Paulo tenta demonstrar que na Igreja essas divisões não fazem mais sentido. Ele defende que diferenças étnicas, culturais, econômicas e de gênero foram anuladas na Cruz. A política da Igreja é invertida. Sua mensagem é subversiva. Os fortes não devem sujeitar os fracos, o conhecimento de Cristo não liberta para que as pessoas se tornem reféns de seus caprichos, de lugares, ocasiões ou pessoas. O conhecimento por si mesmo torna arrogantes e destrói (1Co 8,1), o importante é *ser conhecido por Deus* (1Co 8,3)! Pensamos que, nesse sentido, Paulo propunha que a questão central era entender-se acolhido, aceito,

salvo e amado pelo Senhor, que não faz acepção de pessoas; nossa identidade não é mais com grupos sociais, mas com o Corpo de Cristo, com a Igreja do Senhor.

Retomando a imagem didática acima esboçada, a Ceia, enquanto alimento oferecido, também deveria funcionar como um espelho, mas um no qual as estruturas do Império Romano aparecessem invertidas. A arquitetura da 'mesa' deveria ser refletida, no Reino de Deus, de 'cabeça para baixo'. Para Paulo, não eram os fracos que deviam suportar os fortes, mas exatamente o contrário (1Co 8,9; 10,32).

O que subjaz ao comer e ao beber sacrificado aos deuses nos templos e nas festas populares de Corinto? Quer dizer, por que eles são capazes de criar e sustentar estruturas de poder tão eficientes? Em busca dessas respostas, faremos uma leitura fenomenológica do comer e do beber sacrificados, no capítulo 4. Ali, buscaremos pelos significados simbólicos que esse gesto ritual transmitia às pessoas cristãs e não-cristãs em Corinto. Nesse processo para a construção de sentidos, nos utilizaremos de referencial teórico que compreende três níveis: a exteriorização, a objetivação e a interiorização, que serão analisados com base no texto paulino

Na exteriorização, o homem efunde sobre a sociedade o que vê, sente e pensa sobre as coisas. Na objetivação, o produto da exteriorização apresenta-se como realidade às pessoas. A interiorização é a reapropriação das estruturas do mundo objetivo em estruturas do mundo subjetivo. Quando o processo de socialização é bastante bem sucedido, o indivíduo não só enxerga a realidade segundo as lentes do que aprendeu sobre o mundo, como igualmente relaciona seus conhecimentos de forma a atribuir significados às instituições e as coisas que criou. É assim que, pensamos, os significados do alimento oferecido aos deuses, no universo sacralizado de Corinto, conferiam *nomia* às estruturas do Império, legitimando o poder do Estado e as relações sociais de Corinto na vontade dos deuses.

Para que os cristãos vislumbrassem uma outra possibilidade de ser era necessária a demitificação do universo sagrado de Corinto. Paulo trabalha, portanto, na demitologização do panteão greco-romano e de seu alimento 'santificado', ao mesmo tempo em que investe na mitologização do Crucificado e da Ceia do Senhor

(1Co 10,1-14; 11). Utilizando, mais uma vez, a linguagem metafórica poderíamos dizer que Paulo *mexe no espelho*. Ele trabalha com a supressão, justaposição e a (re)criação de mitos. Todavia, a mudança nômica nunca foi coisa simples. Não basta conhecer os significados que os novos gestos e símbolos rituais querem transmitir para que ela aconteça. É necessário que eles sejam aderidos em fé. É necessário olhar para o espelho e crer naquilo que ele está refletindo. Por aí seguiremos no capítulo 4.

Analisando política e apocalípticamente a Ceia do Senhor, a partir dos elementos, gestos e contexto da Carta, queremos descobrir, no capítulo 5, se os elementos da Ceia são propositadamente invertidos por Paulo, em 1Co 10. A menção do cálice é anterior à menção do pão, o que pode estar aludindo à idéia de que a comunhão no sangue de Cristo iguala as pessoas cristãs e que a participação no pão as enxerta no Corpo. Na ‘memória’ das ordenanças estaria a denotação política e apocalíptica da mensagem do Crucificado. Se no batismo, todas as pessoas foram mortas e ressuscitadas com Cristo para uma nova vida, em um ‘novo mundo’, logo, na Igreja, não fariam mais sentido as estruturas de domínio e as relações de poder partidaristas e dominadoras do Império Romano. De acordo com o apóstolo Paulo, vive-se ainda neste mundo, em Corinto, mas, os cristãos experimentam uma realidade escatológica, a cidadania do Reino de Deus, o que constitui a dimensão do ‘já, mas ainda não’. Essa cidadania, como a Ceia deveria lembrar a todo instante, liberta, confere voz e direitos às pessoas excluídas, uma vez que considera os indivíduos não mais a partir de critérios de gênero, etnicidade, cultura ou propriedade, mas pela sua simples condição de ser! Pensamos e queremos defender que também as discussões de gênero e de classe giram em torno da Ceia (do comer e do beber sacrificados) [1Co 11,2-16 e 17-22] no contexto da Carta, porque têm nela, naturalmente, seu centro gravitacional. No ‘mundo dos homens’, ao redor da mesa estavam colocadas as estruturas sócio-políticas do Império. A Ceia, nas palavras e perspectiva de Paulo, contesta, subverte, rompe com essas relações.

O comer e o beber sacrificados em 1 Coríntios tinham função cosmogônica e nomizante, circunscrevendo um *kósmos*, em nível cultural, e uma jurisdição, que nesse caso era divina. Conhecimento e Liberdade, além de chaves hermenêuticas indispensáveis para o acesso e compreensão de seus significados, eram os veículos

de libertação das estruturas de domínio e poder que os alimentos oferecidos legitimavam no ‘mundo dos deuses’, no ‘mundo dos homens’ e na Igreja de Corinto.

Por tudo isso, ‘reescavar’ Corinto é um desafio. As implicações do pensamento de Paulo podem levar a caminhos inusitados para seu tempo. Espaços ‘novos’ demais, grandes demais, ‘abertos’ demais. Verdadeiros universos podem ser conhecidos e criados a partir da revelação do conhecimento do Crucificado (1Co 1,23).

Nesse caminhar entre os extremos da interpretação paulina, na Igreja de Corinto, esperamos, de alguma maneira, trazer a *lume* o caminho percorrido pelos cristãos coríntios em busca de sua identidade e dessa forma contribuir para que os cristãos brasileiros também “deixem para trás as coisas de meninos” e caminhem rumo a maturidade “pensando, sentido e falando” como homens e mulheres tocados pelo Cristo ressurreto (1Co 13,11).

Além disso, é possível que possamos dar alguma contribuição aos cientistas da religião, mormente aos estudiosos da Literatura Sagrada das Religiões, no que atine a exegese paulina em torno do comer e beber sacrificado aos ídolos.

2 CENÁRIOS E APROXIMAÇÕES CONCEITUAIS

A ‘Corinto romana’ a que nos referimos no presente trabalho é fruto da obra de Júlio César que a reconstrói em 44 a.C., e em 27 a.C., a torna sede pró-consular e capital da província senatorial da Acaia. (BRAKEMEIER, 2008, p. 13).

A ‘Corinto grega’ foi totalmente destruída em 146 a.C. pelo romano L. Mummius Achaicus. Corinto liderava a Liga das Cidades-estados gregas da Acaia, que desafiou a expansão romana durante algum tempo. Quando a resistência perdeu suas forças a cidade foi massacrada e “seus cidadãos foram mortos ou vendidos como escravos”. (PRIOR, 1993, p. 12).

Um século mais tarde, quando a cidade foi reerguida como colônia romana, reconquistou rapidamente muito da sua grandeza anterior. Sua topografia, numa estreita faixa de terra entre o Golfo de Corinto e o Golfo Sarônico, ligando o Mar Adriático ao Mar Egeu, era a sua garantia de prosperidade comercial. Os comerciantes e os navegantes com rotas entre o leste e oeste do Mediterrâneo preferiam enviar as suas mercadorias através do istmo a arriscar-se à longa viagem rodeando os cabos rochosos e invadidos por tempestades ao sul do Peloponeso. Além do que, Corinto era o único elo terrestre entre o sul da Grécia e o restante do país e com os países do norte. (MORRIS, 1986, p. 11).

Barclay (1983, p. 13) assim se refere à posição geográfica da cidade:

Una mirada al mapa de Grecia nos mostrará que Corinto fue hecha para ser grande. El sur de Grecia era prácticamente una isla. En el Oeste el golfo de Salónica penetra profundamente en la tierra, y en el Este el golfo de Corinto. Todo lo que une a las dos partes de Grecia es un pequeño istmo de sólo seis kilómetros de ancho. En esa estrecha faja de tierra está Corinto. Tal ubicación hacía inevitable que ciudad fuera uno de los centros comerciales más grande del mundo antiguo. Todo el comercio del Norte y del Sur de Grecia debía pasar por ella; no había ningún otro camino. Todo el comercio desde Atenas y desde el norte de Grecia a Esparta y el Peloponeso tenía cuello de tierra que unía a los dos. Pero sucedía que no sólo el comercio del Norte y del Sur de Grecia pasaba por Corinto, sino que gran parte del comercio de Este a Oeste del Mediterráneo debía pasar por ella. [...] Este viaje de seis kilómetros a través del istmo, donde ahora corre el canal de Corinto, ahorra un viaje de más de trescientos kilómetros al redor del Cabo Malea, el más peligroso del Mediterráneo. Es fácil imaginar el enorme centro comercial que debe haber sido Corinto. Todo el tráfico de Grecia pasaba por ella; la mayor parte del comercio entre el Este u el Oeste del Mediterráneo elegía pasar por ella.

Uma colônia romana era uma ‘pequena Roma’ plantada em terras habitadas por outros povos, para ser um centro de vida romana e “manter a paz”. Ao longo das grandes estradas romanas – rodovias militares que partiam de Roma, chegando às

diversas fronteiras do Império –, essas colônias de cidadãos romanos eram implantadas como pontos estratégicos e desempenhavam um importante papel na organização do império. (BRUCE *apud* PRIOR 1993, p. 12).

Corinto era um reflexo das estruturas organizacionais do Império, baseadas no patronato e na religião romana. De um lado estavam o Império e seus cidadãos, de outro, homens livres, escravos, mulheres e crianças. Durante os anos 50 nas cidades mediterrâneas orientais como Filipos, Tessalônica e Corinto, o “evangelho de César” já se disseminara e se estabelecera fortemente. (HORSLEY, 2004, p. 11).

Estudos recentes de historiadores clássicos e arqueólogos descobriram que homenagens e festivais para o imperador eram não só disseminadas, mas onipresentes na vida pública, particularmente nas cidades da Grécia e da Ásia Menor, justo a área da missão de Paulo. Alega-se ainda não só que a religião e a política imperiais são inseparáveis, mas que o culto imperial, em suas múltiplas manifestações nas cidades gregas, era a própria fórmula de construção de relações de poder imperiais. (HORSLEY, 2004, p. 12).

Todavia, o contexto religioso de Corinto ainda abrigava um panteão. Um dos monumentos mais notáveis da cidade era o templo de Afrodite, que mantinha expressivo número de prostitutas cultuais à disposição daqueles que desejassem venerar a fertilidade:

Dominando a cidade estava o “Acrocorinto”, uma montanha de mais de 560 metros de altura, sobre a qual se encontrava o grande templo de Afrodite, a deusa grega do amor. As mil sacerdotizas do templo, que eram prostitutas sagradas, desciam à cidade ao cair da tarde para oferecer os seus serviços pelas ruas. O culto era dedicado à glorificação do sexo.” (PRIOR, 1993, p. 11).

Dentro da cidade havia o templo de Apolo. Apolo era o deus da música, do canto e da poesia; também simbolizava o ideal da beleza masculina. “Estátuas e frisos de Apolo nu, em diversas posturas que exibiam sua virilidade, inflamavam seus adoradores masculinos a prestarem devoção através de demonstrações físicas com os belos rapazes a serviço da divindade.” (PRIOR, 1993, p. 12). Portanto, Corinto era também um centro de práticas homossexuais (Rm 1,26ss).

Um traço característico marcante dos cultos e religiões de mistério em Corinto era que todos eles compreendiam refeições comunitárias e/ou distribuições públicas de alimentos sacrificados. O culto ao Imperador, a Afrodite e a Apolo não fugiam à regra. Malherbe (1983, p. 79) afirma que “todos os habitantes da cidade, independentemente de seu status social, poderiam comer da carne oferecida durante

os festivais e das comidas sacrificadas nas várias associações populares e clubes da cidade¹”, além do que, praticamente toda carne vendida nos mercados de Corinto provinha de animais ritualmente mortos. Desta maneira, era quase impossível, aos coríntios, manterem-se incólumes a esse alimento.

O ambiente cultural de Corinto é extremamente rico e interessante em virtude das contribuições das diversas etnias ali representadas. “Era uma cidade em que gregos, latinos, sírios, asiáticos, egípcios e judeus, compravam e vendiam, trabalhavam e folgavam, brigavam e se divertiam juntos, na cidade e nos seus portos, como em nenhuma outra parte da Grécia.” (EDWARDS *apud* MORRIS, 1986, p. 12). Como Colônia romana, Corinto também recebeu a sua cota de veteranos do exército romano, que ganharam terras para ali se fixarem como colonizadores. “Essa poderosa minoria garantiu um sabor romano à nova cidade”. (PRIOR, 1993, p. 12).

As pessoas de Corinto estão atentas às últimas novidades do pensamento humano. As conotações associadas à expressão “corintianizar” (*korinthiazein*) são as mais diversas, podendo revelar tanto pretensões filosóficas e literárias quanto a promiscuidade de seu povo. “La misma palabra *korinthiazesthai*, vivir como um coríntio, había llegado a ser parte del idioma griego, y significaba vivir ebrio y em La corrupción moral.” (BARCLAY 1983, p. 14). Em outras palavras:

O ideal dos coríntios era o atrevido desenvolvimento do indivíduo. O negociante que conseguia lucro por todo e qualquer meio, o amante de prazeres que se entrega a toda luxúria e o atleta em busca da perfeição do corpo, são verdadeiros tipos coríntios. Todos eles, entretanto, negociando o favor dos deuses para alcançar seus objetivos. (DOBSCHUTZ *apud* MORRIS, 1986, p. 12)

A cidade também era palco dos Jogos Ístmicos, evento esportivo que só era superado em importância pelos Jogos Olímpicos. Fato que, inclusive, vai merecer menção do apóstolo em 1Co 9,25.

Pollock (*apud* PRIOR, 1993, p. 13) assim descreve a Corinto na qual Paulo aportou em 49 d.C. egresso de Atenas:

Corinto era a maior cidade que Paulo já visitara, uma metrópole comercial nova e impetuosa... Comprimia quase um quarto de milhão de pessoas numa área relativamente pequena, sendo uma grande parte delas constituída de escravos ocupados com movimento incessante de mercadorias. Escravos ou livres, os coríntios eram gente sem raízes, arrancadas de seus países e culturas, oriundas de todas as raças e províncias do império.

¹ “all inhabitants of cities, regardless of their social status, could eat meat during the public festivals and the cultic meals of the many popular associations and clubs [...]”

Paulo permanece em Corinto por cerca de 1 ano e meio, como aponta o relato de At 18,1-18. Mais tarde ele faz duas visitas à cidade, uma mencionada em 2Co 12,14; 13,1 e a outra, em At 20,2-3. As cartas do apóstolo endereçadas à Igreja de Corinto, os mensageiros que elas mencionam terem sido enviados a ele pela Igreja (1Co 1,11; 5,1; 11,18) e os questionamentos por escrito que lhe haviam sido submetidos por integrantes da comunidade (1Co 7,1) atestam um estreito relacionamento entre Paulo e a comunidade.

Este é o cenário sócio-cultural de Corinto em 55 d.C., quando Paulo escreve sua Carta. É preciso, entretanto, aproximá-lo, de forma mais direta, ao objeto de nosso trabalho: o comer e o beber sacrificados aos ídolos. Adiante, observaremos suas imbricações no mundo dos deuses, no mundo dos homens e na Igreja de Corinto.

2.1 NO 'MUNDO DOS DEUSES'

Em Corinto, tomar da comida e da bebida para alimentar-se envolvia muito mais do que instintos. A mera sobrevivência, a preservação da espécie, ou a satisfação de uma necessidade fisiológica não eram motivações suficientes para a prática desse ato, entre pagãos ou entre cristãos.

O alimento assumia dimensões outras, tanto ou mais vitais quanto as primeiras citadas, já que por elas valia a pena viver ou morrer. O alimento significava o mundo emprestando sentido ao existir, porque o alimentar-se, em Corinto, estava inserido em um contexto maior, em um mundo maior, o mundo dos deuses.

Como hemos visto, cuando se ofrecía un sacrificio, parte de la carne era entregada al feligrés y con ella éste celebraba una fiesta. Se sostenía que el mismo dios era uno de los invitados a tal fiesta. Lo que es más, muchas veces se sostenía que después que la carne había sido sacrificada, el dios mismo estaba en ella y que durante el banquete penetraba en los cuerpos y espíritus de aquellos que la comían. Así como se forjaba un lazo indestructible entre dos hombres si comían el pan y la sal perteneciente al otro, una comida después del sacrificio conformaba una verdadera comunión entre el dios y su adorador. La persona que sacrificaba, en un sentido real estaba compartiendo con el altar; tenía una comunión mística con el dios. (BARCLAY, 1973, p. 103).

Dessa forma, o tomar parte dessa ou daquela comida era unir-se a esse ou àquele deus. O alimentar-se poderia significar o favor ou o ciúme e, conseqüentemente, a ira da divindade. Não se comia simplesmente, era necessário

saber onde e o quê comer. “Vocês não podem beber do cálice do Senhor e do cálice dos demônios; não podem participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios. Porventura provocaremos o ciúme do Senhor? Somos mais fortes do que ele?” (1Co 10,21.22 – NVI²).

O alimento sacrificado desempenhava uma função duplamente vital em Corinto, porque sustentava o homem e o ‘mundo do homem’, já que o universo dos coríntios era um universo sagrado, um mundo de homens e mulheres em completa fusão com o mundo dos deuses.

2.2 NO MUNDO DOS HOMENS

“Tomar refeições em templos, ou em algum lugar associado a um ídolo, em Corinto, era, também, parte integrante da etiqueta formal da sociedade.” (MOFFATT *apud* MORRIS, 1986, p.99).

Em Corinto haviam dois tipos de ritos sacrificiais: os públicos e os privados. Os sacrifícios públicos eram aqueles realizados nos templos dos deuses pagãos, como parte do culto a determinada divindade. Nesses ritos, uma porção da carne era oferecida ao ídolo, outra porção era dada ao sacerdote e às autoridades da cidade e uma terceira parte era devolvida ao fiel. Os sacrifícios privados eram aqueles que os fiéis realizavam, geralmente, em casa, com a porção da carne oferecida nos templos que lhes fora devolvida.

O sacrifício aos deuses era uma parte integrante da vida antiga. Havia dois tipos: particular e público. No sacrifício particular, o animal era dividido em três partes. Uma parte simbólica era queimada sobre o altar [...]; os sacerdotes recebiam a porção a que tinham direito [...]; o próprio adorador recebia o restante da carne, com a qual oferecia um banquete. [...] No sacrifício público [...] depois que a porção simbólica era queimada e os sacerdotes recebiam a sua parte o restante da carne era entregue aos magistrados e a outras autoridades. (BARCLAY *apud* PRIOR, 1993, p. 149).

Segundo Morris (1986), o tipo de ocasião quando o povo tinha maior probabilidade de reunir-se era o tipo de ocasião em que ele se apropriava do sacrifício. Não se importar com essas reuniões era eliminar-se da maior parte das relações sociais, além do que:

² Todas as passagens bíblicas transcritas neste trabalho, exceto aquelas em citação direta de autores, foram retiradas da Bíblia de Estudo NVI – Nova Versão Internacional.

[...] a maior parte do alimento vendido nos armazéns primeiro tinha sido oferecida em sacrifício. [...] Os sacerdotes costumemente vendiam o que não podiam utilizar. Muitas vezes era muito difícil saber com certeza se a comida de determinado armazém fizera parte de um sacrifício ou não. (MORRIS, 1986, p. 99).

Ora, se até mesmo as carnes vendidas nos açougues e mercados públicos de Corinto eram provenientes de algum ritual cúlrico pagão, as possibilidades dos cristãos não tomarem desse alimento oferecido eram bastante reduzidas, sem contar as oportunidades de reunirem-se, tranquilamente, na casa de parentes e amigos não crentes, para tomar de uma refeição.

Também vale mencionar que uma das raras ocasiões em que os pobres podiam comer carne acontecia nas festas pagãs.

Sabemos por fontes contemporâneas que os pobres (os fracos) não tinham condições de comer carne na vida diária. Eles dependiam das distribuições públicas de carne, promovidas em ocasiões festivas e associadas a celebrações religiosas pagãs. (HOEFELMANN 1990, p. 30).

Abster-se, completamente, do alimento sacrificado, além de quase impossível, significava, para o cristão, expor-se ao ridículo e ao isolamento social, além da perda, para os cristãos pobres, de um dos poucos benefícios que lhe eram estendidos em uma sociedade desigual como a de Corinto. O alimento delimitava, diretamente, os limites de mundo do cristão e, por conseguinte, a sua liberdade.

2.3 NA IGREJA DE CORINTO

Na Igreja de Corinto o problema do comer e do beber sacrificados aos ídolos gira em torno do conhecimento (1Co 8,1-4) e constitui-se em uma disputa entre fortes e fracos (1Co 8,9-11). Os fortes, aparentemente, são a minoria de pessoas influentes que compõe a Igreja e os fracos a maioria de marginalizados.

Os fortes diziam que o ídolo não significava nada no mundo (1Co 8,4) e que a comida sacrificada era aceitável. Os fracos, ainda habituados aos ídolos, tomavam do alimento como se fosse um sacrifício idólatra e, por isso, eram contaminados (1Co 8,7). Mas esta é apenas uma primeira análise do problema. Existem outros interesses e influências a motivar essas posturas nos cristãos de Corinto.

