

# O CORPO DE CRISTO: A IGREJA E O PÃO QUE PARTIMOS

## THE BODY OF CHRIST: THE CHURCH AND THE BREAD THAT WE BREAK

ὅπου ἂν ᾖ ἡ Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.  
“*Onde quer que Jesus Cristo esteja, ali está a Igreja católica.*”  
Inácio aos Esmirnenses. 8.2

*“O declínio do sacramento no mundo moderno forçosamente teria de resultar num definhamento da igreja. Qualquer redescoberta da igreja começa com a redescoberta do sacramento do altar.”*  
Hermann Sasse

Bruno Hasse Salomão<sup>1</sup>  
Cesar Motta Rios<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo pretende-se explorar a relação existente entre a igreja e o sacramento eucarístico. A dimensão eclesiológica da eucaristia, proeminente nos primeiros séculos da igreja, acabou dando lugar a uma compreensão predominantemente individualizada do sacramento, principalmente a partir do medievo tardio (séc.19). Assim, a eucaristia foi cada vez mais compreendida unilateralmente, em termos de uma presença “estático-ontológica” do Cristo nos elementos *para o indivíduo*.

---

1 Bacharel em Teologia pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), 2021, Canoas, RS. Artigo de conclusão para obtenção da Habilitação ao Ministério Pastoral, Seminário Concórdia, São Leopoldo, RS (2023). Pastor da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) em Duque de Caxias, RJ.

2 Professor orientador. Bacharel em Teologia (ULBRA, 2018) e Especialista em Teologia e Ministério Pastoral (ULBRA, 2020). Licenciado em Letras – Espanhol (UFMG, 2003), Bacharel em Letras – Grego (UFMG, 2005), Mestre em Estudos Clássicos (UFMG, 2009) e Doutor em Literaturas Clássicas e Medievais (UFMG, 2013). Realizou pós-doutorado na área de Filosofia Antiga (UFMG, 2014). Pastor da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), Miguel Pereira, RJ.

O obscurecimento da dimensão comunitária, eclesiológica, da *κοινωνία*, relativamente ao sacramento, trouxe consigo, naturalmente, implicações para a compreensão da natureza da própria igreja. Diante disso, neste artigo, buscar-se-á explorar o vínculo entre igreja e eucaristia, no intuito de articular uma eclesiologia eucarística. Os resultados da pesquisa apontam que, nos primeiros quatro séculos da igreja, de fato, existem evidências que sugerem a presença de uma forte compreensão do vínculo entre igreja e eucaristia, seja relativo à natureza eclesiológica da eucaristia, seja à natureza eucarística da eclesiologia.

**Palavras-chave:** Eclesiologia. Eclesiologia Eucarística. Sacramentos.

**Abstract:** The aim of this article is to explore the relationship between the Church and the Eucharistic Sacrament. The ecclesiological dimension of the Eucharist, prominent in the early centuries of the Church, eventually gave way to a predominantly individualized understanding of the sacrament, especially from the late medieval period onwards (14th century). Thus, the Eucharist was increasingly understood unilaterally, in terms of a “static-ontological” presence of Christ in the elements *for the individual*. The obscuring of the communal, ecclesiological dimension of *κοινωνία* in relation to the sacrament naturally brought with it implications for the understanding of the nature of the Church itself. In view of this, this essay will attempt to explore the link between the Church and the Eucharist, with the aim of articulating a Eucharistic ecclesiology. The results of the research indicate that, in the first four centuries of the Church, there is indeed evidence to suggest the presence of a strong understanding of the link between the Church and the Eucharist, both in terms of the ecclesiological nature of the Eucharist and the eucharistic nature of ecclesiology.

**Keywords:** Ecclesiology. Eucharistic Ecclesiology. Sacraments.

## INTRODUÇÃO

O artigo VII da Confissão de Augsburgo (CA) fornece a seguinte definição de igreja: “[...] é a congregação dos santos, entre os quais o evangelho é pregado puramente e os santos sacramentos são administrados de acordo com o evangelho”. Essa constatação transmite a

inseparável imbricação existente entre os assim chamados “meios da graça” e aquilo que denominamos “igreja”. Fica evidente, pois, que a igreja, a *congregatio*, a ἐκκλησία, a assembleia, consiste precisamente naquela reunião formada por e em torno do evangelho e dos sacramentos. Nesse sentido, a perspectiva dos confessores parece conceber a igreja como uma realidade essencialmente litúrgica: pregação do evangelho e administração dos sacramentos, a saber, o que chamamos de “liturgia” cristã. Não obstante, mesmo que se estabeleça essa relação, as confissões luteranas não se preocupam em aprofundar essa interdependência da igreja com o evangelho e os sacramentos. Tendo isso em vista, neste ensaio, proponho-me justamente a lançar o olhar sobre essa natureza “litúrgico-sacramental” da igreja, concentrando-me especialmente na relação entre a igreja e o sacramento da eucaristia.

Essa restrição de foco no sacramento eucarístico justifica-se, particularmente, porque, conforme a Confissão de Augsburgo e a sua Apologia (Apol.), sob a intitulação “sacramentos”, estão contidos a eucaristia, o batismo, e a penitência ou absolvição (Apol. XIII, 4), sendo o penúltimo efetuado uma única vez, um rito de iniciação, por assim dizer, e o último de forma privada (CA XI), restando apenas a eucaristia como sacramento comunitário, em torno do qual dominicalmente os fiéis são congregados. Naturalmente, a eucaristia por definição porta em si a pregação do evangelho, não significando somente o “ato de comungar”, uma vez que detém como sua parte constituinte a *anamnesis*,<sup>3</sup> a

---

3 Lutero, em sua “Admoestação concernente ao Sacramento do Corpo e Sangue de nosso Senhor”, distingue entre “fazei isto” e “em memória”. Para o reformador, o “em memória” parece designar tudo aquilo que hoje chamaríamos de “ofício da Palavra”. Entendido dessa forma, o ofício da Palavra, na concepção de Lutero, seria como um subconjunto da celebração sacramental, estando sob o imperativo eucarístico “fazei isto” e, portanto, dependente do sacramento na performance litúrgica. Embora sua exegese dessa passagem seja altamente questionável, ela ainda assim manifesta o seu entendimento no assunto: “Pois Cristo separa completamente as duas questões, sacramento e fazer memória, quando diz: ‘Fazei isto em memória de mim’. O sacramento é uma coisa, o fazer memória é outra. Ele diz que devemos usar e praticar o sacramento e, além disso, fazer memória dele, isto é, ensinar, crer e dar graças. O fazer memória deveria ser, de fato, um sacrifício de ação de graças; mas o sacramento em si não deve ser um sacrifício, mas um dom de Deus que ele nos deu e que devemos aceitar e receber com gratidão. Por esta razão penso que os antigos chamavam este ofício de eucaristia ou sacramento da eucaristia, isto é, ação de graças [...] Como resultado dessa compreensão, acredito que muitos hinos foram incluídos e retidos na Missa, os quais tratam de oferecer graças e louvor a Deus de modo

“rememoração dos benefícios de Cristo e o recebimento deles pela fé” (Apol. XXVI, 71,72).