Entre os que tomavam do alimento sacrificado, sob a escusa de consciência, estavam, além dos fortes, os que desejavam tornar a ruptura com a sociedade pagã tão indefinida quanto possível, fazendo uso da liberdade para a libertinagem, ávidos

por satisfazer seus desejos pelos templos e ruas da cidade. Entre os que condenavam o alimento oferecido, por motivo de consciência, estavam, além dos fracos, judeus-cristãos e os rigoristas que tentavam firmar e afirmar sua identidade enquanto grupo religioso distinto dos demais, por meio das práticas ascéticas impostas na Lei mosaica. Havia ainda ‘fracos’ fortes e ‘fortes’ fracos, como veremos no capítulo 3.

Para Kümmel (1982, p. 349), o elemento judeu-cristão estava representado em Corinto e os textos de At 18,4 e 1Co 7,18 reforçam sua afirmação: “Todos os sábados ele [Paulo] debatia na sinagoga, e convencia judeus e gregos.” (At 18,4); “Foi alguém chamado sendo já circunciso? Não desfaça a sua circuncisão. Foi alguém chamado sendo incircunciso? Não se circuncide.” (1Co 7,18).

Os rigoristas da comunidade de Corinto provavelmente eram gentios convertidos ao judaísmo:

[...] os cristãos de Corinto eram, em sua maioria, pagãos devotos que se ligavam à sinagoga insatisfeitos com a vida e a moralidade pagãs. Ao mesmo tempo em que se sentiam atraídos pelo monoteísmo, repugnavam o nacionalismo estreito dos judeus e, por isso, é possível que alguns tenham dado calorosas boas vindas ao cristianismo. (MORRIS, 1986, p. 14).

Nessa linha, Prior (1993, p.150) observa que os rigoristas e os judeus-cristãos da Igreja de Corinto argumentavam que o alimento sacrificado era manchado pela idolatria, que os pagãos não davam o dízimo sobre ele e que provavelmente o animal oferecido não teria sido morto de maneira adequada, por isso não era um alimento aceitável.

Contudo, o radicalismo para qualquer um dos lados desse pêndulo condenaria o cristianismo, em Corinto, à irrelevância, fosse pela parcimônia crítica dos cristãos com os cultos pagãos e religiões de mistério, fosse cedendo ao legalismo judaico. Estava em jogo a identidade desse novo movimento, o cristianismo.

Uma outra possibilidade de leitura do problema em torno dos alimentos sacrificados aos ídolos, na Igreja de Corinto, é aquela que enxerga no conflito entre fortes e fracos um conflito entre os grupos sociais da cidade de Corinto. Os ‘fortes’ seriam uma minoria rica e influente da cidade e, os ‘fracos’, a maioria desfavorecida. A idéia é que na Igreja de Corinto estariam representadas as classes sociais da cidade de Corinto, sendo, assim, os conflitos da comunidade cristã poderiam ser o espelho das estruturas sociais nela representadas. Os problemas da Igreja de

Corinto poderiam ser também problemas sociais e as divisões na Igreja de Corinto refletiriam divisões da sociedade de Corinto.

Theissen (*apud* MALHERBE, 1983, p. 71), refletindo sobre a possibilidade dos conflitos sociais estarem refletidos na Igreja de Corinto, afirma: “a igreja em Corinto era caracterizada por uma estratificação social interna, responsável por muitas das tensões em sua vida comunitária³.”

Os contornos que os alimentos sacrificados desenhavam na Igreja de Corinto, no ‘mundo dos deuses’ e no ‘mundo dos homens’, exigiam que o assunto fosse encaminhado a alguém com autoridade para sobre eles conhecer e decidir e esta é uma das indagações a que Paulo responde em sua carta.

Adiante, buscaremos evidenciar, a partir da análise do comer e do beber sacrificados, que a intolerância, o ascetismo e o liberalismo religioso na comunidade cristã de Corinto de meados de 55 d.C., são conseqüências da má assimilação do conhecimento e da liberdade cristã impressa no evangelho paulino e reflexos do contexto sócio-cultural do Império Romano.

Os extremos na prática e na hermenêutica da comunidade de Corinto devem-se aos desvios e distorções da mensagem do Crucificado, que liberta não para que os cristãos se tornem escravos de tabus culturais, ou de si mesmos, muito menos para que se tornem reféns de ‘ocasiões’, mas para possibilitar um olhar para dentro, para cima e para os lados. As relações de poder entre os grupos da Igreja refletem, a nível microestrutural, as macroestruturas sociais do Império Romano.

O comer e o beber sacrificados aos ídolos, em 1 Coríntios, de alguma forma, criavam e sustentavam as estruturas de mundo que significavam a existência humana. Eles falavam sobre as fronteiras de um *kósmos* (cultural) e dos limites de nele ser. Questionar esse ato ritual (seus mitos e seus símbolos) era questionar a vontade dos deuses. O problema do alimento oferecido, gira em torno do conhecimento e da liberdade de ser em um universo sacralizado.

Durkheim (1996), ao trabalhar a questão dos mitos, ritos e símbolos religiosos nos fornece parte do arcabouço conceitual necessário para investigar os significados mais profundos dos ritos sacrificiais. Também ao dividir o mundo entre o sagrado e o

³ “[...] the church in Corinth was characterized by an inner social stratification that was responsible for much of tension in its communal life.”

profano, contribui em grande medida para que compreendamos as restrições e os acessos do cristão de Corinto ao transitar entre as ocasiões e espaços da cidade.

Parte da discussão de Durkheim (1996) favoreceu o desenvolvimento do conceito de Berger (1985) sobre a secularização, cujos 'germes' nós pretendemos encontrar no recorte textual deste trabalho. Também nos valeremos da dialética social proposta por este autor na tentativa de acessar a exteriorização, a objetivação e a interiorização da *epísteme* paulina pela comunidade cristã de Corinto.

Não deixaremos de lado a obra de Otto (2007) para nos lembrar a todo instante de que o objeto de nosso estudo toca, todavia, um *mysterium tremendum, majestas*, e de que dele, portanto, nunca daremos conta, absolutamente.

E por fim, traremos à discussão as idéias de Eliade (2008), a fim de percebermos que, apesar da lembrança de Otto (2007) quanto à amplíssima extensão daquilo que atine à nossa pesquisa, o sagrado se manifesta no e através do mundo natural, tomando emprestado termos da linguagem humana para ser descrito e isto justamente pela incapacidade de se pintar de outra maneira o 'completamente outro' que se experimentou. O sagrado se manifesta no mundo natural e este é o paradoxo da hierofania do alimento sacrificado aos ídolos.

3 UMA LEITURA SOCIOLÓGICA DO COMER E DO BEBER SACRIFICADOS

Pelo que podemos reconstruir da realidade da Corinto de 49 d.C., é possível que os problemas de sua Igreja, em torno do comer e do beber sacrificados, sejam, em boa parte, reflexos dos problemas de sua sociedade. Que grupos sociais estariam, pois, então, representados naquela comunidade cristã? Quais as fontes que podem atestar essa presença? Onde podemos ver o conflito entre classes refletido no comer e beber sacrificados? São algumas das questões que analisaremos neste capítulo na tentativa de comprovar esta relação sócio-eclésiástica.

3.1 O PATRONATO NA CORINTO ROMANA

Para Horsley (2004) as relações sócio-hierárquicas do Império Romano estão classicamente refletidas na sociedade de Corinto e, por sua vez, em sua comunidade cristã. Por isso, diz que “é bem provável que o patronato venha a ser o fundamento da compreensão dos vínculos relacionais da Igreja e de alguns dos problemas que Paulo discutiu em 1 Coríntios”. (HORSLEY, 2004, p.129).

O patronato representa uma rede de relações entre o imperador, os funcionários públicos romanos, os notáveis locais e as pessoas comuns. O patronato caracteriza as estruturas de poder vigentes no Império Romano.

Esperava-se que o patrono oferecesse proteção e prestasse favores que podiam não estar acessíveis por outros meios. Em troca, eles podiam esperar poder, honra, apoio, e talvez mais benefícios. Assim, o imperador estabelecia nas províncias seus funcionários leais, que lhe davam apoio e serviam aos seus interesses. Os notáveis locais usavam a riqueza para cuidar do povo comum, que votava neles para cargos de honra e privilégios especiais. (HORSLEY, 2004, p. 129).

Essa troca de interesses que marca a vida política do Império acabava repetida nas diversas associações organizadas na cidade de Corinto. Roma via com suspeita essas associações civis, porque tinham potencial para estabelecer laços

entre seus membros mais fortes que os laços com o Império. O fundamento sobre o qual eram construídas as relações no patronato romano era patriarcal. O patriarcado “não define apenas as relações em nível do macrosistema, mas também e principalmente a partir do microsistema, que se reflete nas relações da casa”. (RICHTER REIMER, 2006, p.74). Para despistar os olhares de Roma, as pessoas criavam associações com fins religiosos. Por isso, para Horsley (2004, p.15-16):

A missão e as comunidades de Paulo não teriam parecido tão distintivamente religiosas a seus contemporâneos no Império Romano. O termo que ele usa para o movimento como um todo, assim como para comunidades particulares, *ekklēsia*, era primordialmente político, o termo para designar a ‘assembléia’ de cidadãos na polis (cidade-Estado).

Esse patriarcado é a macroestrutura, dentro da qual se organiza a vida, a convivência e a resistência a partir de microestruturas como a casa, a comunidade, a associação profissional. (RICHTER REIMER, 2006, p. 74).

Assumindo, prematuramente, a proposição de Horsley (2004) e de Richter Reimer (2006) sobre o reflexo das estruturas modelares do Império na comunidade cristã de Corinto, conquanto voltemos a discutir o assunto logo abaixo, o que, neste momento, se torna particularmente interessante ao nosso objeto é que uma prática comum nas reuniões das “assembléias” era a celebração de banquetes rituais. “É de se presumir que sacrifícios e refeições constituíssem parte importante de suas atividades.” (HORSLEY, 2004, p. 123).

Em homenagem ao deus padroeiro celebravam-se rituais de culto e banquetes nas reuniões da assembléia. Horsley (2004, p. 124), a partir da análise de uma sociedade de sepultamento de Corinto, afirma:

A estrutura de uma hierarquia patronal – que tinha as divindades padroeiras no topo, homens ricos e poderosos como patronos e líderes no meio e membros comuns na base – é revelada com mais nitidez numa inscrição de Lanúvio, frequentemente citada, em que se registravam os estatutos de uma sociedade de sepultamento. Com a aprovação do senado romano, a sociedade foi fundada em nome das divindades Diana e Antínoo. Os membros reuniam-se no templo de Antínoo em que foi encontrada a inscrição em que se registravam os estatutos da sociedade. Em louvor às divindades padroeiras, celebravam-se seus natalícios com um culto seguido de banquete.

As estruturas das associações, tal qual as do Império Romano, eram hierárquicas. “Havia as divindades, os patronos ou líderes e os membros [...] Essas divindades podem ser comparadas a uma espécie de patrono divino.” (HORSLEY, 2004, p. 123).

Na Igreja de Corinto, esse modelo estaria representado da seguinte forma: divindade – Deus Pai e Deus Filho; patronos – a elite social (donos das casas que abrigavam as reuniões); líderes – Paulo, mas também, para alguns, Apolo e Pedro (1Co 1,12) e membros – os demais cristãos.

Se os apontamentos de Hosley (2004) estiverem corretos, a “ekklesia” de Corinto repetia em sua organização as estruturas hierárquicas do patronato Romano. Isso implica supor que os embates entre os grupos da Igreja podem refletir os conflitos sociais de Corinto.

No que tange a comida oferecida aos deuses, as afirmações de Horsley (2004) nos mostram um outro espaço em que elas estariam disponíveis aos coríntios, as sociedades e as associações (civis e religiosas), além de fornecer uma tipologia interessante para análise:

A distribuição dos lugares contava a mesma história. O lugar de honra ou a terceira posição na mesa do meio, às vezes próximo do anfitrião, era reservado ao principal convidado. Os clientes comuns teriam compreensivelmente de ocupar lugares menos honrados, o mesmo ocorrendo com os libertos. Os escravos e os pobres tinham simplesmente de jantar sobre um tapete ou encostados na parede. (HORSLEY, 2004, p. 127).

3.2 ALGUNS PERSONAGENS DE 1 CORÍNTIOS

Caminhando, então, com outros autores, para a identificação dos grupos representados na “ekklesia” de Corinto, Morris (1986, p.14) nos dá uma primeira idéia dos estamentos sociais representados na Igreja.

Gaio é mencionado em Rm 16.23 (carta quase certamente escrita de Corinto) como “meu hospedeiro e de toda a igreja”. O mesmo versículo se refere a Erasto como “tesoureiro da cidade”. Se Cloe era conversa coríntia, ela foi uma mulher rica, dona de escravos e com interesses em Corinto e em Éfeso. As referências de Paulo a alguns envolvidos em litígios e

freqüentadores de banquetes particulares apontam para libertos, e homens de recursos. Mas, a despeito destes exemplos, o maior volume dos crentes era proveniente das camadas sociais inferiores, como 1 Co 1.26 salienta.

Murphy (2000, p. 284) seguindo a posição de Theissen (1982, p. 92-94), também identifica Cloé como uma mulher rica, dona de escravos: “Uma rica comerciante de Éfeso, Cloé, enviou alguns de seus empregados a Corinto [...]”

Hoefelmann (1990, p. 28), analisando os personagens mencionados em 1 Coríntios a partir de fontes externas, ‘pinta’ o seguinte quadro de seus membros:

Aquila e Priscila (At 18.2-3; 18.26; Rm 16.3-5; 1 Co 16.19): Possuem um pequeno negócio de artesanaria; abrigam uma comunidade em sua casa, viajam entre Roma, Corinto e Éfeso; ajudam o apóstolo.

Crispo (At 18.8; 1 Co 1.14): Chefe da sinagoga, cargo confiado geralmente a homens ricos, já que além de chefe da liturgia era também responsável pela manutenção do edifício da sinagoga; sua conversão ao cristianismo impressiona a outros.

Erasto (Rm 16.23): Administrador de finanças da cidade; mais tarde, se pudermos confiar numa inscrição arqueológica, foi eleito edil da cidade, ou seja, funcionário público encarregado da inspeção e conservação de edifícios públicos. Pode ter sido um dos “poderosos” da comunidade, já que o cargo exigia plena cidadania romana.

Estéfanos (1 Co 1.16; 16.15-17): Preside uma casa; realiza serviços para a comunidade e para Paulo; viaja a Éfeso, onde está Paulo.

Febe (Rm 16.1-2): Realiza serviços para a comunidade e para Paulo; viaja para Roma.

Gaio (Rm 16.23; 1 Co 1.14): Sua casa está à disposição de Paulo e de toda a comunidade. Nela Paulo escreve sua carta aos Romanos.

Sóstenes (At 18.17; 1 Co 1.1): Também um antigo dirigente da sinagoga e posteriormente convertido ao cristianismo (?) Realiza viagens com Paulo.

Tércio (Rm 16.22): Escreve a Carta aos Romanos ditada por Paulo. Pode ter sido um escrevente empregado da administração provincial do Estado.

Tício Justo (At 18.7): Oferece sua casa para a missão paulina e provavelmente também para hospedar Paulo.

Para ele, a maior parte dos coríntios mencionados nominalmente nas cartas desfruta provavelmente de uma posição social elevada. “O que parece não condizer com a sua representatividade na Igreja, já que esta era em sua grande maioria constituída pelas classes sociais inferiores”. (HOEFELMANN, 1990, p. 28).

Também para Malherbe (1983, p. 72) “a estratificação social da Igreja se torna clara, quando examinamos o que é dito sobre seus membros em relação às suas posições ou ocupações, suas famílias, os serviços que eles prestavam para a igreja e às suas viagens⁴.”

⁴ “the social stratification of the church becomes clear when one examines what is said about its individual members with respect to their position or occupations, their households, the services they provided for the church, and their travels.”

Faremos nossas, neste trabalho, essas primeiras conclusões sobre o *status* econômico dos personagens supracitados de 1 Coríntios. É preciso sopesar, entretanto, que as condições para viajar não estavam restritas aos ricos e, por si só, não caracterizam, necessariamente, o status econômico dos coríntios. Mas é bem provável, tendo em vista as outras evidências, que as razões daqueles viajantes mencionados na Carta aos coríntios fossem comerciais. (MALHERBE, 1983, p. 75). Nesse sentido, Theissen (*apud* MALHERBE, 1983, p. 75) conclui:

[...] a maioria das pessoas nomeadas [em Corinto] são comparativamente de alto status social. Eles, naturalmente, poderiam exercer influência na congregação e estariam aptos, pela sua facilidade de locomoção a manter contato com Paulo. Os mais ativos e importantes membros da igreja, provavelmente, pertenciam à categoria dos sábios, poderosos e de nobre nascimento⁵.

Um contra ponto ao nosso posicionamento é aquele assumido por Ivoni Richter Reimer (2003, p. 1079-1092), que contesta os critérios comumente utilizados na aferição do status econômico dos homens e mulheres mencionados em textos neotestamentários. Ela propõe que lancemos um novo olhar, por exemplo, sobre Rm 16,1-16, texto onde 29 cooperadores de Paulo são mencionados nominalmente, entre eles mulheres como Febe e Priscila, junto com Áquila, as quais, certamente, estavam ligadas a Igreja de Corinto. Fundamentando-se na história e memória da obra missionária impressa neste texto paulino, depois de analisar e qualificar os ministérios eclesiais exercidos por cada indivíduo, ela destaca que “a maioria desses agentes ministeriais *era gente empobrecida, escrava ou liberta*, que, tendo vivenciado a graça da aceitação incondicional como pessoas portadoras de dignidade humana intrínseca e doada por Deus, passa a exercer seu ministério a partir do compromisso e da gratuidade do amor”. (RICHTER REIMER, 2003, p.1089 – grifo nosso).

⁵ [...] most of people named [in Corinth] are of comparatively high social status. They would naturally exert influence in the congregation and would be enabled by their mobility to keep up communication with Paul. The most active and important members of the congregation most probably belonged to the categories of the wise, the powerful, and the nobly born.

3.3 O 'ENDEREÇO' DA IGREJA EM CORINTO

Outro indício da composição social da comunidade de Corinto é o local de suas reuniões que, para H.C. Kee (1987, p. 74), seria um “pequeno armazém na rua principal que desce para o porto, vindo do centro da cidade [...]”

Lazier (1991, p. 61) também aponta como local provável para as reuniões dos cristãos de Corinto uma pequena loja, no centro da cidade, onde foi encontrada uma inscrição colocada acima da porta na Rua do Lequeu, além de mencionar o testemunho de Atos nesse sentido.

Podemos reconstruir parcialmente, com ajuda de descobertas e pesquisas arqueológicas de escavações feitas, que os espaços de reunião das comunidades judaico-cristãs no tempo de Paulo eram pequenos e consistiam geralmente em aproveitamento de espaços doméstico-comerciais. Assim, temos notícias de que, em Roma e em outras cidades importantes do Império, pessoas cristãs que exerciam profissões manufatureiras e comerciais tinham sua ‘casa’ no mesmo local de trabalho; este consistia de pequenas construções, muitas vezes alugadas, que perfaziam um espaço médio em torno de 30 metros quadrados. Esses espaços, além de servirem como lugar de venda dos produtos manufaturados, eram igualmente a casa e simultaneamente serviam de local para as reuniões, os cultos das igrejas que se reuniam nas casas (*katá tu óiku eklesia*) (LAMPE, 1987, p. 10-52; RICHTER REIMER, 1995, p. 199-208). Uma das conseqüências que podemos extrair dessas informações é que as igrejas constituíam grupos de mulheres, crianças e homens bastante pequenos.

Do que vimos até aqui, podemos concluir que a Igreja de Corinto era, em sua grande maioria, constituída por pessoas pobres, mas que também havia um pequeno grupo de ricos entre a sua membresia. Os interlocutores de Paulo em 1 Coríntios, provavelmente, fazem parte desse seletivo grupo, haja vista a ‘facilidade’ que a disponibilidade de recursos propiciava à comunicação.

3.4 A ELITE E A RALÉ EM 1CO 1,16-29

Conhecendo um pouco mais a realidade dos grupos representados na comunidade cristã de Corinto, Hoefelmann (1990, p. 26) propõe que os conflitos da Igreja sejam observados a partir das estruturas sociais da cidade.

Analisando 1Co 1,26-29, ele apresenta o seguinte quadro:

“Vede a vossa vocação, irmãos:

Não há (entre vós) Muitos <u>sábios</u> segundo a carne, nem muitos <u>poderosos</u> nem muito de <u>nobre</u> <u>nascimento</u> :	mas as <u>coisas loucas</u> do mundo escolheu Deus e as <u>coisas fracas</u> do mundo escolheu Deus e as coisas <u>ignóbeis</u> do mundo, e as coisas que têm sido desprezadas escolheu Deus, <u>as coisas que não são</u>	para envergonhar os <u>sábios</u> para envergonhar as <u>coisas fortes</u> para reduzir a nada <u>as</u> <u>que são</u> :
---	--	--

para que toda carne não se vanglorie diante de Deus”

Sendo assim, para Hoefelmann (1990, p.27), os sábios são as pessoas que pertencem aos círculos mais cultos e instruídos da população. Os poderosos designam pessoas que, com base em seus recursos financeiros, possuem *status* social elevado e influência política. Os nobres de nascimento não representam necessariamente pessoas de *status* econômico, uma vez que o termo se refere especificamente à ascendência distinta e à alta reputação.

A cada uma dessas categorias correspondem segmentos marginalizados da população. Aos sábios segundo a carne correspondem as coisas loucas do mundo; aos poderosos correspondem as coisas fracas do mundo; e aos de nobre nascimento corresponde uma tríplice caracterização: as coisas ignóbeis do mundo, as que têm sido desprezadas e as que não são.

Enquanto antes se referia aos membros da classe alta na forma do masculino, chama a atenção que *Paulo se refere aos marginalizados na forma do neutro*. É provável que esse recurso estilístico tenha sido usado para já assim expressar o desprezo de que eram objeto. *A eles se nega as categorias da personalidade*. Ao qualificá-los como “os que não são”, o apóstolo escolhe uma das expressões mais desprezíveis em grego, já que ser era tudo. (HOEFELMANN, 1990, p. 27). (Grifo nosso).

Para Hoefelmann (1990, p. 28), se tomarmos por base as informações sobre os cargos mencionados no livro de Atos e nas cartas de Paulo, a posse de casas e escravos, serviços prestados à comunidade e viagens como critério de verificação de *status*, chegaremos à conclusão de que a maior parte dos coríntios mencionados nominalmente nas cartas desfruta de uma posição social elevada, ou seja, estão entre os poucos sábios, poderosos e de nobre nascimento da comunidade. Esses seriam os interlocutores de Paulo (p.31 e 32) na carta.

Também assumindo a perspectiva de que os conflitos sociais de Corinto se externam na composição da Igreja, Lazier (1991, p. 60-61) dedica-se a uma leitura semiótica de 1Co 1,16-29 em busca dos indícios da estratificação social.

A ... Não há entre vós muitos sábios segundo a carne,
 B nem muitos poderosos,
 C nem muitos de família prestigiosa.
 A1 Mas o que é loucura no mundo,
 A Deus escolheu para confundir os sábios;
 B1 o que é fraqueza no mundo,
 B Deus o escolheu para confundir o que é forte;
 C1 e o que no mundo é vil e desprezado, o que não é,
 C Deus o escolheu para reduzir a nada o que é ...

E conclui, dizendo que “através da leitura semiótica deste texto observamos que Paulo relaciona dois grupos distintos: sábios, poderosos e nobres e, do outro lado, loucos, fracos e desprezíveis” (LAZIER, 1991, p. 61). Ele julga isso suficiente para afirmar que restam claras as contradições, onde a minoria rica de Corinto era dominante sobre a maioria, formada por escravos, libertos, proletários etc.

Richard (1995, p. 93), porém, vai um pouco mais longe e insinua que, talvez, seja isso mesmo o que Paulo propõe em 1Co 1,26 ao convidar:

Irmãos, pensem no que eram quando foram chamados [...] Nesse pequeno trecho o que nos chama a atenção é a repetição da expressão grega ‘*ou polloi*’ literalmente, ‘não muitos’ ou ‘poucos’. Há, portanto, de acordo com 1,27-28, na Igreja uma minoria contraposta a uma maioria nos vs 27 e 28. (Richard 1995, p. 93).

Para Richard (1995, p. 93), portanto, as categorias usadas pelo apóstolo também se correspondem perfeitamente no seguinte esquema:

Minoria	nobres
Sábios segundo a carne	o que é
poderosos	Maioria

o estulto no mundo
o fraco no mundo

o vil e desprezível no mundo
o que não é

A primeira categoria é cultural (sábio-estulto), a segunda é política (poderoso-fraco), a terceira é social (nobre-plebeu). A última categoria (que resume as anteriores) é o que hoje chamaríamos de excluídos-incluídos, os que não contam, contrapostos aos que são levados em conta.

Ao tomar o texto de 1Co 4,8-13 em conexão com o de 1Co 1,26-28, Richard (1995) afirma que o apóstolo se identifica com a maioria desfavorecida da comunidade e propõe que os termos utilizados devem ser tomados em toda sua realidade econômica, social, política e religiosa, para concluir:

[...] em geral poderíamos dizer que todos os problemas internos da comunidade de Corinto são devidos à conduta dessa minoria rica presente na comunidade e ao seu intento de abrandar a pastoral e a teologia de Paulo que encarna a opção de Deus pela maioria pobre da própria comunidade. Esta minoria são os oponentes internos de Paulo. O apóstolo vai enfrentar um a um todos os problemas suscitados por estes oponentes. (RICHARD, 1995, p. 95). (Grifo nosso).

Antes dele, Lazier (1991) também caminhou nessa direção ao afirmar que por ter exercido sua profissão de artesão em Corinto (At 18,3) Paulo freqüentou espaços como lojas, mercados e portos, nos quais a classe baixa podia ser encontrada com certeza. Isso, na sua opinião, fez com que o apóstolo tivesse se identificado com os grupos marginalizados da cidade, tornando-se “a voz dos explorados e marginalizados, defendendo seus direitos dentro da comunidade cristã”. (LAZIER, 1991, p. 62).

Para Hoelfelmann (1990, p. 32), a identificação de Paulo com os empobrecidos é descrita de forma admirável em 1Co 9,19-22 já que:

[...] mesmo sendo livre, um cidadão romano com plenos direitos, ele se fez escravo para alcançar o maior número deles. Fez-se fraco com os fracos para integrá-los à causa do evangelho. Identificou-se com a realidade de judeus e gentios a fim de ganhá-los para o evangelho. Significativamente ele não diz que se fez forte com os fortes, pois não quer identificar-se com sua realidade injusta e causadora de tantos males. [...] em outras palavras, ele fez sua opção e quer ser contado entre a ralé descrita em 1 Co. 26-29. (Grifo nosso).

Contudo, essas últimas afirmações de que todos os problemas internos da comunidade de Corinto podem ser atribuídos à minoria de ricos, sábios e poderosos

serão questionadas no decorrer deste capítulo. Problemas como o das querelas judiciais entre irmãos e o da Ceia do Senhor, mencionados respectivamente em 1Co 6,1-11 e 11,17-24, certamente podem ser atribuídos à responsabilidade dos ricos, já que eles fazem supor a disponibilidade de recursos financeiros. Por outro lado, o problema da imoralidade na Igreja, 1Co 5 e 6, parece atingir a ricos e pobres, porque é um problema da cidade de Corinto que, como há pouco dissemos, mantinha, nos templos de Afrodite e Apolo, prostitutas e prostitutos sagrados à disposição daqueles que quisessem cultivar o prazer e a beleza. O que dizer, também, da disputa em torno da licitude dos alimentos oferecidos aos deuses (1Co 8 e 10)? Seria este um problema a atingir apenas os abastados?

Na Igreja e na cidade de Corinto, dois grupos estão sim contrapostos. De um lado encontra-se a elite, composta por uma minoria de nobres, sábios e poderosos e, de outro lado, a ralé, aparentemente, a maioria composta de escravos, estultos e marginalizados. Para a nossa questão em torno do comer e do beber sacrificados aos ídolos, se demonstrará muito relevante essa percepção. Contudo, não devemos nos apressar em julgamentos precipitados e generalizantes. É possível que os grupos não sejam tão homogêneos e que os seus papéis não estejam tão definidos quanto parecem.

3.5 JUDEUS E GENTIOS, ESCRAVOS E LIVRES, HOMENS E MULHERES EM 1CO 7,17-24

A estratificação social em Corinto ainda pode ser observada, segundo Lazier (1991, p. 61), em textos como o de 1Co 7,17-24 que contrapõe judeus e gentios, escravos e livres aos quais Paulo insta que permaneçam na condição em que foram chamados.

A Cada um viva como o Senhor designou e na condição em que Deus chamou. Isto determino em todas as Igrejas.

B1 Alguém foi chamado circuncidado? Não desfaça a circuncisão. Alguém foi chamado na incircuncisão? Não se circuncide. A circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é, mas sim a observância dos mandamentos de Deus.

A Cada um permaneça na posição em que foi chamado.

B2 Escravo, quando chamado? Não te preocupes. Pelo contrário, ainda que tivesses força para tornar-te livre, é melhor que aproveites (a condição).

A Pois o escravo, quando chamado no Senhor, liberto do Senhor é. Da mesma forma, o liberto, quando chamado, escravo do Senhor é. Alguém vos resgatou; não vos torneis escravos dos homens.

A Irmãos, cada um permaneça na posição em que foi chamado.

O conflito está precisamente na tensão entre livres e escravos, já que os escravos representavam um grande número dentro da comunidade cristã. (LAZIER, 1991, p. 62). Nesse sentido, Hoefelmann (1990, p. 25) já havia cogitado “que um terço da população de Corinto era de homens livres e libertos, enquanto os demais eram escravos.”

Por meio desses recortes é possível ver, mais uma vez, os conflitos da comunidade cristã a partir das tensões sociais de Corinto, já que a Igreja, como a cidade, também era constituída em sua grande maioria por escravos. Sendo certo que ela não podia permanecer inerte, repetindo ou assentido que o modelo de exploração vigente na urbe continuasse se perpetrando dentro de si mesma.

Intrigante, no entanto, é o conselho de Paulo àqueles cristãos diante da realidade social discriminadora entre escravos e livres: “Pelo contrário, ainda que tivesses força para tornar-te livre, é melhor que aproveites (a condição)”. (1Co 7,21). A condição de escravo?

O vs 24 também suscita algum questionamento. “Irmãos, cada um permaneça na posição em que foi chamado”. (1Co 7,24). Estaria Paulo advogando a manutenção do *status quo* social do Império?

Para Elisabeth Schüssler Fiorenza (*apud* HORSLEY, 2004), a passagem, já complexa, ainda traz à discussão uma categoria implícita. Já que quando aqui, em 1Co 7,17-24, Paulo fala do chamado do cristão a judeus e gentios, escravos e livres, ele, certamente, tem em mente a ‘fórmula batismal’ de Gl 3,28. E, portanto, no contexto maior da discussão, além de contrapostas categorias sócio-culturais, estariam contrapostas também categorias de gênero. Até mesmo, porque essas questões exsurtem, no texto, da tratativa de assuntos relacionados aos sexos.

A introdução a 1 Coríntios 7 afirma claramente que Paulo responde ali a questões acerca das quais recebera cartas de cristãos. Embora todos os

problemas levantados pareçam se referir de alguma maneira ao casamento e à relação entre os sexos, Paulo também menciona, em 7, 17-24, a questão de praticar ou não a circuncisão e a questão da relação entre escravo e livre. Como ele fala igualmente nessa parte do chamado cristão por Deus, Paulo estava sem dúvida considerando a fórmula batismal ao elaborar o fundamento teológico geral de seus conselhos no capítulo 7. Sua referência ao assunto da circuncisão indica, em particular, que ele tinha em mente os três pares – judeu/gentio, escravo/livre e macho/fêmea -, dado que falar de circuncisão é algo que não se enquadra bem ao tom geral do capítulo como um todo, ou seja, não é a situação social em que a pessoa se acha como cristã que determina a posição que se ocupa nessa qualidade, mas antes o viver segundo a vontade de Deus. Os exegetas lêem erroneamente o conselho de Paulo aos cristãos judeus ou gentios quando alegam que Paulo pretende dizer aqui que eles devem permanecer no estado social e no papel religioso que tinham ao ouvir o chamado à conversão. Paulo não aconselha o ex-judeu ou ex-gentio a permanecer em seu estado judaico ou pagão anterior, insistindo em vez disso, que o sinal religioso/biológico de iniciação na religião judaica já não tem relevância para os cristãos. (FIORENZA, *apud* HORSLEY, 2004, p. 217).

De acordo com essa linha de argumentação, há uma nova ‘possibilidade de ser’ na comunidade cristã. Ela foi inaugurada no chamado indiscriminado de Deus à conversão. Não houve predileção étnica, financeira, intelectual ou biológica. As questões sociais, culturais e de gênero, na *ekklesia*, não são discriminativas. Nesse sentido, Fiorenza, citando Betz (*apud* HORSLEY, 2004, p. 222), afirma: “Como resultado, a *eleutheria* (liberdade) é o conceito teológico central que resume a situação cristã tanto diante de Deus como neste mundo.”

Quanto à situação dos escravos depois da conversão ao cristianismo, Fiorenza (*apud* HORSLEY, 2004, p. 227) defende que o conselho de Paulo incita a procura da liberdade. Alega, para tanto, que “Alguém pagou alto preço pelo resgate de vocês. Portanto, não se tornem escravos humanos” (1Co 7,23) proíbe uma interpretação em sentido contrário, mas não vê impossibilidade para o ser cristão como escravo, caso inatingível a liberdade.

Analisando a perícopé supracitada, Brakemeier (2008, p. 97) também chama atenção à interpretação controvertida de 1Co 7,21b. “Que deve ser aproveitado (*mallon chrêsai*)? O estado de escravo ou a possibilidade de se tornar livre?” E, apesar de percorrer caminhos diferentes para a formulação de sua hipótese, também conclui que o apóstolo, em 1Co 7, tem em mente as categorias de Gl 3,28:

A pesquisa recente inclina-se majoritariamente a esta última versão. Para tanto faz valer argumentos de gramática e de contexto. O imperativo do aoristo usado por Paulo remete a uma oportunidade de mudança, não de permanência. Além disso, se a indissolubilidade do matrimônio não deve ser

encarada como lei inexorável à revelia de situações específicas, algo análogo valerá também com relação à condição de escravo. [...] a lógica é a mesma de Gl 3.28, onde o apóstolo diz não haver em Cristo nem judeu nem grego, nem escravo, nem escravo nem liberto, nem homem nem mulher. (BRAKEMEIER, 2008, p. 97-98).

Para Brakemeier (2008, p. 98), Paulo reafirma a igualdade entre os seres humanos independentemente de condições culturais, sociais ou de gênero, o que tem “fortes implicações sociológicas já que este é um pressuposto indispensável para a superação das desigualdades sociais”. O autor conclui:

Resumindo, constatamos: vocação cristã respeita particularidades culturais, embora já não mais possa atribuir-lhes potencial salvífico. Essa é a condição para o verdadeiro ecumenismo intercultural, gestos de comunhão além das fronteiras étnicas. (BRAKEMEIER, 2008, p. 97).

Percebemos, então, que a preocupação central de Paulo em 1Co 7,17-24 é a de ver interrompido o modelo de dominação romano na Igreja. Paulo tem em mente um problema da *ekklesia* – a realidade discriminatória e sectarista dos grupos sociais, mas nota que suas raízes estão fincadas na realidade cultural da cidade. Portanto, precisa primeiro trabalhar na desconstrução de suas categorias, para depois construir a nova possibilidade de ser, no Cristo. Paulo não ignora o meio e nem a ordem na qual a comunidade está inserida, por isso, para ele, a transformação dessa macroestrutura social só seria possível, naquele momento, na microestrutura, representada pela Igreja.

[...] a transformação da mente (Rm 12.1s) inerente à fé em Jesus Cristo afeta inevitavelmente as macroestruturas sociais, do que dão testemunho os escândalos provocados pela novel comunidade cristã, bem como as perseguições de que se tornou alvo. (BRAKEMEIER, 2008, p. 98).

É esta a percepção cristológico-ecclesial – na comunidade não há escravos ou livres, pois “[...] o escravo, quando chamado no Senhor, liberto do Senhor é. Da mesma forma, o liberto, quando chamado, escravo do Senhor é” (1Co 7,22). A partir disso, eles perceberiam, na mensagem do Crucificado, a possibilidade de transformação de sua realidade. O fundamento para tal é que todos, escravos e livres, judeus e gentios, homens e mulheres, da mesma forma, foram eleitos e chamados no Senhor e estão na mesma situação diante dele. A liberdade cristã está na igualdade que a comunidade deve oferecer a seus membros. Esta é uma questão

que será retomada nos itens 5 e 6 deste trabalho, quanto tratarmos dos paralelos entre o comer e beber sacrificados e a cidadania.

3.6 SÁBIOS E ILETRADOS EM 1CO 8,1-13

Até aqui as perícopes analisadas tiveram o objetivo de evidenciar as estruturas sociais subjacentes ao texto de 1 Coríntios. Agora que elas já vieram à superfície, podemos, com alguma segurança, conhecer seus principais atores e vê-los interagir em torno de nosso objeto – o comer e o beber sacrificados.

Há dois grupos envolvidos nas discussões da Carta: a ‘elite’ e a ‘ralé’. Contudo, como vimos no item acima, esses grupos não são tão homogêneos; entre a elite estão os ricos, os sábios e os nobres e, entre a ralé estão os pobres, os iletrados e os que nada são. Nos dois grupos há ainda judeus e gentios, homens e mulheres, escravos e livres.

A cada instante, a Carta se volta às questões que tocam a um desses subgrupos. Foi assim em 1Co 7,17-24 e é assim, também, em 8,1-13 entre fortes e fracos. Em cada um desses embates todo o grupo está representado, mas a análise dos verbetes utilizados nos permite identificar mais precisamente quais deles estão na linha de frente, em cada recorte.

No capítulo 8 de 1 Coríntios, a palavra grega *gnosis* “conhecimento” e suas variantes aparecem 11 vezes, nos seus 13 versículos. Só nos 4 primeiros versículos são 8 ocorrências da expressão. A palavra grega *asthenes* “fraco” aparece 5 vezes do versículo 7-12. Em 3, das 5 ocorrências, a palavra está diretamente associada a outra palavra significativa *syneidesin* “consciência”, referindo-se a irmãos de “consciência fraca”.

Durante seu discurso, Paulo ‘divide’ a comunidade entre os que têm e os que não têm conhecimento, *gnosis*. O conhecimento está ligado à licitude/ilicitude do “comer das coisas sacrificadas aos ídolos” (1Co 8,4). Um grupo sustenta a insignificância dos ídolos e, portanto a amoralidade de tomar do alimento que lhes fora oferecido; esses são os fortes. Aos ainda habituados aos deuses pagãos, Paulo

chama “fracos”, *asthenes*. É relevante que a palavra consciência, *syneidesin*, só esteja relacionada a palavra fracos, *asthenes*, o que parece indicar para seguinte compreensão: são fracos por causa de sua consciência suscetível aos ídolos.

A exegese do texto nos permite duas afirmações: primeiro, em 1Co 8,1-13, o problema em torno do comer e do beber sacrificados é de conhecimento, segundo, mais do que dizer que os fortes representam a elite e os fracos a ralé, pelo menos em linhas gerais, fortes e fracos são, aqui, os sábios e os iletrados mencionados em 1Co 1,26-27.

Entrementes, o problema a respeito da carne sacrificada aos ídolos também confronta heranças culturais. Entre fortes e fracos, sábios e iletrados estão judeus e gentios. Trata-se de judeus-cristãos que ainda estão fortemente ligados à lei dietética de Moisés. Gentios ainda habituados aos ídolos e aos seus ritos sacrificiais e, rigoristas – gentios conversos ao judaísmo e posteriormente prosélitos ao cristianismo. Vale a pena uma releitura do item 2.3 deste trabalho.

Temos, portanto, alguns elementos centrais a considerar na análise:

Constatamos, então, que a questão do *ta eidolothuta* possuía dois aspectos: 1) Participar ou não da festa em homenagem a ídolos? 2) Comer ou não a carne de origem duvidosa comprada nos açougues? A situação inevitavelmente se agravava em virtude das estritas leis dietéticas dos judeus e dos numerosos rigoristas pertencentes à igreja de Corinto. (PRIOR, 1985, p. 150).

Sábios e iletrados tomam a frente neste confronto em torno da carne oferecida aos ídolos, mas note-se que qualquer tentativa de restrição dos “fortes” à elite ou, aos gentios e dos “fracos” à ralé ou, aos judeus é simplista e não contempla o problema como um todo. Por isso, Theissen (*apud* MALHERBE 1983, p. 78) “rejeita as tentativas de identificar os fracos como sendo os judeus ou, os gentios. Ele afirma que o próprio Paulo enxergou o problema como algo mais amplo e que os fatores sócio-econômicos nos permitem entender melhor a situação⁶”.

⁶ “rejects attempts to identify the weak Christians as either Jews or Gentiles. He claims that Paul himself saw the problem as a general one and that socioeconomic factors enable us to understand the situation”.

Há que se conciliar, pois, múltiplos interesses nesse recorte. Propomos o seguinte esquema para o estudo de 1Co 8:

“A”

8,1a.4-6 - o conhecimento

8,7 - os fracos

8,8 - conclusão lógica sobre a comida sacrificada

“B”

8,2.9-11 - contrasta a conclusão lógica do conhecimento à sua consequência natural, a liberdade.

“C”

8,3.12 - conhecer x ser conhecido

“D”

8,13 - consequência de ser conhecido

8,1b - consequência de conhecer

Paulo inicia suas considerações sobre o assunto utilizando palavras dos próprios coríntios: “Com respeito aos alimentos sacrificados aos ídolos, *sabemos que todos temos conhecimento.*” (1Co 8,1a - grifo nosso). Inicialmente parece que ele adere a esses argumentos. Contudo, a que conhecimento o apóstolo se refere em 1Co 8,1?

Novamente utilizando aquilo que parecem citações dos próprios coríntios, Paulo esclarece: “Portanto, em relação ao alimento sacrificado aos ídolos, *sabemos que o ídolo não significa nada no mundo e que só existe um Deus*”. (1Co 8,4 - grifo nosso) . E, nessa linha, continua sua exposição até 8,6.

Bruce (2009, p. 1892-93), comentando a introdução de Paulo à problemática de 1Co 8, assim observa: “v.1. ‘todos temos conhecimento’, possivelmente uma afirmação da própria carta deles [...] v. 4. ‘sabemos’, parece introduzir mais citações das perguntas dos coríntios. [...] Paulo aceita as afirmações deles: ‘o ídolo não significa nada’ e ‘só existe um Deus’, mas reserva o seu tratamento das implicações subjacentes da idolatria para 10, 14-22.”