Para inquirir sobre o nexos existente entre igreja e eucaristia, pois, buscarei, em primeiro lugar, observar essa relação primeiro no Novo Testamento (NT), em particular na teologia paulina, para depois avançar à compreensão das gerações imediatamente posteriores ao NT, a saber, Inácio de Antioquia, Didaqué, Cipriano, Crisóstomo e Clemente de Alexandria. Por fim, tratarei de propor uma articulação teológica da relação entre igreja e eucaristia, ou ainda: uma proposta inicial de eclesiologia eucarística.

## **IGREJA E EUCARISTIA: APÓSTOLO PAULO**

Nosso Senhor Jesus Cristo, na noite em que foi traído, no “andar superior”, o Cenáculo, instituiu o sacramento do seu corpo e sangue: “Isto é o meu corpo”; “Isto é o meu sangue”. Não obstante, muito embora esse mistério seja instituição do próprio Cristo, ele mesmo não oferece explicação alguma a respeito desse rito, nem mesmo das suas palavras, as quais, na simplicidade de sua formulação, portam uma profundidade inesgotável, como a igreja progressivamente viria a descobrir em sua reflexão nos séculos vindouros. Na verdade, a primeira “interpretação”, por assim dizer, de que se tem registro a respeito do sacramento, vem cerca de vinte anos depois da sua instituição, pela pena do próprio São Paulo, o qual, em sua primeira epístola aos Coríntios, no décimo capítulo, escreve: “porque há um só pão, *os muitos de nós somos um só* corpo, porque todos participamos de um único pão” (v.17).<sup>4</sup> Esse primeiro comentário eucarístico, se podemos assim o chamar, de imediato fornece-nos um aspecto de importância basilar para o tema em questão, que é justamente o explícito estabelecimento de uma relação entre estas duas realidades: igreja e partir do pão. Por sua importância fundamental, pois, essa passagem exige-nos um olhar um tanto pormenorizado, ainda que, aqui, não nos seja possível

---

excelente e maravilhoso, como por exemplo o *Gloria in Excelsis*, o *Aleluia*, o *Pai-Nosso*, o *Prefácio*, o *Sanctus*, *Benedictus*, e *Agnus Dei*” (LUTERO, 1976, p.122-123). Pelo que se pode perceber, Lutero encerra todos esses cânticos, bem como o ato de “ensinar”, dentro do “fazer memória”.

4 Todas as traduções apresentadas são feitas pelo autor, salvo indicado.

dedicar-nos com toda a desejada e merecida profundidade. O trabalho exegético, por questões de escopo, terá de ser apenas pressuposto.

Não é desconhecido que amplamente disperso pelo *corpus* paulino está a sua concepção de “igreja como corpo de Cristo”.<sup>5</sup> Essa sua célebre formulação, a qual noutros lugares é encontrada apenas de forma sintética, em 1Coríntios 10.17 nos é apresentada pela primeira vez em sua versão “descompactada”: “porque há um só pão, os muitos de nós um só corpo somos”. Nessa passagem, São Paulo decompõe a fórmula “igreja corpo de Cristo” tornando explícito que o “um só corpo” origina-se ou, resulta, da participação no “um só pão”. Poderíamos ressaltar, ademais, que a ordem da sentença escolhida por São Paulo não parece ser insignificante, senão que realça o papel constitutivo e eficaz do εἷς ἄρτος na formação do ἔν σῶμα. É possível ainda rearranjá-la para ganharmos uma outra perspectiva: “os muitos de nós somos um só corpo porque há um só pão do qual todos participamos”.<sup>6</sup> O ἔν σῶμα, portanto, não é algo avulso na realidade, mas o

5 Veja-se, por exemplo: Rm 12.45; 1Co 12.12, 27; Ef 4.4, 5.29-30; Cl 1.18, 24.

6 Essa leitura não é aceita de forma unânime. A versão ARA (juntamente com a KJV), por exemplo, verte essa passagem para o português da seguinte forma: “Porque nós, embora muitos, somos unicamente um pão, um só corpo; porque todos participamos do único pão (1Co 10.17)”. Nesse caso, “um só pão” serve como aposto de “um só corpo” e, portanto, predicado de “somos”. Assim, essa tradução interpreta a conjunção “ὅτι” como subordinando a oração “nós, embora muitos, somos unicamente um pão, um só corpo” à pergunta retórica que a precede “o pão que partimos não é o corpo de Cristo?”. Contudo, essa não é a única possibilidade, nem a mais plausível, como me parece. Muito embora seja mais comum a oração subordinada ser posposta à principal (cf. Jo 5.27; 9.16; 1Co 4.9; 1Jo 2,12; 3.14), esse uso não esgota as possibilidades. Minha tradução interpreta a cláusula “ὅτι εἷς ἄρτος”, como sendo subordinada à “ἔν σῶμα οἱ πολλοί ἔσμεν” (como o fazem VUL, NVI, NAS, ESV, LUTH1545): “somos um só corpo *porque* há um só pão”. Esse ordenamento da oração, em que a cláusula subordinada é anteposta à principal, também pode ser encontrado em Apocalipse 3.10,16 e adiante, na mesma epístola, em 1Coríntios 12.15: “porque não sou mão, não sou do corpo”. Veja-se ambas as construções, postas em paralelo, com algumas alterações para se explicitar as afinidades:

ὅτι χεῖρ οὐκ εἰμὶ, οὐκ εἰμὶ (ἐγὼ) ἐκ τοῦ σώματος (1Co 12.15)

ὅτι εἷς ἄρτος (ἐστίν), ἔσμεν οἱ πολλοί ἐν σῶμα (1Co 10.17)

Alguém ainda poderia objetar que, em 1Coríntios 12.15, o uso da conjunção “ὅτι” é o de introdução ao discurso direto. Ainda que gramaticalmente seja uma possibilidade admissível, tal opção transforma o verso em uma estranha construção paratática que obscurece a relação das orações. Adotando essa opção, ambas cláusulas transformam-se em afirmações, cujo sentido conjunto entra em descompasso com a pergunta retórica final: “se o pé disser: não sou mão, não sou do corpo; por causa disso não é do corpo?” Sem a subordinação “*porque* não sou mão, não sou do corpo”, a argumentação de

é *porque* (ὅτι) há εἰς ἄρτος do qual “todos participamos”. Com a coligação de ambos – corpo e pão eucarístico – pela conjunção causal ὅτι,<sup>7</sup> o apóstolo descortina-nos que sua “eclesiologia do corpo”, no fundo, é intrinsecamente eucarística: igreja e partir do pão exigem-se reciprocamente. Com isso, torna-se discernível a seguinte progressão: há “os *muitos*” que passam a ser “*um só* corpo” pela “mediação” de “participar de *um só* pão” – que é o corpo de Cristo.<sup>8</sup> Esse “*um só* pão” é precisamente aquilo que está entre a contrastante multiplicidade dos “*muitos*” e a unidade do “*um só* corpo”. Sendo, pois, o pão eucarístico a causa, origem, do “*um só* corpo”, segue-se que a “igreja corpo de Cristo” não pode ser compreendida independentemente do partir do pão.