Por isso, meus amados irmãos, fujam da idolatria. Estou falando a pessoas sensatas; julguem vocês mesmos o que estou dizendo. Não é verdade que o cálice da bênção que abençoamos é uma participação no sangue de Cristo, e que o pão que partimos é uma participação no corpo de Cristo? Como há somente um pão, nós, que somos muitos, somos um só corpo, pois todos participamos de um único pão. Considerem o povo de Israel: os que comem dos sacrifícios não participam do altar? Portanto, que estou querendo dizer? Será que o sacrifício oferecido a um ídolo é alguma coisa? Não! Quero dizer que o que os pagãos sacrificam é oferecido aos demônios e não a Deus, e não quero que vocês tenham comunhão com demônios. Vocês não podem beber do cálice do Senhor e do cálice dos demônios.

Porventura provocaremos o ciúme do Senhor? Somos mais fortes do que ele? (1Co 10,14-22).

No verso 8, depois de um breve parêntesis (v.7) para tratar do problema dos fracos, Paulo retoma sua exposição sobre o conhecimento cristão e conclui a lógica de seu raciocínio: “A comida, porém, não nos torna aceitáveis diante de Deus; não seremos piores se comermos, nem melhores se comermos.” (1Co 8,8).

O alimento é moralmente neutro (1Co 8,8) e, assim, os cristãos podem consumir o que quer que encontrem no mercado de carnes (1Co 10,25) e o que quer que se lhes ofereça nas casas dos não-crentes (1Co 10,27). Isso, porém, é verdade somente em teoria, e a natureza da comunidade cristã exige que se leve em conta outro fator antes dessa teoria poder ser legitimamente transferida para a prática (1Co 8,9-11). (MURPHY O’CONNOR, 1994, p. 216).

A partir de então, nos vs. 9-11, o apóstolo retoma o argumento do v.2: “Quem pensa conhecer alguma coisa, ainda não conhece como deveria”, para contrastar com aquilo que seria a conseqüência natural do conhecimento exposto em “A”: a liberdade. “Contudo tenham cuidado para que o exercício da *liberdade* de vocês não se torne uma pedra de tropeço para os fracos.” (1Co 8,9). E assim continua até 8,11.

A essa altura, dois pontos merecem destaque: o conhecimento do Deus único e de seu Filho Jesus, de quem vem todas as coisas (1Co 8,6), não estava solidamente assentado nos fracos (1Co 8,7) e não era suficiente para que os fortes percebessem sua responsabilidade para com a comunidade (1Co 8, 9-11).

O homem ‘fraco’ nesta discussão é o irmão hipersensível a tais assuntos; ele é um cristão superlegalista e rigorista, cuja tendência é evitar tudo o que seja duvidoso, para não prejudicar seu relacionamento com Deus. Paulo expressa claramente o desejo de que essa pessoa ‘fraca’ cresça, tornando-se ‘forte’. Mas, nem por isso, tenta persuadi-la a assumir tal posição. A carga recai sobre o homem ‘forte’, liberto de convenções humanas e preconceitos: ‘você deve limitar sua própria liberdade voluntariamente.’ Assim, o forte é que deve reajustar-se para ajudar o fraco, e não o contrário. (PRIOR, 1985, p. 157).

Hoefelmann (1990, p. 30) lembra que era compreensível que os fracos (pobres) sentissem maior dificuldade em tomar do alimento oferecido, já que eram eles os grandes beneficiados com as distribuições públicas de carne dos templos.

Os ricos, ao contrário, podiam adquirir carne por outros meios e, portanto, não a associavam, automaticamente, aos sacrifícios idolátricos.

Para a compreensão dessas relações e condições, Brakemeier (2008, p. 107) esclarece:

No mundo gentílico, o abate de animais costumava acontecer em forma de ritual religioso. Quer oferecida numa refeição cultual no templo pagão, quer vendida nos mercados, a carne havia sido consagrada a divindades, consideradas ídolos tanto pela comunidade judaica quanto cristã. Comer tal carne poderia significar infração do primeiro mandamento. É verdade que se vendia também carne não-imolada, mas a procedência nem sempre era garantida, de modo que permanecia a dúvida, particularmente em caso de convites por parte de parente e amigos para celebrações nos lares em que carne fazia parte do cardápio. O problema era mais grave para os pobres. Sem recursos para a compra, tinham chances de consumo de carne somente nas distribuições gratuitas que aconteciam por ocasião de festas religiosas. E essa carne era seguramente contaminada pelo sacrifício aos deuses e às deusas. Então, recomendar-se-ia à comunidade cristã integral abstenção?

Nesse sentido:

Theissen destaca que a dieta de quase todas as classes baixas, da onde a maioria dos coríntios era advinda, incluía muito pouca carne. O problema de comer da carne vendida no mercado (I Cor. 10:25ss.) era para eles, puramente, teórico, porque eles não tinham dinheiro para comprá-la. Portanto, esse não era o problema real. Para Paulo a questão estava no consumo de carne nas refeições cultuais em contextos oficiais. Todos as pessoas, independentemente do seu status social, podiam comer carne durante as festas populares e, também, nos rituais de culto das muitas associações e 'clubes' da cidade. [Theissen questiona se os membros das camadas sociais mais baixas, sempre participavam dessas refeições que continham carne]. Como resultado, após sua conversão ao cristianismo, as classes mais baixas tinham dificuldade em se desvencilhar dos significados que o alimento oferecido comunicava (8:7). Judeus convertidos, agora livres das restrições do Judaísmo, também encontravam dificuldades para lidar com as distribuições públicas de carne⁷. (MALHERBE, 1983, p. 79).

⁷ "Theissen points out that the diet of the majority of the lower classes, from which most of the Corinthians came, included very little meat. The problem of eating meat sold in the market (I Cor. 10:25ff.) was to them purely theoretical, for they did not have the money to buy it. However, that is not the real problem, for Paul concerns himself mostly with the eating of meat at cultic meals within official settings. All inhabitants of cities, regardless of their social status, could eat meat during the public festivals and the cultic meat of many popular associations and clubs. But Theissen questions whether members from the lower social strata always attended those meals that contained meat. The upshot is that, following their conversion to Christianity, the lower classes found it difficult to worship and thus hurting their consciences (8:7). Converted Jews, liberated from the restrictions of Judaism, also found it difficult to deal with the public distribution of meat (8:10).

“Pois, se alguém que tem a consciência fraca vir você que tem este conhecimento comer num templo de ídolos, não será induzido a comer do que foi sacrificado a ídolos?” (1Co 8,10).

Como vimos, embora os necessitados fossem a grande maioria desse grupo (fracos), entre eles estavam também judeus-cristãos e rigoristas, não necessariamente pobres.

Paulo está de acordo com o argumento dos fortes, mas condena sua prática, porque ela ignora as necessidades do outro. Por outro lado, ceder aos fracos é condenar o cristianismo ao ostracismo, já que as reuniões em torno da mesa matizavam o contexto cultural de Corinto.

A controvérsia (em torno da carne oferecida) envolvia hábitos cotidianos do povo, e ceder aos rigoristas, por menos que fosse, poderia ser fatal. Isso reitera sua determinação (do apóstolo) de não permitir que os legalistas vencessem essa disputa absolutamente crucial. [...] Além de (os cristãos) se exporem ao ridículo, toda e qualquer evangelização eficaz seria praticamente aniquilada. (PRIOR, 1985, p. 150).

Bruce (2009, p. 1892), refletindo acerca do assunto, destaca:

[...] sem dúvida, grande parte da carne disponível nos mercados tinha sido inicialmente oferecida em rituais pagãos e, posteriormente, descartada pelos sacerdotes como sobra das suas necessidades. Mas isso não era tudo; reuniões sociais normais eram muitas vezes feitas em templos, gerando situações em que os cristãos quase inevitavelmente estariam presentes e participariam.

Paulo então retoma, em 8,12, o argumento do v.3: “mas quem ama a Deus, este é conhecido por Deus”, para dizer que os fundamentos do conhecimento cristão não estão em nós mesmos, mas em Deus. Foi ele quem de antemão nos conheceu (Rm 8, 29) e por si mesmo, isto é, por sua graça, nos salvou. Ser conhecido por Deus é ser tocado por seu amor salvífico. Nessa esteira, podemos concluir que ser conhecido por Deus é irremediavelmente amá-lo e amar o objeto do seu amor, a humanidade. Por isso, Paulo pode afirmar: “quando você peca contra seus irmãos dessa maneira, ferindo a consciência fraca deles, peca contra Cristo.” (1Co 8,12).

O v. 13 encerra o capítulo não segundo a lógica do conhecimento humano apontada cristalinamente em 1Co 8,8, mas segundo a lógica do Amor, que é a lógica

daqueles que são “conhecidos por Deus”. Afinal, “o conhecimento traz orgulho, mas o amor edifica” (1Co 8,1b):

No início está a ação de Deus, o seu amor, que acolhe, justifica, salva. Por isso mesmo conhecimento autêntico consiste em perceber o quanto o ser humano é devedor da graça divina, fomentando assim não a soberba, mas sim a gratidão. Conhecimento cristão não salva, antes percebe que fomos salvos por Deus, que nos amou primeiro. Assim como a fé, ele consiste em pura resposta. Conseqüentemente, não pode expressar-se senão como amor a Deus e ao próximo. Sob tais condições, o conhecimento cristão já não pode ensoberbecer. Coloca-se a serviço da criação de comunidade. (BRAKEMEIER, 2008, p. 109).

O argumento do apóstolo libera ricos e pobres à carne sacrificada, o que era importante mesmo em termos nutricionais, mas condena a parcialidade do conhecimento dos fortes e a ignorância dos fracos.

A liberdade cristã parte do conhecimento de Deus e de seu Filho (1Co 8,6). Entrementes, esse conhecimento não liberta para que os cristãos se tornem escravos de si mesmos, ou de tabus sócio-culturais, muito menos para que se tornem reféns de coisas (alimentos), lugares e ocasiões, mas para possibilitar um olhar para cima, para dentro e para os lados.

A ênfase da liberdade cristã, na ótica paulina, está no outro, ainda que equivocadamente embasado e precipitado em seus julgamentos. Paradoxalmente, os cristãos estão completamente livres para que se sujeitem, integralmente, ao seu Deus e ao próximo.

A pessoa cristã deveria se sentir livre para usufruir toda a extensão da sua liberdade, indo, permanecendo ou saindo dos mais diversos e variados espaços da cidade romana: mercados públicos, festas populares, templos pagãos, casa de amigos etc. Também deveria se sentir livre para apreciar e conhecer as múltiplas nuanças da vida, desde o que atine a satisfação das necessidades prementes do seu corpo, como comer e beber, até as implicações que elas poderiam significar nas mais variadas expressões de culto.

Segundo Prior (1985, p. 158), “quanto menos frágil a consciência cristã, mais amplo o campo do testemunho cristão. Quanto mais sensível a consciência, maior a tentação de se recolher no gueto cristão ou, pelo menos, na sua mentalidade.”

Conhecer a si mesmo e ao ser humano em suas inúmeras possibilidades de ser, sem temer o fato de estar ou não, com isso, sob a jurisdição, ou melhor, sob a circunscrição territorial do seu Deus, contaminando-se, ou sendo contaminado pelos ídolos pagãos, são alguns dos privilégios que o conhecimento de Deus e de seu Filho proporciona (1Co 8,6).

Contudo:

A liberdade, quando acentuada, pode torna-se uma pedra de tropeço para o cristão fraco, causando o seu enfraquecimento na fé, e não o seu desenvolvimento, podendo também levá-lo a agir de forma totalmente contrária ao que a sua consciência lhe permite, no estágio em que se encontra (v. 10). De fato, o cristão é assim induzido a uma ação que não é baseada na fé, e, para Paulo, tal ato é pecaminoso. (PRIOR, 1985, p. 158).

Voltamos, portanto, à afirmação de 1Co 8,1b: “O conhecimento traz orgulho, mas o amor edifica”. O amor auto-limita a liberdade proveniente do conhecimento. Na comunidade cristã não se entende liberdade como atributo da individualidade, mas da comunidade! Nas palavras de Brakemeier (2008, p. 109): “Paulo não nega que a pergunta do consumo da carne deva ser resolvida pelo conhecimento. Mas ele introduz o amor como uma segunda categoria, não menos importante que a primeira.” É o que veremos a seguir, nos itens 3.7 e 4, na ágape.

3.7 RICOS E POBRES EM 1CO 11,17-22

Em 1Co 11,17-22 encontramos mais uma expressão da contradição social de Corinto experimentada pela Igreja e relacionada diretamente ao comer e ao beber sacrificados. A minoria abastada demonstra que o conhecimento que tem não os leva a discernir o sentido de corpo de Cristo, uma vez que tomam a Ceia do Senhor sem se importar com os flagelados. Assim, enquanto uns se embriagavam, outros ficavam com fome.

Propomos a seguinte visualização, de uma possível estrutura da perícope em questão:

A [...] quando vocês se reúnem como Igreja, há divisões

B	conhecer quais dentre vocês são aprovados/reprovados
A'	quando vocês se reúnem, não é para comer a ceia do Senhor/Corpo
B'	enquanto um fica com fome, outro se embriaga
A"	[...] desprezam a Igreja de Deus
B"	(o que tem) humilha o que nada tem

Em linhas gerais estão contrapostas, nessa passagem, as idéias de reunião e de divisão. Enquanto “A” aponta sempre para o ideal de *koinonia*, “B” realça sempre uma situação fática encontrada na comunidade. O ideal de “reunião” é relacionado em “A” com “Igreja”, com “Corpo” e com o seu “Senhor”. Em “B”, estão nitidamente contrapostos os grupos da Igreja.

Eis o esquema de “A”:

Reunião	Igreja
Reunião	Corpo
Reunião	Igreja de Deus

Em “B”:

Aprovados	Reprovados
Famintos	Embriagados
Os que nada têm	Os que têm

As estruturas dos versículos apontam para a construção de paralelismos, os quais também parecem revelar em “A” um escalonamento de idéias, didaticamente elaborado: reunião como Igreja, reunião como Corpo, reunião como Igreja de Deus. As idéias parecem apresentadas em ordem crescente de significados. Em “B”, o quadro quer apontar, sem rodeios, para os integrantes de cada grupo.

A querela deste recorte está diretamente relacionada à posse de recursos materiais. Isto nos permite afirmar, com segurança, que, mais uma vez, os representantes da elite são o alvo da reprimenda apostólica. O problema ora enfrentado é decorrente daquele analisado em 1Co 8. Seus principais atores, porém, são agora os ricos e os pobres. O contraste entre aqueles que mal tinham o que comer e os que tinham em abundância é muito vivo no texto.

Em Corinto, a ágape e a bênção sobre pão e vinho já se haviam transformado em atos distintos. Tudo faz crer que o sacramento era celebrado no final das reuniões. Assim a crítica de Paulo faz sentido. Ele desaprova com veemência a antecipação da própria refeição por parte de quem chegava primeiro, saciava-se e até se embriagava (v 21). Não se esperava a chegada dos demais para dar início ao que deveria ser uma ‘refeição de amor’ e de partilha (ágape). *Eram as pessoas em melhores condições econômicas que assim procediam. Enquanto isso, os pobres,*

escravos e empregados tinham dificuldades para se livrar dos compromissos com seu amo. Chegavam, por via de regra, mais tarde às reuniões. Embora participassem do sacramento, já não havia o que comer e beber, devendo eles passar fome. A ágape, respectivamente o que dela sobrou, já havia acontecido. (BRAKEMEIER, 2008, p. 147, grifo nosso).

Essa é também a conclusão de Richard (1995, p. 95), quando analisa a situação em 1Co 11,17-22. “Possivelmente os que têm esta conduta são os da maioria de sábios, poderosos e nobres.” Sendo assim, as divisões na comunidade tinham raízes não somente teológicas, mas também sociais. A celebração da ceia dava flagrância às desigualdades sociais existentes entre os membros. (BRAKEMEIER, 2008, p.147, 148).

O desenho que a estrutura do patronato romano identificou em Corinto, com patronos (elite), líderes (Paulo, Apólo, Pedro) e membros comuns (‘ralé’) ganha colorido na Ceia do Senhor. A tipologia que Horsley (2004) apresenta sobre a divisão dos lugares no salão do banquete das associações da cidade (veja o item 3.1 deste trabalho), parece corresponder ao relato de Paulo sobre a Ceia.

A eucaristia é celebrada na comunidade normalmente no meio de uma ceia ou ágape. Na comunidade cristã de Corinto sucedia que cada um comia primeiro sua própria ceia sem compartilhar com os outros. Pior ainda, enquanto um passava fome outro se embriagava. [...] Paulo se dirige diretamente a eles no texto: ‘Não tendes casas para comer e beber? Ou desprezais a Igreja de Deus e quereis envergonhar aqueles que nada têm?’ (RICHARD, 1995, p. 95).

As celebrações da Ceia do Senhor não eram meras reuniões, mas símbolo e meio de apropriação de uma experiência religiosa, considerada Corpo de Cristo. Por isso, é interessante notar como as expressões das contradições da Igreja de Corinto vêm à tona justamente na celebração daquilo que deveria sacramentar sua unidade.

O comer e o beber sacrificados aos ídolos como acontecia nos diversos cultos da cidade, onde o povo procurava satisfação emocional, prosperidade, felicidade, proteção de um Deus, ou mesmo destaque e reconhecimento em venerar os deuses pagãos e participar dos grandes banquetes famosos na época, é transposto para a Igreja de Corinto e, particularmente, para a Ceia. Isto, segundo Lazier (1991, p. 63) acabava por “representar a negação da igualdade encontrada na comunidade cristã e a reprodução da estratificação social da cidade de Corinto”.

Os esquemas apresentados sobre a Ceia do Senhor demonstram uma identidade de grupo social (elite e ralé) fortemente arraigada nos membros da comunidade cristã em Corinto. Essa identidade opõe-se e sobrepõe-se, até mesmo, àquilo que deveria celebrar a unidade da Igreja. A identidade de grupo social é mais forte do que a identidade de Corpo, de Igreja de Deus. O conhecimento dos fortes e a ignorância dos fracos celebravam a individualidade. A Ceia já não se diferenciava dos banquetes culturais oferecidos nos templos e associações da cidade.

3.8 SÍNTESE E PERSPECTIVAS

A partir do que foi até aqui apresentado, concluímos que a disputa em torno da licitude da comida oferecida aos deuses também revela, em Corinto, uma disputa entre grupos sociais, tanto na Igreja como na cidade. A cada instante, ricos e pobres, sábios e iletrados, nobres e plebeus (1Co 1,16-29) e entre eles judeus e gentios, homens e mulheres, escravos e livres (1Co 7,17-24) estão em confronto. Apesar de, à primeira vista, parecerem grupos distintos e conflitos isolados, percebemos que estes são apenas subgrupos que compõe a elite e a 'ralé' de Corinto e também a sua Igreja.

“Os cristãos de Corinto formam uma comunidade socialmente estratificada no que, certamente, são apenas um reflexo da realidade contraditória da própria cidade.” (HOEFELMANN, 1990, p. 31).

É inegável que:

A tendência cosmopolita da cidade em criar grupos influenciou a comunidade cristã de Corinto, sobretudo a minoria dominante que disputava prestígio. Paulo, respondendo aos grupos, faz um paralelo entre a sabedoria da palavra (humana) e a crucificação de Cristo (1 Cor 1, 17-25). A mensagem da cruz cria uma nova situação, onde não é a condição social que conta, sobretudo a condição sustentada por um sistema econômico injusto e classista. Para Paulo, Deus escolheu aqueles que 'não são' (loucos, fracos e desprezados) para confundir 'os que são' (sábios, poderosos e nobres), e reduzi-los a nada (1 Cor 1, 27-28). O Evangelho não é ideologia de uma classe, é a mensagem de vida (crescimento) que procede de Deus (1Cor 3,5-9). (LAZIER, 1991, p. 63).

Na raiz das divisões da Igreja estava, como vimos, um problema de conhecimento (1Co 8). Para Paulo, esse problema não tem a ver com a ilicitude da comida oferecida aos ídolos, afinal ele está de acordo com o argumento dos “fortes” (1Co 8,8), mas com o testemunho da e para a comunidade. O conhecimento cristão não tem nem razão, nem fim em si mesmo. Sua razão está em Deus (1Co 8,3) e seu fim, no “mundo”, isto é, na sociedade, no outro (1Co 8,12-13). Conhecimento que nos torna reféns de nós mesmos é vaidade. Conhecimento que faz restrições a espaços, ocasiões, pessoas e coisas, não é conhecimento, mas legalismo. O amor aperfeiçoa o conhecimento e auto-limita a liberdade (1Co 8,3).

O problema da Igreja de Corinto em torno dos alimentos oferecidos não foi resolvido. Ele foi identificado, bem como apontadas foram algumas de suas causas. Precisamos analisar os significados subjacentes aos elementos e aos gestos rituais do comer e beber sacrificados para entender como eles conferem *nomia* ao mundo dos coríntios. Isso faz parte da tarefa que será realizada nos próximos capítulos.

4 UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO COMER E DO BEBER SACRIFICADOS

É provável que a relação das pessoas de Corinto com os deuses, por meio da comida e da bebida sacrificadas, deixe transparecer o seu desejo de ter um mundo onde existir. Para a fenomenologia da religião, isso caracteriza a busca de *nomia*, ou seja, de significados para a sua existência, já que:

Existe um mundo de camundongos, um mundo de cães, um mundo de cavalos, e assim por diante. [...] Não há um mundo do homem no sentido acima. [...] É um mundo aberto. Ou seja, um mundo que deve ser modelado pela própria atividade do homem. [...] Biologicamente privado de um mundo do homem, o homem constrói um mundo humano. Esse mundo, naturalmente, é a cultura. Seu escopo fundamental é fornecer à vida humana as estruturas firmes que lhe faltam biologicamente. (BERGER, 1985, p.18 e 19).

Contudo, esse processo de construção cultural de mundo não é tão ‘natural’ assim. Entendemos cultura, na linha de Kroeber (*apud* LARAIA, 1932, p. 48,49), como uma força determinante do comportamento, já que o comportamento humano muito tem a ver com um processo de aprendizagem, socialização ou endoculturação da produção de gerações anteriores. Nós, porém não desconsideramos, peremptoriamente, a possibilidade de condicionamentos externos atuando sobre o processo.