O enfoque de São Paulo nessa passagem é claramente lançado sobre a unidade. Não se trata apenas de “corpo”, ou “pão”, mas precisamente da justaposição da multiplicidade com a unidade: *um só* corpo, *um só* pão. Se cabe aqui uma breve digressão, essa ênfase não é exclusivamente posta sobre o partir do pão, mas também existe, ainda que de forma distinta, na compreensão batismal do apóstolo exposta na mesma epístola: “nós todos para dentro de um só corpo fomos batizados”. Próprio do batismo, nota-se a dimensão “introdutória”, por assim dizer, que esse sacramento tem na vida do candidato que deseja recebê-lo: ele é introduzido no “*um só* corpo”, algo que, até o batismo, está como que alheio a ele próprio. Por outro lado, e isso complementarmente, quando se trata da eucaristia, São Paulo parece fazer uma identificação entre os fiéis e o corpo. Depois de “todos” sermos

---

Paulo sobre a multiplicidade dos membros com suas respectivas funções e a unidade do corpo fica um tanto intrincada. A tradução do “ὅτι” como “porque” quase que se auto recomenda. A leitura aqui proposta de 1Coríntios 10.17 é também retida por Wilk (2023, 138): “consequentemente, 10.17a não deve ser unido (*zu vereinen*) com 10.17b (“porque nós somos um só pão, um só corpo”), mas deve ser lida como uma cláusula causal antecipatória” (*Demgemäß ist 10,17a nicht mit 10,17b zu vereinen („Denn ein Brot, ein Leib sind wir“), sondern als vorausweisender Kausalsatz zu lesen*).

7 Embora essa conjunção possa conotar outros tipos de relação, como explicação, introdução de discurso direto, etc., nesse caso particular a função de marcador de causalidade desfruta de maior probabilidade, como BDAG a classifica nessa passagem. Veja-se também: WALLACE, 1996, p.674.

8 “Aqueles que participam no comer do mesmo pão são, juntamente, o Corpo de Cristo. Eles não produzem esse corpo. O Corpo de Cristo existe antes e de depois do que eles fazem. Antes, eles são trazidos para dentro desse Corpo para que se tornem seus membros. A natureza de participação do Sacramento está nisto de que Cristo incorpora nele mesmo aqueles que participam dele [do Sacramento]” (ELERT, 1966, p.28).

introduzidos num só corpo, agora pela participação no “um só pão” *somos* (ἐσμεν) “um só corpo”. Aliás, esse nexos entre eucaristia e unidade da igreja é claramente percebido também na segunda evocação que São Paulo faz desse sacramento, em 1Coríntios 11.17-26, quando repreende os coríntios exatamente porque nas suas assembleias eucarísticas subsistiam “divisões” (σχίσματα) e “facções” (αἰρέσεις).

Assim como a situação de 1Coríntios 11 bem retrata, a questão da unidade encerra certas complexidades que, mesmo que de forma superficial, não podem deixar de ser comentadas. Dizer que a unidade da igreja tem um fundamento sacramental não equivale a dizer que a sua materialização na realidade é algo mágico. A outra dimensão do dom divino da unidade é abordada pelo apóstolo Paulo em sua epístola aos Efésios, no quarto capítulo, quando afirma: “exorto-vos, então, eu, prisioneiro no Senhor, para que andeis de forma correspondente (ἀξίως) à vocação a que fostes chamados, com toda a humildade e mansidão, com longanimidade, suportando uns aos outros em amor, empenhando-vos para preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz” (Ef 4.1-3). O dom da unidade “do Espírito” está inseparavelmente concatenado com a responsabilidade de guardá-la: “peço que vocês vivam de modo digno”, isto é, “correspondente”. Por isso, naquele “empenhando-vos, sendo zelosos,<sup>9</sup> para guardar a unidade”, do mesmo modo como está explícita a responsabilidade de guardar essa unidade, também já está pressuposta a sua posse. Trata-se da unidade do Espírito, isto é, a unidade que é dada e criada pelo Espírito,<sup>10</sup> que, por um lado, não pode ser conquistada autonomamente, mas que, por outro, deve ser guardada com toda a diligência. Na verdade, ninguém pode destruir a unidade da igreja (*unitas*), porque é efetuada por Deus e, portanto, perfeita; mas sempre há a possibilidade de se cair dela ou abandoná-la.<sup>11</sup> Assim, fica explícita a dupla natureza da unidade: doada e recebida por meio do Espírito, deve ser correspondentemente (ἀξίως) vivida, guardada.

9 Verbo σπουδάζω transmite a noção de “empenho, pressa, zelo”.

10 Se interpretado como um genitivo subjetivo.

11 Winger (2014, p.485) comenta citando Sasse: “Há um grave perigo de cristãos caírem da divinamente doada unidade (*unitas*), como acontece quando se abandona a fé ou se conduz outros a fazê-lo mediante falso ensino (uma violação da *concordia*). ‘Ninguém pode dividir o Corpo de Cristo. Mas o que pode acontecer é que alguém cesse de ser membro desse Corpo, que se aparte da *Una Sancta*, pelos graves pecados de cisma e heresia”.

A continuação dessa passagem de Efésios é ainda mais significativa para a nossa questão, e nos permitirá, simultaneamente, dar o próximo passo na reflexão: “Um só corpo (ἓν σῶμα) e um só Espírito [...], uma só esperança do vosso chamamento, um só Senhor, uma só fé, um só batismo”. São Paulo radica a responsabilidade de guardar a unidade, como dito, precisamente no pressuposto da sua realidade de dom. A existência da comum e já presente participação no “um só corpo, um só Senhor”, etc., é o fundamento desse “guardar” da unidade. A primeira realidade para a qual aponta São Paulo, pois, é aquela do “um só corpo e um só Espírito”. Com razão, Winger (2014, p.434) sustenta que essa é uma versão compactada de 1Coríntios 12.13: “todos nós para dentro de *um só corpo* fomos batizados, sejam judeus, sejam gregos, sejam escravos, sejam livres, e a todos foi-nos dado beber de *um só Espírito*”.<sup>12</sup> Ela detém, portanto, um caráter claramente batismal. Entretanto, é impróprio considerar qualquer oposição ou concorrência entre o sacramento do batismo e o eucarístico: ambos trabalham conjuntamente na edificação e formação do mesmo corpo. Não há “dois corpos”, mas apenas um (ἓν). Por isso mesmo, por razão da própria natureza desse um só corpo, cuja fórmula descompactada encontramos em 1Coríntios 10.17, é impossível de dissociá-lo do sacramento eucarístico!<sup>13</sup> o “um só corpo” de Efésios o é por causa (ὅτι) do “um só pão”, até porquê o entrar batismal para um só corpo já pressupõe a sua existência prévia.

Essa compartilhada relação da eucaristia e do batismo com o “um só corpo” pode ser apresentada de forma bastante concreta: pelo batismo, a pessoa entra para dentro da assembleia (ἐκκλησία) de fiéis, os quais participam do “um só pão” e, por isso mesmo, são um só corpo. Dessa sorte, quem é batizado, o é para dentro desse “um só corpo” (εἰς ἓν σῶμα). Assim, a eucaristia forma o corpo, ao passo que o batismo introduz nele. Essa dinâmica pode ser percebida especialmente diante do contexto de instituição de cada sacramento: a eucaristia, instituída na véspera da paixão, constitui a assembleia (ἐκκλησία) dos “amigos” do Senhor no seu entorno; ela forma a reunião e, por isso, detém uma orientação interna. Por outro

12 ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν (1Co 12:13).

13 Como o próprio Winger (2014, p.434) adiante afirma: “mas o ‘um só Corpo’ pode igualmente evocar o dom unificante da Santa Ceia, na qual a comum recepção do Corpo sacramental do Senhor unifica o corpo místico da Igreja (1Co 10.17; 11.23-39)”.

lado, o batismo, instituído na iminência da ascensão e em conjunção com o mandato missionário, é exteriormente orientado, visando recolher as nações para dentro dessa assembleia, isto é, a igreja. Ora, esses apontamentos nos dão o ensejo para retornarmos ao curso original de nossa investigação.

Pode ser sustentado que em 1Coríntios 10.17 está sediada a chave interpretativa para a “eclesiologia do corpo” de São Paulo.<sup>14</sup> Podemos, portanto, avançar a proposição de que a concepção paulina de igreja como corpo de Cristo deriva, ou origina-se, da realidade do partir do pão, isto é, da assembleia eucarística, ao invés de ser uma ideia autônoma só posteriormente conectada ao partir do pão. Duas razões poderiam ser aludidas para fundamentar essa afirmação: (1) a reunião para o partir do pão é uma realidade anterior à própria reflexão a seu respeito, isto é, a sua prática existe antes da articulação teológica. Nesse sentido, os cristãos reuniam-se para partir o pão (At 20.7), isto é, como igreja,<sup>15</sup> antes mesmo de qualquer

---

14 A concepção Paulina de igreja como corpo de Cristo é notavelmente sacramental. Pelo batismo, o fiel é incorporado ao corpo de Cristo (1Co 12.13), sendo esse o requisito para receber o corpo de Cristo eucarístico para, por esse, ser feito “um” com os “muitos” (1Co 10.17).

15 Συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ: “quando vocês se reúnem como assembleia (i.e., igreja) (1Co 11.18). Essa reunião “como assembleia/igreja” era *para comer a Ceia do Senhor*, como 1Coríntios 11.20,33 deixam transparecer. Com respeito ao uso do termo “igreja” até antes do séc. 3º, sem necessariamente incluir o contexto neotestamentário, Dix (1949, p.19-20) afirma: “Até ao século III, a palavra ‘igreja’ (*ecclesia*) significa invariavelmente não o edifício para o culto cristão, mas a assembleia solene para a liturgia e, por extensão, aqueles que têm o direito de participar nela. É claro que havia muitas outras reuniões de grupos de cristãos nas casas uns dos outros para a oração, a edificação e o ágape [...]. Mas estas reuniões nunca se chamaram ‘*ecclesia*’, ‘a assembleia geral dos primogênitos’, como diz a epístola aos Hebreus, mas sim *syneleuseis* ou ‘reuniões’. A distinção entre elas residia, em parte, no caráter corporativo e abrangente da *ecclesia*, em que todos os cristãos tinham o direito e o dever de participar; enquanto as *syneleuseis* eram grupos de amigos e conhecidos cristãos. É constante nos primeiros autores cristãos, a partir de S. Paulo, a frase de que a *ecclesia* é uma ‘reunião *epi to auto*’ (ou *eis to hen*), não apenas ‘num lugar’, mas quase num sentido técnico, da ‘assembleia geral’. Mas, acima de tudo, o que distinguia a *ecclesia* litúrgica, mesmo da maior reunião privada, era a presença oficial do ministério litúrgico, o bispo, os presbíteros e os diáconos, e o fato de aí exercerem aquelas funções ‘litúrgicas’ especiais, nas quais eram insubstituíveis. ‘Sem estes não se chama *ecclesia*’ (Inácio aos Tralianos. 3.1)”. Afanasiev (2007, p.138) explica essa afirmação de Inácio (c.a. 115AD) de que “não se chamará *ecclesia* sem a presença dos diáconos, presbíteros e bispo” da seguinte forma: “Nada podia acontecer na igreja fora ou à parte da assembleia reunida ‘todos juntos e ao mesmo tempo’ (*epi to auto*) que, por sua vez, não poderia existir sem o que preside. Assim,

sistema teológico ser formalizado; (2) embora a noção da igreja como corpo de Cristo seja ubíqua no *corpus* paulino (Rm 12.45; 1Co 12.12, 27; Ef 4.4, 5.29-30; Cl 1.18, 24) e, em boa parte de suas aparições sem explícitas referências sacramentais, a sua primeira articulação dessa verdade encontra-se justamente na primeira epístola aos Coríntios, a primeira sua escrita e, simultaneamente, o primeiro documento do NT.

O contexto dessa articulação é precisamente o eucarístico, em que o “um só pão” (ὅτι εἷς ἄρτος) é tomado como o fundamento para o “um só corpo”. Poderia, pois, ser inferido daí que a célebre fórmula “Igreja corpo de Cristo”, em si mesma, é de derivação eucarística e, portanto, intrinsecamente conectada com o partir do pão. Desse modo, mesmo que em determinadas passagens não se tenha em vista *o rito* da eucaristia como tal, a mera noção de igreja como corpo, por sua origem e natureza, a exige e pressupõe, visto que ambas, igreja e eucaristia,<sup>16</sup> são o “corpo de Cristo”.

---

desde o início nada poderia ser realizado na igreja local sem ou à parte da pessoa ou pessoas que presidiam a igreja. Como tal, eles eram os guardiões da estrutura e ordem em cada igreja local, porque sem esses elementos a assembleia reunida *epi to auto* transformar-se-ia numa massa desordenada de cristãos reunidos”.

16 Alguém poderia objetar, juntamente com Pless (2010, p.46): “Todas as teologias que examinamos empregaram a linguagem do corpo de Cristo (tanto como igreja quanto no sacramento); mas e quanto ao sangue de Cristo, que o Novo Testamento liga explicitamente com o perdão dos pecados (ver, por exemplo, Mt 26.28; Rm 5.9; Ef 1.7; Cl 1.4; Hb 9.14-25; 1Pe 1.2,19; 1Jo 1.7; Ap 1.5, 5.9; e assim por diante)? Por que é que estes escritores dão apenas uma atenção mínima, se alguma, às palavras relativas ao sangue, o cálice do novo testamento, nas palavras da instituição do sacramento? Talvez seja mais fácil falar de um corpo místico do que de sangue místico”. Tal questionamento, que em seu contexto dirige-se ao tema específico da participação litúrgica na expiação e não ao da eclesiologia eucarística propriamente, de qualquer forma se intersecciona com nossa questão e, por isso, merece alguma consideração. A réplica é relativamente simples: a objeção colocada a respeito do lugar do sangue de Cristo falha em reconhecer que o vínculo entre “corpo eucarístico” e “corpo igreja” é feito pelo próprio apóstolo em 1Coríntios 10.17, sem referência alguma ao sangue. Articular uma relação entre ambas as realidades, pois, não constitui um favoritismo parcial pelo “corpo de Cristo” e uma desconsideração pelo seu “sangue”, mas apenas a clarificação de uma relação apostolicamente estabelecida e autorizada. Em seu artigo, Pless com razão chama a atenção para o fato de que inúmeras abordagens eucarísticas modernas têm se distanciado indevidamente das palavras da instituição. Entretanto, o autor é incapaz de conceder a parte de razão que cabe a essas perspectivas, levando-o ao ponto de tratar negativamente aspectos como “participação” e “união”, inclusive colocando-os em um falso contraste com o caráter de “dom” do sacramento (PLESS, 2010, p.46).