A cultura não é a única força atuando sobre as pessoas. Um mundo completamente ‘construído’ e ‘aprendido’ pelo ser humano, como veremos, é incompleto. O ‘mundo do homem’ é um mundo culturalmente construído, porém não prescinde do sagrado que se manifesta. “Essas revelações atuantes, essas manifestações do sagrado em perceptível auto-revelação a linguagem da religião chama de ‘sinais’.” (OTTO, 2007, p. 180).

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. (ELIADE, 2008, p. 17). Uma vez que o “sagrado” se manifesta ao ser humano, ele interfere no processo cultural de construção de *nomia*. “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”. (BERGER, 1985, p. 15).

Ora, se o momento religioso é então central em qualquer expressão cultural, como afirma também Angela Ales Bello (1998, p. 147), observar suas implicações se perpetrarem em uma sociedade, como no nosso caso, a de Corinto, será fundamental para que possamos compreendê-la e analisar como a comida e a bebida oferecida aos deuses na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios parecem sustentar o homem e esse “mundo do homem”.

Acontece que com o passar dos tempos camadas e camadas de cultura foram sendo sobrepostas sobre esse possível ‘centro’ sagrado de significados, num processo de sedimentação cultural contínuo. Esse ciclo interminável de depósitos levou, como veremos no decorrer deste capítulo, à formação do que Bello (1998, p. 150) chama de correntes de consciência, Jung (2005, p. 395) de arquétipos e Gadamer (2002, p. 72-81) de efeito histórico, o que, de uma maneira ou de outra, acaba por nos imprimir um distanciamento, cada vez mais considerável, do *kosmos* daquela Corinto e de Paulo em seu texto.

Os arquétipos são herança do inconsciente coletivo. O inconsciente coletivo é o

nível mais profundo da psique que contém as experiências herdadas das espécies humanas e pré-humanas [...] Os arquétipos são tendências herdadas contidas no inconsciente coletivo, que levam o indivíduo a comportar-se de forma semelhante aos ancestrais que passaram por situações similares. (SCHULTZ, 2005, p.395).

Mensurar a extensão e a sinuosidade do caminho que se pretende percorrer nessa busca de significados para o existir faz parte do desafio da compreensão, afinal “compreender é um processo histórico-efeitual, e se pode demonstrar que é na linguagem própria a toda compreensão que o acontecimento hermenêutico traça o seu caminho”. (GADAMER, 2002, p. 81)

Esse fenômeno se dá, segundo Berger (1985, p.15), porque “a sociedade é um fenômeno dialético [...] que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor. [...] A sociedade existia antes que o indivíduo nascesse, e continuará a existir após a sua morte”.

Assim, para chegar até as “sensibilidades” de um outro tempo, é preciso que elas tenham deixado um rastro, que chegue até o presente como um registro escrito,

falado, imagético ou material, a fim de que o historiador, no nosso caso, o cientista da religião, possa acessá-los. (BOIA *apud* PESAVENTO, 2005, p. 46).

A sociedade de Corinto, como qualquer outra, em qualquer tempo, é produto de uma constante dialética com o ser humano. É provável que esse processo tenha deixado seus sinais. Entender como o processo dialético funciona, em todos os seus momentos, e identificar os rastros que deixaram na história será fundamental para apreendermos, o máximo possível, da cultura daquela Corinto e em que medida no comer e no beber sacrificados transparece a busca por *nomia*.

A seguir trataremos das três fases constituintes do processo de construção cultural de mundo de Berger (1985). Na primeira o ser humano cria, na segunda materializa e, na terceira, absorve cultura. O processo dialogal para a construção do *nomos* cultural proposto por Berger (1985) compreende três momentos distintos: a exteriorização, a objetivação e a interiorização.

4.1 EXTERIORIZAÇÃO EM 1CO 8 e 10

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens (BERGER, 1985, p. 16).

Trata-se de um processo criador de cultura. É por meio deste processo que a pessoa exprime, expõe o que vê, sente e pensa e termina por deixar transparecer o seu mundo. A exteriorização é a infusão de sentido à realidade.

O discurso de Paulo, notadamente, em 1Co 8,1-6, quanto ao conhecimento dos cristãos a respeito dos significados dos alimentos oferecidos aos deuses, tem este caráter primário. É um discurso de efusão de pensamento, de ideologia, de credo, de cultura. É um discurso doutrinário onde é exposto um mundo. Mais que isso, é um discurso cosmogônico, já que ele, de fato, cria um novo *kosmos*. Curioso é que, de longe, esse novo universo se parece muito com o antigo, como veremos abaixo.

Com respeito aos alimentos sacrificados aos ídolos, sabemos que todos temos conhecimento. O conhecimento traz orgulho, mas o amor edifica.

Quem pensa conhecer alguma coisa, ainda não conhece como deveria. Mas quem ama a Deus, este é conhecido por Deus. Portanto, em relação ao alimento sacrificado aos ídolos, sabemos que o ídolo não significa nada no mundo e que só existe um Deus. Pois, mesmo que haja os chamados deuses, quer no céu, quer na terra (como de fato há muitos “deuses” e muitos “senhores”), para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vivemos. (1Co 8,1-6).

Por partes, então, vejamos. O discurso de Paulo levanta, questiona, supera premissas, respectivamente, em:

- A Com respeito aos alimentos sacrificados aos ídolos, sabemos que todos temos conhecimento,
- B O conhecimento traz orgulho, mas o amor edifica.
- C Quem pensa conhecer alguma coisa, ainda não conhece como deveria. Mas quem ama a Deus, este é conhecido por Deus.

Este discurso cria precedentes, inova, subverte, justifica, doutrina, na melhor acepção do termo:

Portanto, em relação ao alimento sacrificado aos ídolos, sabemos que o ídolo não significa nada no mundo e que só existe um Deus. Pois, mesmo que haja os chamados deuses, quer no céu, quer na terra (como de fato há muitos “deuses” e muitos “senhores”), para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vivemos. (1Co 8,4).

Trata-se de um discurso normativo onde são colocados os limites de um “ser no mundo”, onde é padronizado um comportamento, elegida uma fôrma e uma forma.

Comam de tudo o que se vende no mercado, sem fazer perguntas por causa da consciência, pois do Senhor é a terra e tudo o que nela existe. Se algum descrente o convidar para uma refeição e você quiser ir, coma de tudo o que lhe for apresentado, sem nada perguntar por causa da consciência. Mas se alguém lhe disser: “Isto foi oferecido em sacrifício”, não coma, tanto por causa da pessoa que o comentou, como da consciência, isto é, da consciência do outro e não da sua própria. Pois, por que minha liberdade deve ser julgada pela consciência dos outros? (1Co 10,25-30).

A exteriorização no comer e beber sacrificados de 1 Coríntios está ligada ao discurso efusivo de Paulo sobre a natureza e a existência dos ídolos. Os ídolos existem? Quem são eles? Qual o seu poder? Como agir? São as questões das quais a exteriorização se ocupa quando trata do comer e beber sacrificados em Coríntios. Mas, vale lembrar, para que se evitem conclusões precipitadas, que este é

apenas o primeiro momento de um processo dialético que não prescinde dos demais, porque por eles é complementado.

4.2 OBJETIVAÇÃO EM 1CO 10 e 11

A objetivação é a conquista, por parte dos produtores dessa atividade (física e mental), de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles (BERGER, 1985, p. 16).

A objetivação é a materialização do que se efundiu. É fruto, produto da obra do ser humano sobre o meio. Uma forma de ver o mundo, uma 'escola hermenêutica'. É o que é construído e "vale tanto para produtos materiais como não-materiais". (BERGER, 1985, p. 22). No caso em questão de 1Co, é tudo isso transliterado em um estado que é atribuído ao alimento, o ser sacrificado. Observe-se o que Paulo diz em 1Co 10,16-22 sobre o alimento tomado na Ceia do Senhor e nos rituais de culto pagãos:

Não é verdade que o cálice da bênção que abençoamos é uma participação no sangue de Cristo, e que o pão que partimos é uma participação no corpo de Cristo? Como há somente um pão, nós, que somos muitos, somos um só corpo, pois todos participamos de um único pão. Considerem o povo de Israel: os que comem dos sacrifícios não participam do altar? Portanto, que estou querendo dizer? Será que o sacrifício oferecido a um ídolo é alguma coisa? Ou o ídolo é alguma coisa? Não! Quero dizer que o que os pagãos sacrificam é oferecido aos demônios e não a Deus, e não quero que vocês tenham comunhão com os demônios. Vocês não podem beber do cálice do Senhor e do cálice de demônios; não podem participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios. Porventura provocaremos o ciúme do Senhor? Somos mais fortes do que ele? (Grifo nosso).

O alimento ganha uma outra dimensão. A carne sacrificada aos ídolos já não é apenas 'carne', além de ser dessa ou daquela espécie de réptil ou de mamífero, de estar cozida, assada, ou frita ela é agora oferecida. Ela guarda uma outra característica que a torna, ou não, aceitável às pessoas. Ela, além de alimentar o corpo, alimenta a alma. Ela é uma forma de acessar ou de se manter no 'mundo dos deuses'. A objetivação faz ver na carne imolada aos deuses, além dos seus componentes nutricionais, um veículo de acesso, de comunhão com o sagrado. Da mesma forma que acontece, por exemplo, na Ceia do Senhor, onde o cálice é uma participação no sangue de Cristo e o pão é o corpo de Cristo. Tomar deles é assentir

na adoração ao Senhor. A respeito disso citamos o importante teólogo Rudolf Bultmann:

O sacramento se fundamenta no pressuposto de que – sob condições especiais – poderes sobrenaturais podem estar ligados a objetos naturais e mundanos e as palavras proferidas como seus portadores e transmissores. Cumpridas as condições (sendo, p.ex., a fórmula prescrita pronunciada corretamente e estando, assim, a matéria “consagrada”, isto é, carregada com o poder sobrenatural) e sendo tudo executado segundo o rito prescrito, os poderes sobrenaturais se tornam eficazes e o próprio ato, que sem essas condições seria puramente natural e mundano, como um banho ou uma refeição, torna-se uma prática sobrenatural que realiza um milagre. Ao passo que no estágio primitivo da história das religiões quase não se distingue entre magia e ato sacramental, a diferença se amplia paulatinamente no decorrer da história, dependendo das condições que devem ser cumpridas por aqueles, para os quais se pretende que o sacramento se torne eficaz – se é pressuposto apenas determinado estado físico ou também uma disposição íntima – e dependendo dos poderes sobrenaturais que se quer ativar – se são poderes que somente servem para intensificar a vida física ou outros que incrementam a vida espiritual; no último caso, naturalmente, o paradoxo do sacramento é intensificado: como podem poderes espirituais estar ligados a elementos materiais como seus portadores? Por fim, o sacramento pode reduzir-se a um símbolo e, em vez do efeito milagroso obtém-se um efeito psicológico. (BULTMANN, 2004, p. 186).

Essa transformação dos produtos do ser humano em um mundo que não só deriva do homem como ainda passa a confrontar-se com ele como facticidade que lhe é exterior, está presente no conceito de objetivação. “Em outras palavras, o mundo humanamente produzido atinge o caráter de realidade objetiva.” (BERGER, 1985, p. 22).

O teste final para se verificar se o processo de objetivação foi bem sucedido é perceber sua capacidade de impor-se à relutância dos indivíduos. Acima de tudo, a objetivação se manifesta pelo seu caráter coercitivo.

Em 1 Coríntios isto fica claro em 11,27-34:

Portanto, todo aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será culpado de pecar contra o corpo e o sangue do Senhor. Examine-se cada um a si mesmo e então coma do pão e beba do cálice. Pois quem come e bebe sem discernir o corpo do Senhor, come e bebe para sua própria condenação. Por isso há entre vocês muitos fracos e doentes, e vários já dormiram. Mas, se nós tivéssemos o cuidado de examinar a nós mesmos, não receberíamos juízo. Quando, porém, somos julgados pelo Senhor estamos sendo disciplinados para que não sejamos condenados com o mundo. Portanto, meus irmãos, quando vocês se reunirem para comer, esperem uns pelos outros. Se alguém estiver com fome, coma em casa, para que, quando vocês se reunirem, isso não resulte em condenação. Quanto ao mais, quando eu for lhes darei instruções. (Grifo nosso).

Assim, a coercividade fundamental da objetivação está “não nos mecanismos de controle social, mas sim no seu poder de constituir e impor uma realidade”. (BERGER, 1985, p.25).

A objetivação está representada, em 1 Coríntios, pela qualidade que é atribuída ao alimento, o ‘ser sacrificado’. Uma ‘qualidade’ que extrapola, em muito, o estado físico da matéria, porque se relaciona com o sagrado. A cultura objetivada se apresenta e se impõe aos indivíduos como uma força que vem de fora deles mesmos, quando na verdade está dentro deles. A objetivação pode traduzir-se em regras, cuja inobservância implica em sanções, tanto no mundo dos deuses, quanto no mundo dos humanos.

4.3 INTERIORIZAÇÃO EM 1CO 8

A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-as novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. (BERGER, 195, p. 16).

A interiorização é a absorção de uma realidade pelo ser humano. É a assimilação de uma cultura. É a apropriação de ideologias, credos, papéis sociais, estruturas, formas, materiais, identidades. E as identidades quase sempre não são ‘puras’.

As identidades são múltiplas e vão desde o eu, pessoal, construtor da personalidade, aos múltiplos recortes do social, fazendo com que um mesmo indivíduo acumule, em sim diferentes perfis identitários. Estes não são, a rigor, excludentes por si mesmos, nem forçosamente atingem uma composição harmônica e sem conflitos nessa espécie de rede poli-identitária que cerca o indivíduo. (PESAVENTO, 2005, p. 90).

Sobre interiorização e identidade nos ocuparemos mais adiante. Por ora, é interessante notar, que supondo sempre um grau de socialização bem sucedido, a introspecção se torna um método viável para a descoberta de significados institucionais. (BERGER, 1985, p. 31). A interiorização significa o ‘jeito de ser’, os comportamentos sociais, o ‘estado’ das coisas no mundo. Os princípios

interiorizados se auto-referenciam para manutenção do *nomos* cultural. É o que se vê em ação na afirmação dos ‘laços fraternais’ entre os cristãos de Corinto.

Contudo, nem todos têm esse conhecimento. Alguns, ainda habituados com os ídolos, comem esse alimento como se fosse um sacrifício idólatra; e como a consciência deles é fraca fica contaminada. [...] Contudo, tenham cuidado para que o exercício da liberdade de vocês não se torne uma pedra de tropeço para os fracos. Pois, se alguém que tem a consciência fraca vir você que tem este conhecimento comer num templo de ídolos não será induzido a comer do que foi sacrificado a ídolos? Assim, esse irmão fraco, por quem Cristo morreu é destruído por causa do conhecimento que você tem. Quando você peca contra seus irmãos dessa maneira, ferindo a consciência fraca deles, peca contra Cristo. Portanto, se aquilo que eu como leva meu irmão a pecar, nunca mais comerei carne, para não fazer meu irmão tropeçar. (1Co 8,7.9-13).

Ora, a interiorização está aqui representada primeiramente pela postura, pela assimilação de uma condição e de um padrão de comportamento. Os fracos verdadeiramente acreditam que a carne sacrificada guarda propriedades mágicas, capazes de contaminar seu corpo através da ingestão descompromissada, ou irrefletida desse alimento. Os fortes, por outro lado, crêem que o alimento oferecido não pode produzir malefícios à sua saúde física e espiritual. Em segundo lugar, pessoas que a princípio não tem nada em comum acreditam estarem ligadas, de tal forma, pela morte e ressurreição de Cristo, que são responsáveis umas pelas outras.

A interiorização é “a reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência”. (BERGER, 1985, p. 28). Por isso, o mesmo raciocínio quanto à postura e à assimilação de normas e padrões de comportamento, acima descrito, também pode ser levado para a análise das crenças que significam a Ceia do Senhor nas perícopes a que nos referimos quando estudamos a objetivação. A idéia de participação no sangue e no corpo de Cristo (1Co 10,16) só é atribuída aos alimentos rituais depois da interiorização de um *nomos* cultural.

Percebemos, portanto, que essa interiorização possibilita que o homem produza valores e verifique que se sente culpado quando os transgride. (BERGER, 1985, p. 23).

É importante ressaltar que a análise feita até aqui, não trabalhou com a hipótese de algo que esteja fora do ser humano ou do mundo cultural que ele construiu. Porém, nós não descartamos que “os empréstimos culturais de outros sistemas, o que a antropologia chama de difusão” (LARAIA, 2004, p. 105), e que

pacificamente tem sido apontado como grande responsável pelo desenvolvimento humano, podem ter se dado, também, do mundo dos deuses. Trataremos especificamente deste assunto a partir do item 4.5.

4.4 INTERIORIZAÇÃO E IDENTIDADE

A interiorização é o conhecer e crer na razão apresentada de ser das coisas, porém, não estaticamente. A cada momento desse processo há novas e contínuas exteriorizações, manifestas pela interação entre o ser humano e a cultura e objetivações, em andamento.

Nos capítulos 8, 10 e 11 de 1 Coríntios, a interiorização é caracterizada pela postura dos cristãos e dos pagãos ante aos alimentos sacrificados aos ídolos. Tomar parte desta ou daquela comida é tomar parte na adoração deste ou daquele deus. O acesso e o manuseio do alimento não são mais um gesto natural, corriqueiro, mas é algo em que fez transparecer uma forma de pensar, um modo de ver, sentir e de 'ser no mundo' (*Dasein*). Isto, para Heidegger (2006, p. 212-3), se dá em virtude de um posicionamento prévio do indivíduo ante ao objeto:

Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo. Como compreender e interpretação constituem existencialmente o ser do sempre, o sentido deve ser concebido como aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente ao compreender. Sentido é um existencial da presença e não uma propriedade colocada sobre o ente, que se acha por "detrás" dele ou que paira não se sabe onde, numa espécie de "reino intermediário". (Grifo nosso).

Comer ou não comer, beber ou não beber é atrair para si o favor ou a ira dos deuses. É, também, uma questão de identidade pessoal e de grupo já que a sociedade, no caso de Corinto, "não só contém um conjunto disponível de instituições e papéis, mas um repertório de identidades dotadas do mesmo status de realidade objetiva" (BERGER, 1985, p. 27).

Nesse sentido, Pesavento (2005, p. 90) nos ajuda, indicando algumas características do que seja identidade e a sua construção:

A identidade, enquanto representação social é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da idéia de pertencimento. A identidade é uma construção imaginária que produz a coesão social, permitindo a identificação da parte com o todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e estabelece diferença. A identidade é relacional, pois ela se constitui a partir da identificação de uma alteridade. Frente ao eu ou ao nós do pertencimento se coloca a estraneidade do outro.

Comer ou não comer envolve uma negociação do indivíduo consigo mesmo e com o grupo a que pertence, porque é, também, uma questão de identidade. O “sentido” (HEIDEGGER, 2006, p. 213) não é construído apenas individualmente, mas a partir de relacionamentos com pessoas, grupos e estruturas sociais.

A questão da identidade e do “sentido” são também marcantes na Ceia do Senhor. O alcance e os significados de seus elementos só são ‘reais’ na comunidade, como veremos no capítulo seguinte deste trabalho. Mas mesmo as imagens gestuais do rito eucarístico já antecipam sua razão de ser. Tomar do cálice é uma participação no sangue de Cristo e comer do pão é uma participação no corpo de Cristo, como o indica a palavra de 1Co 10,16-17:

Não é verdade que o cálice da bênção que abençoamos é uma participação no sangue de Cristo, e que o pão que partimos é uma participação no corpo de Cristo? Como há somente um pão, nós que somos muitos, somos um só corpo, pois todos participamos de um único pão.

Tomar deste alimento cultural, no imaginário religioso daquela época, era unir-se a Deus e ao outro. Era identificar-se a si mesmo e ao grupo. O alimento é tomado de *per si*, mas considerado coletivamente. Está em questão o ser-eu e o ser-no-Corpo. Aliás, essa é a natureza do mito:

[...] para a mentalidade primitiva os mitos são, concomitantemente, uma expressão da solidariedade do grupo social consigo mesmo, com o tempo e com os grupos de seres que o rodeiam, e um meio de conservar e reviver o sentimento desta solidariedade. (LÉVY-BRUHL, *apud* CROATTO 2001, p. 187).

Ocorre que quando o processo de interiorização é bastante bem sucedido, como acontece com alguns grupos da sociedade de Corinto, o indivíduo não apenas desempenha o papel social que lhe foi atribuído (identidade), mas se enxerga como tal (sentido) e (re)conhece toda a sua biografia (passado, presente e futuro) a partir dele, ou, nas palavras de Heidegger (2006, p. 213): “a presença só ‘tem’ sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ por um ente que nela se pode descobrir.”

É nessa condição que os grupos (ricos e pobres, sábios e iletrados, fortes e fracos) representados na Igreja de Corinto se encontram: incapazes, até aquele momento, de se libertarem do que aprenderam e tomaram para si, a respeito de si mesmos (identidade) e dos alimentos sacrificados aos deuses (sentido). Vê-se repetido, com isso, na Igreja de Corinto o papel que a elite e a 'ralé' desempenham na sociedade.

Os processos que interiorizam o mundo socialmente objetivado são os mesmos processos que interiorizam as identidades socialmente conferidas. O indivíduo é socializado para ser uma determinada pessoa e habitar um determinado mundo. A identidade subjetiva e a realidade subjetiva são produzidas na mesma dialética (aqui, no sentido etimológico literal) entre o indivíduo e aqueles outros significativos que estão encarregados de sua socialização. [...] tanto a identidade como o mundo permanecem reais para ele enquanto ele continua a conversação. (BERGER, 1985, p. 29)

A identidade de grupo social (ricos e pobres, elite e ralé), na Igreja, era mais forte do que a identidade de Corpo de Cristo. O ser-social é mais forte do que o ser-no-Corpo. Esta é uma das raízes do problema enfrentado pela comunidade de Corinto. Os valores e papéis interiorizados da cultura estão tão profundamente arraigados nos cristãos coríntios que o ideal de igualdade e liberdade proposto na mensagem do apóstolo para a Igreja é sufocado. É por isso que Paulo escreve a Primeira Carta aos Coríntios: para recordar o 'sentido' e a 'identidade' de 'Corpo de Cristo'.