Esse vínculo causal entre pão eucarístico e o “um só corpo” em que os “muitos” são feitos “um”, pois, lança o fundamento para uma compreensão eclesiológica do sacramento e, inversamente, para uma compreensão sacramental da eclesiologia: a igreja ganha a sua forma ao redor da mesa do Senhor. Pich (2011, p.115) comenta:

Em se tratando do significado eclesiológico da eucaristia no Cristianismo primitivo, mais uma vez é decisivo reportar-se ao entendimento de Paulo. Ele o apresenta em 1Cor 10.15-17, em que a Ceia é o acontecimento pelo qual a igreja ganha forma: quando pessoas (diferentes) partem o pão, tornam-se pela participação nesse pão um só corpo, como o Cristo uno que se deu por muitos. O conceito central, aqui, é o de *koinonia*, que designa uma comunhão que não resulta dos interesses dos participantes nem da sua vontade, mas da participação comum em uma grandeza superior a todos, o próprio Cristo. Todos se tornam um organismo vivo, que na totalidade das suas funções vitais é determinado pela autodoação servil de Cristo. Esse organismo surge “na mesa do Senhor”, “na ceia eucarística”. A “comunhão de mesa é a Igreja”.

Destarte, o doutor dos gentios explicita o vínculo indissolúvel existente entre o pão eucarístico – o corpo de Cristo – com a igreja – o corpo de Cristo. Assim, Cristo, o Cabeça, forma a igreja seu corpo fazendo-a participante do seu corpo, isto é, o “um só pão”. Essa ambivalência do termo, pelo menos para São Paulo, não constitui contradição ou motivo de pânico teológico, mas antes revela que, no seu pensamento, a “eclesiologia do corpo”, abundantemente encontrada em seus escritos, é intrinsecamente eucarística.

## RECEPÇÃO NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA IGREJA

A correlação e interdependência entre igreja e eucaristia apresentada por São Paulo é acolhida e carregada adiante na consciência e prática das subsequentes gerações cristãs, recebendo ulteriormente variadas expressões. Neste trecho, portanto, procurarei explicitar, ainda que com grande brevidade e concisão, algumas manifestações dessa compreensão eclesiológica do sacramento presente nas gerações posteriores do cristianismo.

A primeira dessas expressões a qual podemos aludir é aquela presente na Didaqué (150 AD),<sup>17</sup> capítulo 9.<sup>18</sup> Muito embora os escritos de Santo Inácio de Antioquia sejam, com maior grau de certeza, datados como anteriores (c.a. 110AD),<sup>19</sup> trataremos em primeiro lugar a tradição presente em Did. 9, especialmente por causa de suas significativas afinidades formais e conceituais com 1Coríntios 10.15-17.

O nono capítulo abre da seguinte forma: “com respeito à Eucaristia/

---

17 Há inúmeras complexidades relativas a esse documento, especialmente devido ao seu caráter composto, o que torna difícil de datá-lo com satisfatória precisão. Entretanto, para nossos propósitos, pouco nos auxilia a data exata de sua compilação, uma vez que o que nos interessa é particularmente uma das tradições presentes num dos capítulos, a saber, o nono. Exatamente porque, especialmente na antiguidade, a data de origem de uma tradição dificilmente coincide com a data de seu registro, tendo esse sua realização geralmente num estágio já de relativa consolidação daquele, uma excessiva preocupação com a datação do documento como um todo pode ser de pouca valia e, por isso, dispensável. Mesmo, pois, que assumamos uma data tardia de *compilação*, isso não define o período do seu *registro* e, muito menos, de *origem* das tradições ali presentes. Não obstante, para termos um referencial de base, trabalharemos assumindo sua compilação em 150 a.D. (HOLMES, 2007, p.337).

18 É imprescindível fazer menção da persistente controvérsia que existe acerca desses capítulos relativamente ao(s) seu(s) referente(s). Inúmeras sugestões foram feitas buscando interpretar a que ocasião exatamente esse material faz alusão. A rigor, existem dois grupos de estudiosos que oferecem explicações distintas: o primeiro mantém, com particulares variações, que os caps.9-10 representam orações de uma refeição de moldes judaicos já cristianizada depois da qual seguir-se-ia a celebração eucarística propriamente. O segundo grupo, por outro lado, sustenta que os caps.9-10 consistem na liturgia eucarística como tal, sendo ainda subdivididos entre aqueles que entendem que os capítulos contêm essa liturgia em sua inteireza, e os que entendem haver apenas parte dela. Para uma avaliação crítica dessas perspectivas, veja-se: RORDORF, Willy. *Die Mahlgebete in Didache Kap.9-10: Ein Neuer Status Quaestionis*, 1997. Mais recente e, em minha opinião, mais satisfatória é a solução que Bradshaw oferece. Ele propõe que os caps.9-10 consistem em tradições separadas e independentes do mesmo rito, que foram artificialmente compiladas na Didaqué e, por isso, a sua justaposição nada nos acrescenta com respeito à estrutura primitiva das celebrações: “Em suma, o que estou propondo é que, embora o material de oração nos capítulos 9 e 10 possa muito bem ser muito antigo e autêntico, a sua disposição na Didaqué é posterior e completamente artificial e, portanto, não nos diz absolutamente nada sobre a estrutura das celebrações eucarísticas primitivas”. Contudo, ainda assim ele reconhece: “No entanto, compreender o material como composto de duas variantes paralelas da mesma tradição litúrgica nos permite vislumbrar dois estágios distintos na evolução das orações eucarísticas, desde orações separadas sobre o cálice e o pão no capítulo 9 até uma única oração sobre ambos no capítulo 10, sem nenhuma indicação de qualquer prioridade do cálice sobre o pão ou do pão sobre o cálice”. BRADSHAW, 2006, p.128.

19 HOLMES, 2007, p.170.

ação de graças,<sup>20</sup> assim dareis graças”.<sup>21</sup> Segue-se então a prescrição das devidas orações sobre o cálice e o pão partido. O que particularmente chama a atenção, como acima aludido, é a proximidade formal e conceitual entre Did. 9 e 1Coríntios 10.15-17. Primeiro, a ordem da bênção é a mesma, começando pela bênção do cálice e, na sequência, o partir do pão com sua respectiva bênção. Segundo, ambos finalizam com um acréscimo relativo à unidade (MAZZA, 1999, p.26). Um diagrama oferece-nos uma perspectiva mais vantajada:

<b>Didaqué 9</b>	<b>1Co 10.15-17</b>
Primeiro acerca do cálice: Damos-te graças, Pai nosso, Pela santa vinha de Davi, teu servo A qual nos deste a conhecer Por Jesus Cristo, teu servo; A ti seja a glória pelos séculos.	O cálice da bênção que abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo?
E acerca do Pão partido: Damos-te graças, Pai nosso, Pela vida e conhecimento O qual nos deste a conhecer Mediante Jesus, teu servo A ti a glória pelos séculos	E o pão que partimos não é a comunhão do corpo de Cristo?
Assim como esse Pão partido estava disperso sobre os montes e, tendo sido reunido, veio a ser um, assim também seja reunida tua Igreja dos confins da terra para dentro do teu Reino; porque tua é a glória e o poder, mediante Jesus Cristo pelos séculos.	Porque há um só pão, os muitos de nós um só corpo somos, porque todos participamos de um único pão.

Fonte: *Autoria própria (2024)*.

A passagem da Didaqué, alguém poderia sugerir, constitui quase como que a ampliação, a versão expandida de 1Coríntios 10.15-17. A notável afinidade formal pode ser indicativa de um possível compartilha-

20 O termo “eucaristia”, a rigor, detém o sentido genérico de “ação de graças”, e assim é utilizado no NT (e.g., At 24.3, Fp 4.6; 1Ts 3.9). Entretanto, por causa da ação de graças oferecida no sacramento, logo o termo adquiriu um sentido técnico, em que, por algo como sinédoque, passou a designar a celebração do sacramento em si: a eucaristia (Cf. Inácio Ef 13.1; Fd 4; Sm 6.2; 8.1). Por vezes prova-se ser um trabalho bastante intrincado, especialmente nesses primeiros escritos, discernir com precisão qual dos sentidos está sendo intentado.

21 Περι δὲ τῆς εὐχαριστίας οὕτως εὐχαριστήσατε.

mento de uma tradição comum entre ambas as instâncias, ou até mesmo de dependência entre elas. Mesmo que não seja o caso, e sendo matéria de mera especulação, isso não compromete os nossos propósitos. O que mais interessa é notarmos a relação estabelecida entre o sacramento e a igreja e sua unidade: o pão partido, composto de múltiplos fragmentos que, reunidos, formaram “um só” (ἐγένετο ἓν), é tomado como modelo<sup>22</sup> daquilo que se suplica seja realizado com a igreja, isto é, ser congregada (συναχθήτω). É claro que o conteúdo teológico aqui manifestado difere daquele em 1Coríntios 10.17, em que São Paulo atribui uma eficácia própria ao sacramento em si, descrevendo-a no modo indicativo, de sorte que o *participar* (τό μετέχειν) do um só pão tem por resultado a unificação. Por outro lado, em Did. 9, o tema da unidade apresenta-se por via de analogia entre o pão e a igreja, e ainda no modo volitivo, como um desejo, uma prece: “seja congregada”, algo que, de qualquer forma, não os torna mutuamente excludentes. Em suma, é suficiente notar, tendo em vista nossas intenções, como a ênfase posta sobre o sacramento reside na formação, congregação, unidade, da igreja.<sup>23</sup>

Como segundo testemunho dessa dimensão eclesiológico-eucarística, podemos trazer à baila Santo Inácio de Antioquia (c. 110 AD). Nas epístolas escritas a diversas congregações no caminho de seu martírio,<sup>24</sup> o bispo antioqueno relega-nos um vasto material que elucidava, entre outros assuntos, aspectos significativos da sua compreensão eucarística e, por extensão, a provável e comum compreensão das comunidades cristãs primitivas que acolheram essas epístolas.<sup>25</sup> Por razão da amplitude do material, a abordagem aqui tomada será, obviamente, bastante lacônica. Não obstante, tentarei evidenciar os aspectos mais relevantes para nossos propósitos.<sup>26</sup> Antes de entrarmos nas passagens propriamente ditas, duas

22 ὁσπερ...καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία.

23 Essa mesma preocupação com a congregação e unidade da igreja aparece em Did. 10.5, na continuação das orações: “e dos quatro ventos congrega (σύναξον) a Igreja que foi santificada para o teu Reino”.

24 Santo Inácio, a caminho de seu martírio, escreveu epístolas às congregações de Éfeso, Magnésia, Trália, Roma, Filadélfia e Esmirna.

25 “Estou persuadido de que vocês concordam comigo nessas coisas [sujeição ao ministério da Igreja]” (Tr 3.2 - Carta de Inácio aos Tralianos)

26 Inúmeras passagens em suas epístolas fazem referência à Eucaristia, sendo umas mais claras (Ef 5.2; 13.1; 20.2; Rm 3.7; Fd 4 (Carta de Inácio aos Tralianos); Em 6.2, 7.1, 8.1 (Carta de Inácio aos Efésios, Romanos, Tralianos e Esmirnenses).

observações preliminares relativas à compreensão eclesiológica de Inácio fazem-se oportunas. Refiro-me, especialmente, à relação entre o ministério (bispo, presbitério e diáconos) e a igreja, e ao princípio da unidade, aspectos reciprocamente dependentes no raciocínio teológico de Inácio.

A teologia do bispo antioqueno é notavelmente marcada pelo princípio da unidade.<sup>27</sup> Para designar esse princípio, Inácio utiliza-se de dois principais termos: ἔνωσις (união) e ἐνότης (unidade).<sup>28</sup> Entretanto, é importante notar, como apontado por Wehr (1987, p.47), que “de modo algum pode-se dizer que Inácio utiliza ἔνωσις e ἐνότης como sinônimos”. O estudioso distingue o uso dos termos da seguinte maneira: para Inácio, ἐνότης designa a unidade interna, terrena, da igreja,<sup>29</sup> em oposição a divisões causadas por membros que, por exemplo, abandonam a liderança do bispo (WEHR, 1987, p.46). Por outro lado, “utiliza ἔνωσις sobretudo para salientar o aspecto de ligação entre os domínios transcendentais, humano e divino da sua compreensão de unidade (*Einheitsgedankens*)” (WEHR, 1987, p.47).<sup>30</sup> Deve ser ressaltado, é claro, bem como o próprio Wehr percebe, que o uso dos termos nesses sentidos não é consistente em absoluto, mas o é a ponto de serem discerníveis, no uso inaciano, distintas nuances. Nesse sentido, a unidade visível da igreja (ἐνότης) é como que uma imagem terrena (*irdisches Abbild*), um reflexo, da união (ἔνωσις) do âmbito celeste, divino (WEHR, 1987, p.52).

Isso nos dá o ensejo para a segunda observação, referente ao vínculo entre igreja e o ministério litúrgico (bispo, presbitério e diáconos). Em suas epístolas, Inácio insistentemente adverte contra certos grupos ou indivíduos que “fazem coisas sem o bispo”, e reúnem-se “invalidamente, em desacordo com o mandamento” (Mg 4). Sua contínua exortação é a de

---

27 Os termos que ele utiliza para descrever essa realidade são múltiplos e ubíquos: ἐνότης (11x), ἔνωσις (8x), ἐνοῦσθαι (6x), ὁμόνοια (8x).