Resumindo, é através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade. (BERGER, 1985, p 16). É nisso que consiste o 'processo dialético' em um diálogo de construção de significados (nomia) para a existência humana.

Por meio do processo dialético proposto por Berger (1985) nos foi possível perceber a simultaneidade e distinguir os momentos desse diálogo cultural, além de esclarecer uma das causas dos problemas da Igreja na Primeira Carta aos Coríntios: a identidade sócio-cultural sobreposta à identidade de Corpo de Cristo. Resta-nos então, mais uma vez, ir adiante e observar, mais de perto, como e quais os meios que o fenômeno religioso escolhe para interagir com a sociedade.

4.5 ESTRUTURAS DO FENÔMENO RELIGIOSO

Nesse momento, é imperativa a busca de pontos de contato, concepções, conceitos comuns, se não a todas, à maioria, das expressões cultural-religiosas, para que continuemos a perscrutar o que subjaz ao alimento sacrificado, e para que consigamos tirar conclusões ainda mais aproximadas do contexto da fala de Paulo aos cristãos de Corinto.

Apresentaremos os conceitos de sagrado e profano, mitos e hierofanias, ritos e símbolos aplicados ao comer e beber sacrificado em Corinto para tentar compreender, mais adiante, não só a natureza do *ethos* por detrás dessa prática ritual, mas também suas dimensões e desvios, significados e reconstruções para Paulo.

4.5.1 O Sagrado e as Hierofanias

“O sagrado se manifesta sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais” (ELIADE, 1992, p.16), mas ao mesmo tempo não, porque se manifesta no e através do mundo natural, além de tomar emprestado termos da linguagem humana para ser descrito.

Por coisas sagradas, convém não entender simplesmente esses seres pessoais que chamamos deuses ou espíritos: um rochedo, uma árvore, uma fonte, um seixo, um pedaço de madeira, uma casa, em uma palavra, uma coisa qualquer pode ser sagrada. Um rito pode ter esse caráter; inclusive, não existe rito que não o tenha em algum grau. (DURKHEIM, 2003, p. 20).

Esta caracterização do sagrado se dá pela incapacidade de se ‘pintar’ de outra maneira o completamente diferente que se experimentou. O sagrado se manifesta no mundo natural e este é o paradoxo da hierofania.

A linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa experiência natural. [...] A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou árvore, mas justamente, porque são hierofanias, porque revelam algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*. (ELIADE, 2008, p.14, 15)

Em Corinto, o alimento oferecido aos deuses também não é estranho às pessoas. O vinho e os cereais são fruto do campo. A carne vem de mamíferos e répteis conhecidos, conquanto a partir das hierofanias elas já não conservem apenas o gosto e a textura habituais. As razões para sua ingestão não se baseiam apenas na necessidade e nos instintos, aliás a negação deles pode ser da vontade dos deuses, podem ser um sacrifício em si. Talvez isso explique o sucesso das práticas ascéticas entre alguns membros da comunidade cristã.

As manifestações do sagrado irrompem roturas na realidade do crente. A homogeneidade do espaço passa a apresentar fissuras a partir das hierofanias. Universos paralelos se tocam e passam a existir simultaneamente a partir daquilo que foi revelado. “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras.” (ELIADE, 2008, p.25).

Coisas do cotidiano (alimentação, vestuário, sexo etc) podem se tornar sagradas, ou melhor, sacralizadas. O mundo dos deuses alcança o mundo dos seres humanos através dessas palavras, posturas e objetos. Com frequência, as hierofanias constroem mesmo ‘espaços dentro do espaço, como os templos e os altares. Os templos de Corinto são um bom exemplo dessas fissuras, como se pôde ver no capítulo 2 deste trabalho.

Há, portanto, espaços sagrados, e por conseqüência ‘fortes’, significativos, e há outros espaços não sagrados, e por conseqüência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. (ELIADE, 2008, p. 25). O termo hierofania, contudo “exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo sagrado se nos revela” (ELIADE, 2008, p. 17), ele não define o que é sagrado ou não, tal valoração cabe à experiência.

É a experiência com o sagrado que cria um ponto de referência, um local para onde se deve olhar na tentativa de situar suas próprias ações dentro de um contexto maior, de uma realidade absoluta, cheia de sentido e de significado. “A hierofania revela um ponto fixo absoluto, um centro, a partir e em torno do qual o mundo passa a ter novo sentido.” (ELIADE, 2008, p.26).

Nos cultos pagãos de Corinto, a hierofania representada pelo sacrifício de animais pode exemplificar este centro, este ponto fixo. Era a partir do sangue do animal imolado que se abria o canal de comunicação com os deuses e a partir da ingestão dessa carne que se tinha comunhão com as divindades, como já vimos anteriormente (2.1 e 4.2). Em 1Co 10 e 11, a hierofania na Ceia também remete ao ideal a ser perseguido pela comunidade cristã.

Os referenciais apresentados nos autorizam afirmar que a sociedade de Corinto é uma sociedade sacralizada. As motivações das mais simples e banais ações são religiosas. A arquitetura, a pintura, a justiça estão ligadas à vontade dos deuses. Até mesmo o sexo e a alimentação tangenciam o mundo extraterreno.

O templo de Afrodite era célebre pelos cultos que realizavam as “prostitutas sagradas”. (LAZIER, 1991, p. 63).

É controvertida a natureza das cerimônias realizadas no templo de Afrodite, a deusa do amor, no tempo de Paulo, mas se tem notícias de que no período pré-romano ele era servido por mil sacerdotizas, ou seja, prostitutas sagradas. (HOEFELMANN, 1990, p. 24).

O templo de Apolo era com certeza um dos mais antigos e veneráveis da Grécia e está entre as majestosas construções redescobertas em escavações realizadas no final do século passado. (HOEFELMANN, 1990, p. 24).

Em Corinto o Fórum do governador ficava no centro da Ágora, tendo em volta de si os vários deuses representados pelos templos ou estátuas. Era comum que uma sentença não fosse proferida após o pôr-do-sol, pois era ilegal fazer julgamentos à noite ou em recinto fechado, para que o deus Júpiter assistisse aos debates e iluminasse o julgamento. (LAZIER, 1990, p. 64).

É curioso perceber que apesar de inteiramente outro, cheio de sentido e de significados, este mundo (dos deuses) se pareça tanto com o nosso mundo, no caso, com o mundo de Corinto. Também é irônico que os deuses precisem tanto desse ‘nosso mundo’ instável e de suas coisas imperfeitas para se revelarem (eternos e perfeitos).

Nessa medida, o universo dos deuses é esse ‘nosso universo’. O mundo de Corinto é um mundo de homens em completa fusão com o mundo dos deuses e, por isso, as coisas não comunicam apenas aquilo que se vê. Elas são símbolos, modelos, representações de outras. São mundos dentro do mundo, fissuras, roturas, paralelos e fazem parte da linguagem própria que o sagrado e as hierofanias

utilizam para se comunicar. Todavia, esses novos significados atribuídos às coisas já há muito conhecidas, só se fazem compreender nos mitos.

4.5.2 Mitos e Símbolos

O 'mundo dos deuses', o mundo de Corinto, não é produto da fantasia, da imaginação humana, como popularmente se caracterizam os espaços mitológicos, pois, como nos lembra Croatto (2001, p. 191), os mitos versam sobre a origem das coisas e das instituições, e por isso são absolutamente verdadeiros para quem crê.

O mito é um veículo de transmissão de mensagens. Para Bultmann (*apud* CROATTO, 2004, p. 193), o mito é:

[...] uma representação do transcendente (Unweltliches) ou divino, como algo imanente e humano, a representação do além, como algo temporal (Diesseitiges). O mito não oferece uma imagem objetiva do universo; expressa mais a maneira como o ser humano compreende-se no seu mundo.

Para Jung (*apud* CROATTO, 2001, p.195):

[...] os mitos, os símbolos, as figuras mitológicas de povos e culturas independentes entre si devem ter explicação em um inconsciente coletivo. O inconsciente coletivo tem uma linguagem figurada, a linguagem dos símbolos, peã na qual se expressam os arquétipos da alma. Os símbolos afloram, sobretudo nos sonhos, nos contos de fada (nas crianças), no delírio e na alucinação (nos psicóticos), na arte e na poesia (em colaboração com o consciente) e nos mitos, no ser humano religioso adulto.

O mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa. Ao relatar um acontecimento, o mito situa-se em um lugar e em um tempo e, conseqüentemente, apresenta-se como uma história. (CROATTO, 2001, p. 211).

Em linhas gerais, o mito é uma narrativa carregada de símbolos lingüísticos que lhe conferem sentido. Diz algo significativo sobre as origens de algo (RICHTER REIMER, 2009). Como toda produção literária, também a narrativa mítica está historicamente posicionada e só terá vida enquanto seus significados puderem ser comunicados.

Contudo, esse “acontecimento originário no qual os Deuses agem” ao qual também Croatto (2001, p. 209) se refere, só é verdadeiro para os que crêem; os que não crêem constroem outros significados para a sua realidade, que até podem ser míticos, mas que excluem a atuação dos deuses. A crença é, portanto, ao nosso ver, anterior e intrínseca ao mito. É ela a grande construtora e desconstrutora dos mitos. O mito terá vida enquanto houver fé nele. O fato de conhecer ou não os significados que os seus símbolos querem transmitir é fundamental, mas posterior. Os significados podem ser comunicados, mas não aderidos pelo grupo ou pelo indivíduo. A existência dos mitos está ligada a adesão racional de seus significados, na crença.

Esta, hoje, é a nossa suposição sobre por onde Paulo caminhou na tentativa de desconstrução dos mitos que sustentam o panteão de Corinto. Entendemos que ele se apropriou de símbolos já existentes, resignificando alguns e criando outros capazes de transmitir sua mensagem, o que fará sentido não apenas aos que conhecerem, mas, também, optarem por crer nos significados que lhes serão apresentados.

4.5.3 A Desconstrução e a (Re)Construção de Mitos

Para que os cristãos vislumbrassem outra possibilidade de ser, no mundo de Corinto, o alimento sacrificado aos ídolos precisava ser desmitificado.

Um interdito apostólico, como o promulgado em Jerusalém (At 15.29), seria de pouca ou nenhuma valia. Não seria suficiente dizer que sim, os cristãos podiam tomar dos alimentos sacrificados, nem que deles deveriam se abster, se as motivações e as crenças sobre eles permanecessem as mesmas. Como vimos, a questão do alimento ‘santificado’ antes de combatida precisava ser compreendida em suas bases.

[...] Paulo é a única personalidade autorizada na igreja apostólica ou subapostólica que não resolve a controvérsia da ‘carne oferecida aos ídolos’ por meio de um interdito absoluto. Isso reitera sua determinação de não permitir que os legalistas vencessem essa disputa absolutamente crucial. A controvérsia envolvia hábitos cotidianos do povo, e ceder aos rigoristas, por

menos que fosse, poderia ter sido fatal. (BRUCE, *apud* PRIOR, 1993, p. 150).

Era preciso enfrentar a questão a partir do que Ihe conferia sentido, do que Ihe sacralizava. Por isso, Paulo inicia a tratativa do assunto como uma questão de conhecimento (1Co 8,1). Era preciso desconstruir os significados simbólicos do comer e do beber sacrificados aos ídolos para que se construíssem os significados da Ceia, ou melhor, a partir e sobre os significados que os alimentos oferecidos aos ídolos comunicavam às pessoas de Corinto era preciso construir os significados da Ceia do Senhor.

A compreensão de que não existem vários mundos, vários universos paralelos na cidade, conquanto existissem muitos templos e muitos que se apresentassem como deuses, deveria ser superada, pois, para Paulo, só existe um Deus: “Portanto, em relação ao alimento sacrificado aos ídolos, sabemos que o ídolo não significa nada no mundo e que só existe um Deus.” (1Co 8,4).

O que entendemos que o apóstolo quis dizer é que existirão quantos mundos nós crermos que existam. Os mitos são objetivações da realidade que só fazem sentido enquanto cridas. “Em outras palavras, o mundo cultural é não só produzido coletivamente como também permanece real em virtude do reconhecimento coletivo. (BERGER, 1985, p. 24).

Nesse sentido o discurso de Paulo é subversivo, questionador e criador. Para outros, pelas mesmas razões, ele é unilateral, político e demagogo. Ele desnuda, dessacraliza o mundo dos outros deuses de Corinto, ao passo que sacraliza o universo do seu Senhor. Se os deuses pagãos não existem, não existe o seu mundo. Se o Deus cristão é o único, o mundo e tudo o que nele habita é seu. O mundo dos ‘deuses’ passa a ser então o mundo do nosso Deus e o nosso mundo, por via de consequência, temos acesso amplo e irrestrito a toda sua extensão.

A linguagem dos deuses, seus ritos, símbolos e mitos continuará existindo enquanto os seres humanos continuarem a usá-los e compreendê-los como realidade objetiva. Da mesma forma que “a língua inglesa se originou de acontecimentos históricos específicos, desenvolveu-se através de sua história graças à atividade humana, e existe unicamente até onde e enquanto seres humanos continuarem a usá-la e compreendê-la”. (BERGER, 1985, p. 25)

Aliás, se é verdade que o homem depende de seus deuses, a dependência é recíproca. Também os deuses têm necessidade do homem: sem as oferendas e sacrifícios, eles morreriam. (DURKHEIM, 2003, p. 21).

Ao demitificar o panteão de Corinto, Paulo termina por desestabilizar as estruturas da própria cidade para os cristãos, já que nele (em seu panteão) transparecia, em boa medida, a estrutura geográfica e política da urbe, enquanto istmo e sua herança política de cidade-estado. O “isolamento” característico das ilhas e a independência característica das cidades-estado, de certa maneira, contribuíram para que se forjasse a idéia da jurisdição dos deuses. Inexistindo muitos deuses, inexistia sua jurisdição, seu nomos, seus mundos.

A questão do comer e do beber sacrificados em 1 Coríntios é de fundamental importância. A preocupação de Paulo com os fracos é legítima. Por isso ocupa tantos capítulos de seu manuscrito. O apóstolo entendia que a transição de mundos não era coisa simples. Mudar de religião era mudar de *kosmos*. A transição implicava uma nova criação (cosmogonia) onde a novidade podia ainda não fazer sentido e conduzir ao caos.

É por esse motivo que a separação radical do mundo social ou anomia, constitui tão séria ameaça ao indivíduo. O indivíduo não perde, nesses casos, apenas os laços que satisfazem emocionalmente. Perde a sua orientação na experiência. Em casos extremos chega a perder o sentido da realidade e da identidade. Torna-se anômico no sentido de se tornar sem mundo. Assim como se constrói e sustenta um nomos do indivíduo na conversação com interlocutores importantes para ele, assim o indivíduo é mergulhado na anomia quando essa conversação é radicalmente interrompida. (BERGER, 1985, p. 34).

O comer e beber são, dentro daquilo que Mauss e Durkheim (*apud* PESAVENTO, 2005, p. 39) elaboraram, ao estudarem os chamados povos primitivos atuais, uma representação de realidade.

As representações são expressas por normas, instituições, discursos, imagens e ritos, tais representações formam como que uma realidade paralela à existência dos indivíduos, mas fazem os homens viverem por elas. As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem da realidade. (PESAVENTO, 2005, p. 39).

Os programas institucionais são dotados de um *status* ontológico a tal ponto que negá-los equivale a negar o próprio ser – o ser da ordem universal das coisas e, conseqüentemente, o que se é nessa ordem. (BERGER. 1985, p. 37).

Paulo impõe mais uma fissura ao universo mítico, já bastante roturado, de Corinto a fissura do Crucificado, que libera o caminhar dos cristãos por todos os ambientes, sem temer o fato de estar ou não sob a circunscrição territorial do seu Deus, afinal este Deus único é o criador de todas as coisas. (1Co 8,6).

Não há sentido, portanto, em não freqüentar este ou aquele espaço e, se nele estiver, comer ou não comer de algum alimento. “A comida [...] não nos torna aceitáveis diante de Deus; não seremos piores se não comermos, nem melhores.” (1Co 8,8).

Casas de amigos e eventos sociais, para os cristãos de Corinto, não eram mais espaços de deuses, eram espaços de gente, e tomar do alimento que ali se oferecia não deveria significar união com as divindades, para aqueles que não estão debaixo do seu ‘poder’. As festas pagãs e seus templos também não eram mais espaços proibidos, por si só, já que não eram obras do Olimpo. “Comam de tudo o que se vende no mercado [...] Se algum descrente o convidar para uma refeição e você quiser ir, coma de tudo o que lhe for apresentado” (1Co 10,25.27).

Os mitos pagãos governavam as estruturas arquetípicas da sociedade coríntia. Era preciso desconstruir aquilo que lhe conferia sentido para que a fé cristã pudesse florescer. A mudança nômica compreende a criação, reapropriação e destruição de antigas crenças, o que só é possível como ato de fé.

4.6 IMPLICAÇÕES SOCIOLÓGICAS DO FENÔMENO RELIGIOSO EM CORINTO

Os alimentos oferecidos aos deuses na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios têm uma dupla função: eles sustentam o ‘homem’ e esse ‘mundo do homem’. Eles fornecem os nutrientes orgânicos necessários ao funcionamento saudável do seu corpo e os significados de sua existência.

Essa condição da comida – sacrificada, entretanto, não lhe é inerente. O alimento não tem essa propriedade intrínseca. Não se trata, portanto, do uso dos substantivos “comida e bebida” sacrificadas. Não é uma propriedade desta ou daquela espécie de bebida, cereal ou carne ser ou não ser sacrificada. Trata-se antes, de uma postura de quem deles toma.

Está em questão o que sobre eles se pensa, não o que com eles foi feito. Para Paulo o alimento outrora sacrificado aos ídolos, poderia ser livremente ingerido pelos cristãos de Corinto nos mercados públicos, nos eventos sociais, na casa de amigos e nas festas templárias pagãs, a princípio, sem qualquer censura ou restrição (1Co 8,10; 10,25.27). Afinal, em última análise, o problema não está na “comida ou na bebida sacrificada”, mas no “comer e beber sacrificado”. Não são dois substantivos (comida e bebida) adjetivados (sacrificados), mas dois verbos (comer e beber) ‘adverbiados’.

A comida oferecida é a objetivação de uma realidade subjetiva. E nessa medida é real para quem dela toma. O alimento oferecido é produto cultural. A cultura, como vimos, tem um papel decisivo na determinação do comportamento das pessoas, mas não podemos afastar a possibilidade de condicionamentos externos atuando sobre o agir humano.

O processo dialético proposto por Berger (1985) nos ajudou a compreender os momentos envolvidos na construção do *nomos* cultural na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios.

A sociedade efunde sobre os integrantes da Igreja o seu mundo, o mundo dos deuses, um espaço sagrado, onde comer e beber alimentos oferecidos significa tomar parte no culto a determinada divindade, um mundo ao qual, inclusive, os cristãos coríntios já estavam habituados, pois nele costumavam habitar. Por meio desse mesmo canal, Paulo propõe um novo olhar sobre a realidade. Faz a Igreja refletir sobre a cultura e negocia os limites de sua aceitação. Eles rejeitam premissas, contrapõem normas, dialogam com a sociedade. E é nessa perspectiva que os seus conflitos podem, mais uma vez, ser observados a partir das estruturas sociais da cidade de Corinto.

A exteriorização, a objetivação e a interiorização são simultâneas e interdependentes. As pessoas e os grupos envolvidos interagem continuamente. Em 1 Coríntios, a sociedade é refletida na Igreja e a Igreja reflete sobre as estruturas sociais. A análise sociológica do comer e beber sacrificados nos deu uma amostragem dos grupos sociais atuantes na Igreja.

Percebemos dois grandes processos dialogais na carta: o da sociedade e o da Igreja. Um sociológico e outro fenomenológico. As identidades são construídas nesse meio. Elas são construídas em grupo e em referência a algo ou alguém (pessoas, instituições, deuses). Quando o processo de interiorização é bem sucedido, acontece o que Berger (1985, p. 38) descreve abaixo:

Sempre que o nomos socialmente estabelecido atinge a qualidade de ser aceito como expressão da evidência, ocorre uma fusão do seu sentido com os que são considerados os sentidos fundamentais inerentes ao universo. Nomos e cosmos aparecem como co-extensivos. Nas sociedades arcaicas, o nomos aparece como um reflexo microcósmico, o mundo dos homens como expressão de significados inerentes ao universo como tal. [...] se nos é permitido, inerentes ao universo dos deuses. [...] Em todo caso, quando o nomos aparece como expressão óbvia da “natureza das coisas”, entendido cosmologicamente ou antropologicamente, dá-se-lhe uma estabilidade que deriva de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. É neste ponto que a religião entra significativamente em nossa discussão.

Para que a mensagem de Paulo encontrasse espaço entre seus ouvintes, de dentro e de fora da Igreja, era preciso que ela fizesse ‘sentido’ para eles. Os mitos e símbolos que o sagrado utilizou para comunicar sua ‘presença’ aos Coríntios precisavam ser conhecidos e desconstruídos para que a mensagem do evangelho paulino pudesse ser edificada sobre eles, ou no seu lugar. Há, ao mesmo tempo, desconstruções, justaposições e construções simbólicas. Para Paulo, o alimento sagrado existe, mas os vários deuses não.

Para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vieram a existir todas as coisas e por meio de quem vivemos. Contudo nem todos tem esse conhecimento. (1Co 8,6-7a).