28 As traduções oferecidas para os termos são uma tentativa de verter para o português a distinção existente no uso inaciano. Deve-se manter em mente, contudo, que a equivalência não é absoluta.

29 Veja-se, por exemplo: Ef 4.2; 5.1; Fd 2.2; 3.2; 5.2; 8.1; 9.1 (Carta de Inácio aos Efésios e aos Filadélfos).

30 Veja-se, por exemplo Mg 13.2: “sujeitai-vos ao bispo e uns aos outros, como Cristo Jesus [sujeita-se] ao Pai conforme a carne e os apóstolos [sujeitam-se] a Cristo Jesus e ao Pai, a fim de que haja união [ἔνωσις] tanto física como espiritual [σαρκική τε καὶ πνευματική]. Também: Mg 1.2; Tr 11.2; Fd 4.2; 7.2; Pol 1.2 (Cartas de Inácio aos Magnésios, Tralianos, Filadélfos e a Policarpo).

que a congregação nada faça “à parte do bispo, dos presbíteros e diáconos” (Mg 7.1; Fd 7.1), mas esteja subordinada a estes, para que haja unidade (Mg 13.2; Cf. Mg 6.2).<sup>31</sup> A questão aqui parece ser relativa a grupos facciosos que se reuniam e faziam “coisas pertinentes à igreja”, o que inclui a celebração dos sacramentos, à revelia da autoridade do bispo da congregação.<sup>32</sup> Tendo em vista esse contexto, Wehr (1987, p.52) conclui que, no ponto de vista do bispo antioqueno:

A unidade da Igreja realiza-se com a maior densidade na legítima celebração da Eucaristia, que tem lugar sob a direção do bispo ou de um representante por ele encarregado (Es 8.1-2). [...] Só a celebração da Eucaristia unificada e sob a direção episcopal confere a participação na vida” (WEHR, 1987, p.180).

Dessa forma, para Inácio, a unidade manifesta-se no proceder harmônico entre congregação e bispo (Ef 4), onde a eucaristia, batismo, o *Ágape* e as orações (Ef 5.2; Mg 7; Es 8) acontecem na unidade da congregação com o ministério litúrgico, sem grupos sectários que buscam “fazer as coisas” à parte do bispo e presbitério. É nesse contexto de ameaça à integralidade e unidade da assembleia que suas evocações eucarísticas acontecem.

---

31 “Porque todos aqueles que pertencem a Deus e a Jesus Cristo estão com o bispo, e todos aqueles que, arrependendo-se, entram para a unidade da Igreja, estes pertencerão a Deus, para que vivam em conformidade com Jesus Cristo. Não vos enganeis, meus irmãos: se alguém segue um cismático, não herdará o reino de Deus” (Fd 3.1-2 - Carta de Inácio aos Filadélfos).

32 No *corpus* inaciano as expressões “nada fazer sem o bispo”, ou “fazer algo sem o bispo”, constituídas pelo verbo *πράσσω* e seus complementos são encontradas pelo menos seis vezes: (Mg 4; 7.1; Tr 2.1; 7.1-2; Em 8.1; 9 - Carta de Inácio aos Magnésios, Tralianos e Esmirnenses). Trata-se daqueles que se reúnem invalidamente (Mg 4: *μη βεβαίως*) e fazem coisas “à parte do Bispo” (*χωρίς τοῦ ἐπισκόπου*). Essas “coisas” as quais certos indivíduos ou grupos fazem à parte da igreja provavelmente envolvem os sacramentos, como Em (Carta de Inácio aos Esmirnenses) 8 permite-nos inferir. Ali, Inácio exorta: “ninguém faça nada daquilo que diz respeito à Igreja sem o bispo” (*μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρᾶστέω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν*). A seguir, reforça como a eucaristia, o batismo e o *Ágape* não podem ser feitos à parte do bispo, isto é, facciosamente, senão que em harmonia com o seu ministério (Es 8.1-2 - Carta de Inácio aos Esmirnenses). Daí pode ser derivado que aquilo que Inácio quer designar com *τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν* (das coisas que dizem respeito à igreja) inclui, no mínimo, a eucaristia, o batismo, e o *Ágape*.

Feitas essas observações preliminares, podemos avançar o próximo passo. Para Inácio, a eucaristia está sempre ligada com a unidade da igreja. Das suas oito menções explícitas (Ef 5.2; 13.1; 20.2; Rm 3.7; Fd 4; Em 6.2, 7.1, 8.1), apenas uma (Rm 3.7) está dissociada desse contexto, estando mais ligada ao seu martírio. Nas demais ocorrências, a celebração eucarística, insiste Inácio, deve acontecer dentro da unidade (ἐνότης) da igreja, em harmonia com o ministério litúrgico, mais especificamente com o bispo (Es 8.1). Para demonstrar essa natureza eclesiológica da eucaristia, dedicarei atenção a algumas de suas passagens mais representativas sobre o assunto. Ora, nesse ponto também é útil lembrarmos que meu objetivo aqui não consiste em expor a teologia eucarística de Inácio em sua inteireza, senão que em demonstrar a presença do vínculo entre a igreja e sua unidade com a eucaristia.

Aos Filadélfos, 3.3-4.1, o bispo escreve:

Não vos enganéis, meus irmãos: se alguém segue um cismático, não herdará o reino de Deus; se alguém anda conforme opiniões alheias, esse dissocia-se da paixão. Empenhai-vos, então, para participar<sup>33</sup> de *uma só* Eucaristia – pois *uma só* é a carne de nosso Senhor Jesus Cristo, e *um só* é o cálice para a união (ἔνωσις) com o seu sangue;<sup>34</sup> *um só* é o altar, como *um só* é o bispo, junto com o presbitério e diáconos, meus conservos – a fim de que aquilo que fizerdes, o façais de acordo com Deus.

Primeiro, convém destacar o contexto da exortação: trata-se, novamente, de indivíduos cismáticos<sup>35</sup> que causavam divisões na congregação com falsos ensinamentos (Fd 2). Diante disso, Inácio insiste que aqueles que estão com Deus e Cristo Jesus são os que “estão com o bispo” (Fd 3.2). Não se

33 Tradução escolhida para o verbo **χράσθαι**, que significa “fazer uso”.

34 A expressão ἐν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ admite variadas traduções, como por exemplo: “e um só é o cálice do seu sangue que conduz à unidade”; ou ainda: “e um só é o cálice para a unidade gerada pelo seu sangue”. A dificuldade encontra-se, aqui, na interpretação dos genitivos que, por questões de escopo, não podem ser esgotadas. Do ponto de vista da teologia inaciana, entretanto, a tradução adotada no corpo do texto “com o sangue dele” justifica-se especialmente tendo em vista o significado que Inácio atribui ao “sangue de Cristo”: é o meio pelo qual recebemos “nova vida” (Ef 1.1), “o amor” (Tr 8.1), “amor incorruptível” (Rm 7.3), “eterna e perene alegria” (Fd 1).