Construções e desconstruções de espaços e identidades são, no entanto, perigosas, já que “quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente.” (ELIADE, 2008, p. 26). Seu desmoronamento pode fazer com que o ser humano não

mais se localize e se entenda no mundo. O desabamento de suas construções significa a anomia e o caos.

Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não sagrada). O cosmo postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. (BERGER, 1985, p. 39).

Apesar de, neste capítulo, partirmos de um caminho diferente, mais uma vez concluímos que a liberdade da pessoa cristã tem seus limites na comunidade. O quinto capítulo deste trabalho se ocupará em demonstrar, que essa liberdade adquirida pela adesão na fé no único Deus não torna livre para si mesmo, não libera o caminhar entre espaços antes proibidos para satisfação de caprichos pessoais. Há uma outra dimensão no conhecimento paulino, qual seja, a de ser “livre para”.

5 UMA LEITURA POLÍTICA E APOCALÍPTICA DA CEIA DO SENHOR

Em 1Co 10,14-11,1 continua em pauta a questão sobre a licitude da comida oferecida aos deuses. No entanto, há que se diferenciar entre os espaços e as ocasiões em que o alimento sacrificado era oferecido, por isso, é preciso trazer à baila a perspectiva dos conflitos sociais da Igreja, exarados em 1Co 11,17-22, e do fenômeno religioso em Corinto (capítulos 3 e 4 deste trabalho). O comer e o beber sacrificados aos ídolos confrontam-se, neste recorte, diretamente, com a Ceia do Senhor.

Até este momento, a argumentação de Paulo girou em torno do conhecimento e da liberdade que dele advém. O apóstolo apesar de reafirmar a insignificância dos deuses (1Co 8,4) lembra que o conhecimento, por si mesmo, torna arrogante e destrói (1Co 8,2.11). A liberdade cristã não tem centro em si mesma, mas no outro. A liberdade está na comunidade. Ela deve ser experimentada a partir daquilo que celebra a unidade da Igreja. Por isso a discussão em torno dos alimentos sacrificados aos deuses é, agora, trazida em apenso à Ceia do Senhor.

O modelo social proposto na Ceia é muito diferente do proposto pelo Império Romano. No Império Romano, o Estado não se volta à gerência do Bem Público. Seus objetivos estão ligados a não intervenção público-privado. Os interesses da coletividade dão lugar aos interesses de particulares. O Direito é privilégio de bem poucos. A cidadania é prerrogativa dos patrícios. Apenas a estes é franqueada a participação na vida política de Roma.

Em Roma, a política é manifestamente voltada a objetivos privados, aos interesses das famílias que precisavam resguardar seu monopólio sobre as riquezas saqueadas ou a exploração da terra. A palavra 'pátria' denuncia esta origem familiar, vem do pater famílias, e os nobres romanos eram os patrícios. O poder concentrado no estado romano seria assim um protetor dos patrícios, impondo os interesses destes aos demais, seja pelos tributos (impostos) seja convocando-os para as guerras, como instrumentos de saque. Outra parte da atividade política, a relação entre o protetor e seus protegidos, é efetuada mediante o direito romano, que garante a não interferência do estado na propriedade privada, nos interesses dos patrícios, e a não ingerência do público, coletivo, no particular. (DIETRICH, 1999, p. 22).

As relações de poder do Império são tão acentuadas que, para Horsley (2004, p. 13),

[...] o mais importante para compreender as origens cristãs é que o sistema romano imperial de patronato constituiu uma das condições mais relevantes e determinantes da missão de Paulo. [...] sob a fase inicial do império, pirâmides de relações de poder socioeconômicas patronais cedo permearam a sociedade grega provincial em Corinto, Éfeso, Macedônia e outros lugares, do mesmo modo que vieram a estruturar as relações político-econômicas em Roma nos séculos precedentes.

Ao analisar as estruturas do patriarcado romano a partir da obra de Cícero, Ivoni Richter Reimer (2006, p. 76, 77) conclui que quando Cícero define o Estado como patriarca ele “não quer afirmar o reinado, mas a sua estrutura patriarcal de dominação”. Nisso transparece o fato de que Cícero quer elaborar uma teoria de Estado a serviço da elite romana, a partir da experiência do pai proprietário e do senhor; para os cidadãos livres, o soberano deve agir como rei ou pai; para as demais pessoas, como um senhor de escravos e escravas.

Em linhas gerais, este é o contexto político de Corinto em 49 d.C., quando Paulo aporta na urbe. Cidadania na província senatorial da Acaia é privilégio de bem poucos. Sua população é, na grande maioria, constituída por escravos, como vimos no capítulo 3 desta dissertação. O desejo de liberdade e isonomia em um Estado de dominação é um sonho que parece muito remoto.

A cidade de Corinto era um reflexo claro do modelo romano de Império: “As relações entre Roma e Corinto exemplificam as formas mais extremas da prática imperial romana e da sociedade imperial que essa prática produziu.” (HORSLEY, 2004, p. 238).

O patronato caracteriza as relações sociais de Corinto. Essa estrutura, de mútua exploração e dependência, é caricaturalmente repetida no âmbito das associações civis e religiosas da cidade (veja capítulo 3 deste trabalho). A Igreja, como vimos, era, frequentemente, confundida pelos coríntios com essas sociedades. Mas nela está proposto um novo modelo, de ruptura com o patronato romano, o modelo do ‘Reino de Deus’.

O Evangelho de Cristo, segundo Paulo, anunciou a maldição e a destruição não só do judaísmo e da Lei, mas dos ‘regentes’ desta época. Dado que o contexto histórico da missão de Paulo era o Império Romano, não é difícil extrair as implicações [...] o Evangelho de Paulo se opõe primordialmente à ordem imperial romana, ‘este mundo, que é passageiro’. (HORSLEY, 2004, p. 14).

Paulo vê na *ekklesia* a oportunidade de implementação de um modelo de justiça social, como decorrência da mensagem do Crucificado. Ele propõe a ruptura, na Igreja, com os modelos de dominação não apenas político, mas étnico, religioso, econômico e de gênero.

[...] as igrejas longe de representar clausuras religiosas que nada têm a ver com as questões de cidadania, são, em verdade, setores privilegiados, no seio de cujas comunidades o exercício de cidadania ou alienação pode ser testado de maneira muito singular. (WEGNER, 1999, p. 103).

Paulo estava estabelecendo *ekklesiai* energicamente entre as nações, que eram alternativas às ‘assembléias’ oficiais de cidades como Tessalônica, Filipos, e Corinto. Como exprime a fórmula batismal assumida por Paulo nas comunidades, as principais divisões sociais “deste mundo que é passageiro” (1Co 7,29.31) foram superadas, como experiência de que é possível viver de maneira alternativa às estruturas dominadoras: “Aí já não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem nem mulher; porque sois todos um só em Jesus Cristo” (Gl 3,28).

Alguns conceitos, entretanto, precisavam ser retomados para que todos chegassem a tal entendimento. A cidadania do Reino não se descobre ou discerne de ‘cabeça velha’. É preciso renovar a mente (Rm 12,2) [...]” (WEGNER, 1999, p. 111). Esse é o tom de 1Co 10. Os exemplos da história de Israel (1Co 10,1-13) demonstram que com Deus não se brinca (1Co 10,22). O batismo e a Ceia do Senhor não garantem a salvação, tal qual o “batismo de Moisés” (1Co 10,2) e a ceia do maná (1Co 10,3-4) não o fizeram⁸.

Os sacramentos não são nenhum escudo mágico contra a desgraça. Entretanto, são extremamente importantes para definir o *status* cristão e as liberdades das pessoas crentes (BRAKEMEIER, 2008, p. 132), cuja prática não é tão natural e simples:

O exercício da cidadania evangélica não é só difícil em razão de uma série de hábitos e costumes adquiridos e dos quais as pessoas têm dificuldades naturais de se desprender, mas também em face de uma determinada maneira de pensar e de certos juízos de valor profundamente arraigados nas mentes e nos raciocínios de cada um, formando uma série de preconceitos e idéias preconcebidas com as quais defendemos nossas próprias opiniões e rotulamos precipitadamente a maneira de pensar de outros. (WEGNER, 1999, p. 111).

⁸ Cabe aqui referência à análise de Brakemeier (2008) sobre o simbolismo e a correlação dos elementos da Ceia cristã na tradição judaica mencionada por Paulo.

O exercício da cidadania que Paulo propunha se defronta com e em cada um dos seus ouvintes com uma série de idéias e concepções já assimiladas, como fruto daquele processo que Berger (1985) chama de interiorização, a sociologia de socialização e a antropologia de endoculturação.

A assembléia cristã de Corinto só se apresentaria como alternativa às demais associações da cidade quando os significados da Ceia fossem socializados e objetivados em sua *práxis*. Este é o tom do recorte do capítulo 11 de 1 Coríntios (veja itens 4.2, 4.3 e 4.4). Na interiorização da mensagem paulina estava o *nomos* do Reino de Deus. A realidade do Reino só confere “sentido” à existência daqueles que a tomam para si e a experimentam como “presença”.⁹ Até que isso acontecesse, a Igreja continuaria facilmente percebida pelos coríntios como uma das tantas associações da cidade.

As refeições festivas eram traço comum da vida de associações voluntárias de todos os tipos, e a Ceia dos cristãos ainda era interpretada dessa maneira [...] A existência de uma sala de refeições também era “traço distintivo e generalizado dos centros de culto” na antiguidade. (MEEKS, 1992, p. 234).

O ritual da Ceia, particularmente, assemelhava-se ao das sociedades/corporações de sepultamento em que a refeição celebrava a memória do morto. Como tal, “era traço típico o fato da refeição, tomada pela família, pelos amigos, ou pelos companheiros membros de associação de sepultamento a que pertencia o falecido, servir como meio de comemoração.” (MEEKS, 1992, p. 235). Os significados da Ceia igualmente aos das corporações de sepultamento estão relacionados na tradição paulina e pré-paulina como uma “comemoração cúltica de Jesus”. De modo mais destacado, ela [a Ceia] é reapresentação de sua morte, como enfatiza o comentário acrescentado por Paulo em 1Co 11,26. Este conceito também pode ter sido bastante familiar no ambiente dos grupos cristãos primitivos, pois, como Bo Reicke (*apud* MEEKS, 1992, p. 235) destaca, “a conexão do conceito *anamnésis* [‘memorial’] com a morte é bem típico para os homens na antiguidade”.

É razoável dizer que os significados da Ceia estejam, intimamente, relacionados aos do Batismo, quando tomamos por base o fato de que os dois rituais partem do mesmo evento, qual seja, a crucificação:

⁹ O conceito de *nomia* é retirado da obra de Eliade (2008) e trabalhado no capítulo 4. Os conceitos de “sentido” e “presença” são de Gadamer (2002) e também referidos no capítulo 4 deste trabalho.

Para entendermos a função específica do memorial de Jesus talvez seja mais interessante observarmos que ele repete, sob imagens diferentes, um dos motivos centrais do batismo. Isto significa que o sacramento repetido na Ceia rerepresenta este conteúdo central do rito de iniciação. Ambos os rituais imprimem nas mentes dos crentes o relato fundamental da morte do Senhor. (MEEKS, 1992, p. 235).

O que se deseja então, tanto por meio do Batismo quanto da Ceia, é trazer à memória dos cristãos as implicações do sacrifício vicário de Jesus ‘até que ele venha’. O Batismo e a Ceia trabalham com o imaginário dos crentes, o que, para Lucian Boaia (*apud* PESAVENTO, 2005, p. 46) pressupõe “imagens sensíveis e resgatáveis”, e que implica que

[...] o imaginário funciona como um “fio terra” que remete às coisas, prosaicas ou não, do cotidiano das pessoas, mas comporta também utopias e elaborações mentais que figuram ou pensam sobre coisas que concretamente não existem. (PESAVENTO, 2005, p. 46).

Os significados da Ceia deveriam ser contrapostos à realidade dos contrastes expressos nos banquetes e refeições cultuais dos templos e das associações de Corinto. A Ceia, no contexto do Império, deveria destacar as deformidades de um sistema social. Os modelos e o *status* que os lugares à mesa encarnavam no âmbito das associações civis e religiosas não deveriam ser repetidos na Igreja. Portanto, Meeks (1992, p. 234) esclarece que o relato da Ceia em 1 Coríntios, mais do que o processo social ordinário do ritual, tem a intenção de destacar as implicações sociais que Paulo defende. E é precisamente por esse motivo que ricos e pobres aparecem como interlocutores em 1Co 11.

As divisões no grupo (11,18) são primordialmente entre ricos e pobres. Os membros mais ricos da igreja dão acolhida às reuniões e assembléias e, provavelmente, fornecem alimento para todos. Bem de acordo com as expectativas em muitas associações antigas e com a prática muitas vezes adotada em banquetes quando os dependentes de um patrono eram convidados, os hospedeiros ofereciam quantidade maior e qualidade melhor de alimento e de bebida aos que eram iguais a ele em status social, do que aos participantes de status inferior. (MEEKS, 1992, p. 236)

O quadro que pinta o cenário ao redor da mesa, durante a Ceia, reflete a paisagem maior das relações sociais na cidade de Corinto e no Império Romano. Todavia, o ato memorial de tomar do sangue e do Corpo quer fazer lembrar que, na Igreja, havia uma outra alternativa de coexistência entre os grupos. O batismo na morte e ressurreição de Jesus anulou diferenças sócio-culturais igualando a todos sob a mesma Cruz; não há mais judeu e gentio, escravo e livre, homem e mulher, pois os que em Cristo foram batizados, de Cristo se revestiram (Gl 3,28-29).

No mesmo tom utilizado na Carta aos Gálatas, Paulo escreve à comunidade em Corinto, lembrando que os efeitos do batismo devem estar refletidos nas celebrações do Corpo, i.e., na Ceia: “Pois em um só corpo nós fomos batizados em um único Espírito; quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber em um único Espírito. O corpo não é feito de um só membro, mas de muitos. [...] Assim, há muitos membros, mas um só corpo.” (1Co 12,13-14.20).

O texto defende não só a abolição de divisões religioso-culturais e de dominação e exploração engendradas pela escravidão institucional, mas também a das divisões de dominação fundadas em divisões sexuais. De acordo com a compreensão de Paulo nessas passagens, nas comunidades cristãs os modelos culturais de dominação não fazem sentido; todas as pessoas foram, da mesma forma, redimidas. Todos são iguais. Todos tomaram do mesmo cálice. Por isso, na Ceia, todas as pessoas participam de um mesmo Corpo e partilham da mesma expectativa de redenção. A Igreja adianta a realidade escatológica do Reino de Deus.

O mistério mais fundamental da Igreja é ser a antítese de um mundo que se caracteriza, acima de tudo, por divisões. Em uma estrutura de blocos hostis (Gl 3,28), os indivíduos separam-se uns dos outros por barreiras de medo e suspeita (1 Cor 5,10-11; 6,9-10). O papel da Igreja é libertar os cativos, revelando as oportunidades de liberdade na dependência dos outros. (MURPHY O'CONNOR, 2000, p. 294).

Paulo usa o simbolismo do ritual da Ceia não só para estimular a coerência interna, a unidade e a igualdade do grupo cristão, mas também para proteger suas fronteiras em face de outros tipos de associação cúltica. (MEEKS, 1992, p. 238).

Os elementos rituais da Ceia têm funções sociais específicas. A partir da adesão em fé (veja item 3.5.3) dos significados comunicados pelo cálice e pelo pão, abre-se a possibilidade de um novo mundo, de um novo lugar onde existir. Esse lugar é a Igreja. Nela, todas as pessoas, independentemente de condições étnicas, sociais, culturais, ou de gênero, foram redimidas pelo mesmo sangue e unidos no mesmo Corpo. O vinho iguala, e o pão une ao Corpo.

Brakemeier (2008, p. 132) destaca que Paulo, ao que tudo indica, propositadamente, inverte a ordem tradicional dos elementos da Ceia. “Não é verdade que o cálice da bênção que abençoamos é uma participação no sangue de

Cristo, e que o pão que partimos é uma participação no corpo de Cristo?” (1Co 10,16).

Na tradição judaica, toda refeição em que se servia vinho era finalizada com a bênção do cálice. Mesmo na primeira cristandade é muito provável que jamais tenha havido celebração da Santa Ceia na qual a distribuição do pão seguisse à oferta do cálice. O capítulo IX do livro da Didaquê, onde, aliás, a palavra “eucaristia” ocorre pela primeira vez, não é prova em contrário. Fala da bênção dos alimentos antes de sua distribuição, sendo que no capítulo X,3 é pressuposta igualmente a sequência tradicional de “comida” e “bebida”.

Outro forte argumento que, pensamos, apóia a tese de Brakemeier (2008) sobre a inversão propositada dos elementos da Ceia em 1Co 10, é que na própria Carta, quando no capítulo 11 Paulo torna a discorrer sobre a Ceia, ele retoma a tradição original e primeiro se refere ao pão (1 Co 11,23b) para em seguida falar do vinho (1Co 11,25). E destaca: “*pois recebi do Senhor o que também lhes entreguei*”, frase que não aparece na tratativa do assunto em 1Co 10. Isso nos leva a afirmar que, em 1Co 10, didaticamente o apóstolo se refere primeiro ao cálice e depois ao pão, apontando para a correção da compreensão que temos adotado neste capítulo: igualados, pelo sangue, dá-se a união no Corpo.

A unidade simbolizada pela Ceia do Senhor, aqui sugerida, pode ser vista como “recordação ou rerepresentação da transcendência liminar de oposições societárias que foi declarada no batismo [...e a Ceia funciona como uma] fórmula de reunificação batismal” (MEEKS, 1992, p. 238). Por isso, quando:

Cefas e Barnabé e os outros judeu-cristão em Antioquia foram persuadidos a parar de participar das refeições comunitárias com cristãos incircuncisos, não era simplesmente unidade puramente espiritual na refeição ritual que se achava em jogo, mas também a unidade social. (MEEKS, 1992, p. 239).

O limite dessa liberdade adquirida na coletividade não tem seus parâmetros definidos em si mesma. Foi no cálice que se experimentou o fim dos modelos de dominação. É o sangue que enxerta no Corpo. É no Corpo que se é livre, porque é nele que nos tornamos ‘iguais’, indicando uma ‘unidade na pluralidade’:

A Igreja difere de todos os outros agrupamentos, na medida em que sua unidade não é funcional, mas orgânica. Seus membros não estão meramente unidos por um propósito comum, mas compartilham uma existência comum. Um cristão autônomo é tão impossível quanto um braço

ou uma perna independentes. Braços e pernas só existem como partes. (MURPHY- O'Conner, 2000, p.293).

Ser Igreja é ser 'um', através daquele que a formou, com aqueles que dela fazem parte. É, literalmente, compartilhar 'vida' que a Ceia propõe. Nesse sentido, Brakemeier (2008, p. 133) conclui:

Koinonia, pois é a 'chave hermenêutica' da ceia. Cálice e pão conferem participação em sangue e corpo de Cristo, isto é, em sua morte e em sua pessoa. [...] A comunhão com Cristo, pois, estabelece a comunhão dos comungantes entre si e os transforma em comunidade, igreja. A participação no corpo sacramental implica a participação no corpo eclesial. (BRAKEMEIER, 2008, p. 133).

Na Igreja o 'mundo' não é mais o mesmo. Os papéis sociais foram ressignificados. As relações de poder têm outro parâmetro. Trata-se de um 'novo' lugar e de uma 'nova' criação. A inserção no Corpo implica em uma cosmogonia. Implica na objetivação de uma nova realidade. As estruturas nômicas que os significados da Ceia comunicam aos crentes transformam-se em estruturas da realidade objetiva que se apresentam e confrontam às estruturas do Império Romano.

Tomar do alimento oferecido aos deuses nos rituais de culto pagãos implica, para os cristãos, em isquemia aguda. Os limites de seu caminhar estão na sua comunidade. Olvidar isso, como fizeram alguns em Israel (1Co 10,1-13) é interromper o fluxo de sangue que os iguala e enxerta no Corpo.

É por isso que para Brakemeier (2008, p. 133, 134):

[a Eucaristia] exclui a participação em refeições cultuais nos templos pagãos. É impossível ter, a um só tempo, comunhão com Cristo e com outras divindades. [...] É incompatível participar na Santa Ceia e em refeições rituais nos templos pagãos [...] Pois mesmo como nulidades, essas divindades, enquanto adoradas, exercem poder. [...] Ainda que ídolos não sejam deuses, cativam pessoas e produzem fervor religioso. Estão dotados de poder sedutor. [...] para desarmá-los não basta o atestado de sua nulidade. Importa negar aos 'ídolos' a correspondente "latria", a adoração.

O conteúdo ideológico da idolatria pode ainda exercer fascínio em alguns membros da Igreja. Apesar de os ídolos não serem nada (1Co 8,4), nem todos tem esse entendimento (1Co 8,7). É preciso deixar de participar dos rituais que lhe conferem existência.

Paulo não proíbe o comer carnes imoladas às divindades pagãs. O que está em pauta não é a comida, e, sim, a participação nos cultos pagãos, que conflita com a celebração da Santa Ceia e representa uma forma de idolatria. (BRAKEMEIER, 2008, p. 135).

Dessa forma, a formulação de Brakemeier (2008) é complementar ao que sustentamos no capítulo anterior. O “ser sacrificado” não é uma característica intrínseca ao alimento. Não se trata de ‘comida sacrificada’, mas de “comer e beber sacrificados”. É a postura e a presença nos cultos pagãos que são questionadas.

Paulo volta a citar a divisa provavelmente em curso entre os fortes de Corinto, dizendo: “Tudo me é permitido!” (1Co 6,12; 10,23). A expressão é traiçoeira, pois é simultaneamente correta e falsa. Porque em 1Co 10,23 “já não se trata de ‘minha’ liberdade tão somente, e, sim, da liberdade de todos, razão pela qual falta o pronome ‘me’: ‘Tudo (me) é lícito [...] liberdade que não constrói comunhão, antes corrói, já não merece ser chamada assim.” (BRAKEMEIER, 2008, p. 136).

Logicamente, aqui o pecado não é a idolatria enquanto ação cultural, mas fazer cair os que crêem que de fato estão prestando culto aos ídolos. Paulo, intelectualmente, está de acordo com a ortodoxia dos fortes, o que questiona é sua práxis; prefere fazer sua a práxis dos fracos (que parte de um princípio com o qual Paulo não está de acordo: estão “habitados aos ídolos desde tempos antigos”: 8,7). Mas o importante é salvar “o irmão por quem Cristo morreu”. (SERNA, 1995, p. 110).

Assim, quanto à carne comprada nos açougues e mercados públicos, ou aquelas oferecidas na casa de amigos e em festas populares, o raciocínio segue a mesma linha: “Carne comprada nos açougues do mercado pode ser consumida tranquilamente (v. 25)”, contudo a responsabilidade para com o Corpo vem antes da satisfação de desejos pessoais. (BRAKEMEIER, 2008, p. 136).

Em 1Co 11 a discussão sobre a Ceia é retomada, curiosamente, depois de uma discussão sobre os papéis de gênero na Igreja. Paulo faz uma afirmação categórica sobre a condição de homens e mulheres em Cristo. “No Senhor, todavia, a mulher não é independente, nem o homem independente da mulher. Pois, assim como a mulher proveio do homem, também o homem nasce da mulher. Mas tudo provém de Deus.” (1Co 11,11-12). Na sequência do texto, Paulo se coloca entre ricos e pobres na Ágape, (1Co 11,17-22), como vimos no item 3.7.

A atitude deliberada do apóstolo de inserir no contexto da Ceia do Senhor a questão dos conflitos sociais e das relações de gênero, por si só, demonstra a proximidade que o apóstolo percebe entre os temas. O contraste entre o que deveria ser a celebração e o ‘sacramento’ da liberdade, unidade e da igualdade no Corpo de Cristo vem à tona com muito brilho quando se demonstra a realidade dos conflitos na Igreja.

Na condição de associação alternativa que atribuía a iniciados escravos ou mulheres iguais *status* e papéis, o movimento missionário cristão era um movimento conflituoso que estava em relações de tensão com as instituições da escravidão e da família patriarcal. (HORSLEY, 2004, p. 226; RICHTER REIMER, 2006).

Horsley (2004), a partir do contexto das associações no Império Romano, propõe uma interpretação, não apenas política, mas também apocalíptica da Ceia. Para ele, a conotação política da mensagem do “Crucificado”, passa pela apocalíptica judaica, pois celebra o “começo do fim”:

Longe de ‘desnacionalizar’ a cruz, Paulo, por assim dizer, internacionalizou-a. Ele insiste que os colonos romanos de Corinto, que estão a milhares de quilômetros dos problemas da Judéia, devem modelar sua vida numa constante lembrança de uma crucificação particular ocorrida na Judéia porque, por meio dessa crucificação, Deus revelou o fim iminente dos Poderes e começou a levar a “aparência deste mundo” ao fim (1Cor 7,31).[...] Dado o profundo desgosto que o assunto da crucificação causava, como documenta Hengel, na classe alta romana, a insistência de Paulo em falar sobre a cruz de Jesus, sua insistência em que esse evento deu início à dissolução da ordem romana e em que os abastados e prestigiosos coríntios da congregação cristã têm agora de se relacionar com os pobres de uma nova maneira por causa dessa crucificação dificilmente podem ser descritas como “minimizar os aspectos políticos” da cruz! (HORSLEY, 2004, p. 177, 182).

A crucificação de Jesus inaugura um novo tempo, o “começo do fim”. A mensagem do Crucificado, assumida a interpretação de Horsley (2004) da mensagem paulina em Corinto, desestrutura o *nomos* social do Império. A mais importante é a pessoa que serve. A cidadania do ‘Reino de Deus’ não é privilégio dos mais importantes. Até mesmo porque “Paulo escreve que ‘as autoridades [archontes] desta época’ crucificaram o Senhor da Glória”. (HORSLEY, 2004, p. 174). Todos têm o direito de serem ouvidos e os ‘fortes’ devem sujeitar-se aos ‘fracos’.

O mistério mais fundamental da Igreja é ser a antítese de um mundo que se caracteriza, acima de tudo, por divisões. Em uma outra estrutura de blocos

hostis (Gl 3,28), os indivíduos separam-se uns dos outros por barreiras de medo e suspeita (1Cor 5,10-11; 6,9-10). O papel da Igreja é libertar os cativos, revelando as oportunidades de liberdade na dependência dos outros. (MURPHY- O'CONNOR, 2000, p. 293).

Isto, porém, não acontece através do estabelecimento de uma norma de conduta. O apóstolo não impõe restrições de comportamento ou limita espaços para o caminhar da Igreja. Ele instrui e dialoga com a comunidade. Em 1 Coríntios, Paulo expõe sua idéia sobre os problemas da Igreja, mas se nega a resolvê-los ele mesmo, porque “aqueles para os quais tudo é imposto permanecem imaturos para sempre”. (MURPHY- O'CONNOR, 2000, p. 291). Essa realidade é afirmada também por Wegner (1999, p. 110):

Paulo não costuma dar receitas prontas para as comunidades. Ao contrário, pressupõe nelas uma maturidade para discernir entre o certo e o errado, o conveniente e o inconveniente. Confia que em cada cristão tem, iluminado pelo espírito divino, o discernimento suficiente para emitir juízos próprios e amadurecidos sobre o que fazer e não fazer (Rm 12,1-2; 14,21-23; 1Co 11,28-29; 2Co 13,5; Gl 6,4; Fl 1,9-10; Ef 5,10; 1Ts 5,21-22).

A cidadania é o privilégio concedido ao indivíduo de participar na construção do 'novo'. É 'voz', capacidade de se fazer ouvir e de fazer parte do todo. É ao mesmo tempo um direito personalíssimo e um *múnus* público. É uma faculdade do indivíduo para o grupo, para exercício na e em prol da coletividade. É direito coletivo.

Essas discussões sobre os grupos e os seus papéis sociais são condição de possibilidade para o enfrentamento da questão do alimento sacrificado e da Ceia. Afinal, eram os grupos sociais que estavam representados na Igreja. Eram eles que se enfrentavam em torno desses temas. A Ceia como ato político-religioso só poderia acontecer depois que seus novos significados tivessem sido interiorizados pelo 'Corpo'.

À medida que os cristãos compreendiam a si mesmos como uma nova família, exprimindo essa autocompreensão, em termos institucionais, na Igreja doméstica, as esferas público-religiosa e privado-patriarcal já não se diferenciavam. Na realidade, era o ethos religioso – de igualdade – que fora transferido para o ethos patriarcal da unidade doméstica e entra em conflito com ela. Logo, o movimento missionário cristão oferecia uma visão e uma práxis alternativas às da sociedade e da religião dominantes. (HORSLEY, 2004, p. 231).

Ao tornar 'iguais' e unir os cristãos em torno do pão e do vinho, a Ceia liberta. Liberta para o exercício da cidadania. Os excluídos, “os que nada são” (1Cor 1,28) ganham voz, ganham o direito de falar e de serem ouvidos na comunidade. A 'associação cristã' se diferencia e se torna, de fato, alternativa, à sociedade. Na

compreensão dos significados simbólicos da Ceia está o veículo de transformação, a essência da mensagem do “Crucificado”. Em perspectiva escatológica poderíamos dizer que todas as pessoas crentes estão na mesma condição diante de seu Senhor, para, livres, exercerem a cidadania do Reino de Deus, já no presente *éon*.

6 CONCLUSÃO

A Corinto que conhecemos nesta dissertação é uma colônia romana. O núcleo que legitima a dominação de Roma é o mesmo do macro (Estado) ao microsistema (família) – o patriarcado, e ele estrutura a hierarquia patronal do Império Romano.

O patronato é um sistema classista de governo, marcado por aquilo que hoje conhecemos como ‘tráfico de influência’ e permeia as relações de poder em toda extensão do governo romano. De um lado tem-se o Estado e uma minoria de seus mandatários e funcionários, de outro, a grande maioria de pessoas escravas, livres, mulheres e crianças.

O mundo de Corinto é um universo sagrado. O mundo dos deuses ‘estabiliza’ o mundo dos homens. Foram os deuses que ‘coroaram’ a César. O imperador é um deles e reporta-se diretamente a eles. Por isso a religião romana tem um papel fundamental na manutenção da ordem. Ela confere sentido ao mundo romano. A carne oferecida aos deuses e distribuída ao povo representa, àqueles que esperam o favor das divindades, a ‘generosidade’ daqueles que os oprimem e uma forma de apropriação de significado para uma existência desgraçada.

Os problemas de Corinto não têm, portanto, origem apenas nos conflitos sociais entre os grupos nela representados; eles têm origem também no mundo dos deuses. A construção nômica, apesar de produto cultural, não descarta a influência do sagrado, porque ele se revela aos homens. O sagrado está no centro do processo nômico. O alimento oferecido aos deuses sustenta o homem e o mundo do homem em Corinto.

O comer e o beber sacrificados aos ídolos estão na base de sustentação do Império. Eles fortaleciam o Estado, e diretamente também as colônias romanas, na medida em que legitimavam o poder do imperador, e as relações hierárquicas do Governo na vontade dos deuses. O imperador era ‘o’ patrono em nome de quem eram celebrados os banquetes rituais. Seus mandatários e funcionários representavam o seu poder, e o povo usufruía de sua bondade. Participar dessas

celebrações era aderir ao modelo religioso-cultural de dominação que elas sustentavam.

Roma via com desconfiança as diversas associações de Corinto. Elas eram constituídas sobre os pilares ideológicos do Império. Elas tinham, portanto, potencial para desenvolver laços entre seus integrantes tão ou mais fortes que os laços para com o Estado.

A Igreja facilmente se confundia com uma das muitas associações religiosas de Corinto. Ela era fortemente marcada por divisões e conflitos sociais, além do que a Ceia que celebrava era algo que tanto para romanos quanto para coríntios poderia não se diferenciar de um banquete ritual qualquer. Aplicando a estrutura patronal à Igreja teríamos a divindade padroeira caracterizada por Deus-Pai e Deus-Filho, os patronos humanos (a minoria influente), os líderes (Paulo, Pedro, Apolo) e os membros comuns (todo restante).

O propósito de Paulo, ao escrever sobre os alimentos sacrificados aos ídolos, é apontar as estruturas sociais que eles legitimam e os significados que eles transmitem em seu contexto histórico-cultural. Foi por essa razão que trabalhamos, no capítulo 3, na identificação dos grupos representados na Igreja e, no capítulo 4, nos significados que o alimento oferecido transmite às pessoas que o tomam. Percebemos, na análise sociológica, que comunidade cristã é um reflexo da cidade, onde dois grupos estão representados a elite e a ralé. Esses grupos não são homogêneos. Entre a elite estão os nobres, os sábios e os poderosos (1Co 1,16-29); entre a ralé estão os que “nada são”, os estultos e os fracos. Há ainda judeus e gentios, escravos e livres, homens e mulheres entre e na elite e na ralé. Esses subgrupos se revezam nos embates da carta. Ao tratar do problema da Igreja, Paulo termina por abordar um problema da cidade, apesar de não ser esta a sua preocupação precípua.

O problema em torno do alimento sacrificado aos ídolos, para o apóstolo, gira em torno do conhecimento. Contudo, não se trata apenas de conhecer, mas de “ser conhecido” por Deus (1Co 8,3). O conhecimento, por si mesmo, torna “arrogante” (*fusioi*) e destrói. Paulo não condena o alimento sacrificado aos ídolos. O alimento é moralmente neutro (1Co 8,8). O que é condenável é a postura arrogante dos fortes e a suscetibilidade dos fracos. Os templos e associações pagãs de Corinto não

representam, para os cristãos, ‘mundos’ dentro do mundo do seu Deus. Eles não deixarão a circunscrição territorial de seu Senhor se neles estiverem nem se lá tomarem do que lhes for oferecido. Afinal, eles crêem em um Deus único que fez todas as coisas, para quem são todas as coisas e no qual existem (1Co 8,4-6). Entretanto, nem todos têm esse conhecimento (1Co 8,7), alguns, talvez, por estarem presos ao que aprenderam sobre a Lei de Moisés, outros, por estarem habituados aos muitos deuses e aos muitos senhores (patronos) aos quais costumavam adorar (1Co 8,5). Eles comiam do alimento oferecido como se ele fosse um sacrifício idólatra e, por causa de sua “consciência fraca”, eram contaminados (1Co 8,7). Mas não havia poder nesses deuses e nesses senhores que não fosse dado pelos homens: O pecado estava justamente na *latría* que os homens conferiam ao produto de suas mãos! Os fortes pecavam quando faziam cair seus irmãos fracos por quem Cristo morreu (1Co 8,12); os fracos pecavam pela ignorância.

O conhecimento que liberta, mais que conhecer, entende-se conhecido por Deus (1Co 8,3). Para Paulo, isso significa ser acolhido, justificado, reconciliado, amado, salvo... (Rm 5,6). Ser amado e conhecido por Deus é, de alguma forma, repetir esse amor pelos desvalidos. A Igreja é lugar de liberdade, porque não se precipita em julgamentos étnicos, sociais e de gênero (1Co 7,17-24).

Paulo enfrenta a elite, em 1Co 11,17-22, porque a Ceia não celebra a individualidade de grupos, mas a liberdade que o ‘ser conhecido’ por Deus proporciona. A identidade social não pode sobrepor-se à identidade de Corpo, de Igreja de Deus. Caso contrário já não há mais livres, nem iguais. Quando o ser-eu é mais forte do que o ser-Corpo, a Igreja vive uma crise identitária, na qual as personalidades individuais que a compõe, sobrepõem-se à memória daquele que as une.

Assim, nossa leitura fenomenológica do comer e beber sacrificados foi a procura dos significados simbólicos que esse gesto ritual transmitia aos cristãos e pagãos em Corinto. A sociedade romana, enquanto produto cultural, é construção humana. O sagrado se revela ao ser humano, logo, intervém diretamente na cultura. O processo para a construção nômica é dialogal e compreende três momentos, segundo a teoria de Berger (1985), a exteriorização, a objetivação e a interiorização.

Na exteriorização, o homem efunde sobre a sociedade o que vê, sente e pensa sobre as coisas. Na objetivação, o produto da exteriorização apresenta-se como realidade às pessoas. A interiorização é a reapropriação das estruturas do mundo objetivo em estruturas do mundo subjetivo. Quando o processo de socialização é bastante bem sucedido, o indivíduo não só enxerga a realidade segundo as lentes do que aprendeu sobre o mundo, como relaciona seus conhecimentos de forma a atribuir significados às instituições que criou. É assim que, segundo concluímos, os significados do alimento oferecido aos deuses, no universo sacralizado de Corinto, conferem *nomia* às estruturas do Império, legitimando o poder do Estado e as relações sociais do império na vontade dos deuses.

Para que os cristãos vislumbrassem uma outra possibilidade de ser era necessária a demitificação do universo sagrado de Corinto. Era preciso uma espécie de unificação do sagrado. Paulo trabalha na demitologização do panteão greco-romano e de seu alimento 'santificado', ao mesmo tempo em que investe na mitologização do Crucificado e da Ceia do Senhor (1Co 10,1-14; 11). Ele trabalha com a supressão, justaposição e criação de mitos. Mas a mudança nômica não é coisa simples. Não basta conhecer os significados que os novos gestos e símbolos rituais querem transmitir para que ela aconteça. É necessário que eles sejam aderidos em fé. Assumir uma identidade implica encontrar um capital simbólico de valorização positiva, deve atrair a adesão, ir ao encontro das necessidades mais intrínsecas do ser humano de adaptar-se e ser reconhecido socialmente. A identidade responde, também, a uma necessidade de acreditar em algo positivo e a que o indivíduo possa se considerar como pertencente.

No capítulo 5, apresentamos o comer e o beber sacrificados em paralelo à Ceia do Senhor. A Ceia representava a superação do modelo sócio-político do Império. Ao inverter proposadamente a ordem do cálice e do pão em 1Co 10,16, Paulo remete àquilo que eles deveriam significar à Igreja. O mesmo sangue foi derramado por todos, sem distinções entre raças, sexos e *status* social. Esse sangue nos iguala e a todos enxerta no Corpo (Rm 11,17). Os excluídos ganham 'voz'. Ganham o direito de serem ouvidos. Recebem cidadania, não no Império, mas no Reino de Deus. Eles podem começar a exercê-la já em Corinto, na comunidade. A liberdade cristã está na Igreja, porque seu sentido e razão de ser são construídos

no grupo, coletivamente, em 'relação a', e não em relação a si mesmo. A *ekklesia*, dessa forma, se apresenta alternativa às demais associações da cidade. Mais uma vez, apesar de não ter este objetivo primevo, Paulo trata dos problemas da cidade de Corinto, a partir da microestrutura representada na Igreja.

Por todo o exposto, concluímos que o comer e o beber sacrificados em 1 Coríntios têm função cosmogônica e nomizante e, portanto, circunscrevem a jurisdição de um *kósmos* (cultural), de uma lei, que nesse caso é divina. O comer e o beber sacrificados também representam o contraste dos grupos sociais de Corinto e identificam as estruturas de poder do Império Romano. Conhecimento e liberdade se relacionam ao alimento ritual, enquanto estes não apenas nomeiam e delimitam, mas criam os limites 'do ser no mundo' – notadamente do *homo religiosus*, atuando sobre suas relações com a divindade, consigo mesmo/a, com o/a outro/a e com aquilo lhe cerca.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- AMORESE, Rubem. *Icabode; da mente de Cristo à consciência moderna*. Viçosa: Ultimato, 1998.
- BARCLAY, William. *I Y II Corintios*. Trad. Dafne Sabanes de Plou. 2 ed. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973.
- BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. São Paulo. Edusc: 1998.
- BERGER, L. Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BÍBLIA DE ESTUDO Nova Versão Internacional. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida, 2003.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto: Um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- BRUCE, F. F. *Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento*. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- BRUNNER, Emil. *Teologia da Crise*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- BULTMAN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Ilson Kayser; rev. Nélio Schneider. São Paulo: Teológica, 2004.
- CALVINO, João. *1 Corintios*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Paracletos, 1996.
- CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; LEON, Morris. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Marcio Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Trad. José Brandão. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- FOULKES, Irene. *Problemas pastorales en Corinto: comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*. San José, Costa Rica: DEI, 1996.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2006.
- HOEFELMANN, Verner. *Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana*. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 25, p.21-33, 1990.
- HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.
- JENKINS, Keith. *A história repensada*. Trad. Mario Vilela. São Paulo: Contexto, 2005.
- KEE, H.C. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução Johannes Behm e Isabel Fonte Leal Ferreira e João Paixão Neto, 17. ed. São Paulo: Paulus, 1982.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese Teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João*. Trad. Sílvio Scheider e Werner Fuchs. São Paulo: Teológica, 2003.
- LAMPE, Peter. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. Tübingen: Mohr, 1987. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 18). (tradução das partes utilizadas feita por Ivoni Richter Reimer).
- LARAIA, Roque. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: J.Z.E., 2004.
- LAZIER, Josué Adam. *A espiritualidade de Paulo em 1 Coríntios*. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 30, p.59-66, 1991.
- MALHERBE, Abraham J. *Social aspects of early christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *On religion*. New York: Schocken Paperbacks, 1964.

- MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- MORRIS, Leon. *1 Coríntios, introdução e comentário*. 3. ed. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1986.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *A antropologia pastoral de Paulo: torna-se humanos juntos*. Trad. João Rezende Costa. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1994.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *São Paulo e a moral dos nossos tempos*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo, biografia crítica*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.
- NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- PRIOR, David. *A Mensagem de 1 Coríntios*. Trad. Yolanda MirDSA Krievin. São Paulo: ABU Editora S/C, 1993.
- REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo: roteiro para as aulas de introdução à teologia na universidade*. Goiânia: UCG; Brasília: Universa, 2004.
- REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. As linguagens da experiência religiosa. In: RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, João Oliveira. *O Sagrado na Vida: subsídios para aulas de Teologia*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009. p. 25-30.
- RICHARD, Pablo. *A prática de Paulo: suas concepções fundamentais*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 20, p 92-104. 1995.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *A economia dos ministérios eclesiais: uma análise de Romanos 16,1-16*. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.13, n. 5, p. 1079-1092, 2003.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e sociológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Women in the Acts of the Apostles: a feminist liberation perspective*. Tradução de Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. São Leopoldo: Oikos, 2007.

SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Sobre a religião*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHOLZ, Vilson. *Novo testamento interlinear grego - português*. São Paulo: SBB, 2004.

SCHULTZ, Duane P.; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da psicologia moderna*. Trad. Suely Snoc Murai Cuccio. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

SERNA, Eduardo de la. *Uma chave de interpretação de 1Coríntios: a idolatria; a militância da fé e seus adversários*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 20, p.105-118, 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu. *A produção social da identidade e da diferença*. In: HALL, Stuart & WOODWARD, Kathryn (Orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.

THEISSEN, Gerd. *Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J.J. Meggitt, Paul, Poverty and Survival*. The Continuum Publishing Group. New York: JSNT 25.3, p. 371-391, 2003.

THEISSEN, Gerd. *The social setting of pauline christianity: essays on Corinth*. Filadélfia: Fortress, 1982.

WEGNER, Uwe. *Aspectos da cidadania no movimento de Jesus nas primeiras comunidades apostólicas*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 32, p.101-115, 1999.

_____. *The Social Structure of Pauline Communities: Some Critical Remarks on J.J. Meggitt, Paul, Poverty and Survival*. The Continuum Publishing Group. New York: JSNT 84, p. 65-84, 2001.

_____. *Sociologia do movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1989.