35 εἰ τις σχίζονται ἀκολουθεῖ: “se alguém segue um cismático” (Fd 3.3).

pode deixar de perceber, também, que a admoestação para se participar de *uma só* eucaristia é logicamente conectada (cf. οὗν) precisamente àquela advertência do perigo de seguir os cismáticos, isto é, de romper com unidade. Em segundo lugar, transparece claramente a ênfase por parte de Inácio nos numerais, realçando essa dimensão da unidade: “*uma só* Eucaristia, *uma só* carne, *um só* cálice, *um só* altar/santuário,<sup>36</sup> *um só* bispo.

Esse mesmo aspecto da unidade se sobressai, ainda que com uma roupagem diferente, noutras passagens, incluindo na sua epístola aos Efésios, no capítulo 20.2:

Reuni-vos em *uma só* fé, e em *um só* Jesus Cristo – conforme a carne descendente de Davi, Filho do homem e Filho de Deus – para obedecerdes ao bispo e ao presbitério, com uma mente sem distrações, partindo *um só* pão,<sup>37</sup> que é o remédio da imortalidade, antídoto para não morrer, mas viver para sempre em Jesus Cristo.

A exortação de permanecer sob o bispo e o presbitério, que em Inácio carrega fortes conotações eclesiológicas relativas à unidade,<sup>38</sup> é vinculada, novamente, à eucaristia, aqui sob a designação de “*um só* pão”, como que espelhando a expressão paulina de 1Coríntios 10.17 e reafirmando a preocupação de Inácio com os grupos sectários que “fazem coisas” à parte do bispo, presbitério e diáconos.

Em 13.1, Inácio exorta os Efésios: “esforçai-vos para mais frequentemente vos reunirdes para Eucaristia de Deus e para glória.”<sup>39</sup> Porque

---

36 θυσιαστήριον designa, a rigor, o “altar”, “lugar do sacrifício” (Êx 30.1, 27: LXX). Em Inácio, entretanto, detém um significado eclesiológico, sendo sempre usado de forma figurativa, com variadas nuances (WEHR, 1987, p.72). No uso inaciano, a expressão “dentro do altar/santuário” (Ef 5.2; Tr 7.1) remete à reunião da assembleia em unidade com o bispo, presbiteros e diáconos: “Aquele que está dentro do santuário (ἐντὸς θυσιαστηρίου) está puro, mas aquele que está fora não está puro; isto é, qualquer um que fizer algo sem o bispo e o presbitério e os diáconos não tem a consciência pura” (Tr 7.2).

37 A expressão ἄρτον κλάω aparece no NT primeiro sem denotações cultuais (Mt 14.19; 15.36; Mc 8.6.19; At 27.35). Paralelamente, contudo, a expressão também acaba assumindo um sentido *quasi*-técnico para designar a santa ceia, tanto no NT, como em escritos posteriores: 1Co 10.16; At 2.42-46; 20.7; Did 14.1; Ef 20.2.

38 Veja-se, por exemplo: Ef 4.1-2; Mg 6.2 7.1-2; 13.2; Fd 7.1; 8.1.

39 Em Inácio, o substantivo εὐχαριστία sempre está vinculado ao sacramento (Ef 13.1; Fd 4; Sm 6.2; 8.1). Esse termo também é utilizado nessa mesma acepção por Justino, por exemplo, em Apol. I.66: καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ’ ἡμῖν εὐχαριστία. Quanto ao termo “glória”, esse pode ser compreendido pelo menos de duas maneiras distintas: primeiro, em conjunto com “eucaristia”,

quando vos reunis frequentemente, os poderes de Satanás são derrubados, e sua destrutividade é arruinada pela unanimidade da vossa fé”. Aqui também Inácio deixa transparecer a ligação da eucaristia com a unidade e a formação da igreja: primeiro, porque o “reunir-se” é *para* (εἷς) eucaristia e glória. Isto é, esses são os motores da assembleia, os propulsores do ajuntamento. Segundo, enquanto formata a reunião, a eucaristia torna visível a “unanimidade da vossa fé”. Ainda aos Efésios, o bispo adverte: “ninguém se engane: se alguém não está dentro do santuário (θυσιαστήριον), fica privado (ύστερεῖται) do Pão de Deus” (5.2). Essa afirmação segue imediatamente o elogio feito por Inácio à congregação por estarem unidos ao bispo, como Cristo está ao Pai, “para que tudo esteja em harmonia na unidade (ένότης)”. Dentro “do santuário” designa a comunhão do “bispo com toda a Igreja” (5.2), e o mal que recai sobre o faccioso por se dissociar dessa unidade é o de “estar privado do Pão de Deus”.<sup>40</sup>

Na sua epístola aos Esmirnenses (7.1), Inácio evoca a eucaristia contra aqueles que tem “outros ensinamentos” e são contrários à “mente de Deus”. “Esses”, denuncia o bispo, “apartam-se da Eucaristia e das orações por não confessarem a Eucaristia ser a carne do nosso salvador Jesus Cristo”. Mais uma vez Inácio situa a eucaristia dentro do contexto eclesiológico da unidade em contraposição a sectários. Nesse mesmo contexto, agora no capítulo 8, Inácio admoesta:

---

sendo “eucaristia e glória” a designação para uma só atividade, isto é, a oração de ação de graças do sacramento. Essa interpretação encontra um possível paralelo novamente em Justino Apol. I 65.3: “καὶ οὗτος [=ὁ προσετοῶς] λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ’ αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται”. Segundo, pode-se compreender “glória” e “eucaristia” como designando atividades separadas, sendo que, nesse caso, “eucaristia” seria tomada no sentido próprio de referência ao sacramento, como usualmente é feito por Inácio, e “glória” como designação mais genérica do que acontece na reunião, como Fd 10.1 aparenta sugerir. Nessa passagem, a igreja de Filadélfia é exortada a enviar um diácono para a igreja da Síria para, entre outras coisas “alegrar-se com eles e glorificar o nome, enquanto reunidos” (εἰς τὸ συγχαρῆναι αὐτοῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένοις καὶ δοξάσαι τὸ ὄνομα). Não é possível, contudo, ser taxativo com respeito ao sentido aqui intentado. Mesmo as sugestões mais plausíveis situam-se apenas no âmbito da especulação. Não obstante, a julgar o uso inaciano dos termos, ainda assim podemos, com satisfatório grau de segurança, afirmar uma referência ao sacramento eucarístico propriamente nessa passagem.

40 Veja-se, por exemplo Rm 7.3. Nesse texto, Inácio iguala “Pão de Deus” com a “carne de Jesus Cristo”. Aqui, como corretamente nota Wehr (1987, p.73), o bispo não tem em vista a eucaristia propriamente, mas, sim, o seu martírio; não obstante, o descreve com terminologia eucarística.

Fugi das divisões, como princípio dos males. Segui todos o bispo, como Jesus Cristo ao Pai, e o presbitério aos apóstolos [...] nada façais à parte do bispo, das coisas que são pertinentes à Igreja. Válida seja considerada aquela Eucaristia que está sob o bispo, ou sob quem quer que ele designe. Onde aparecer o bispo, ali esteja o povo, assim como onde quer que esteja Jesus Cristo, ali está a Igreja católica.

Nessa passagem, apresenta-se claríssima a intenção de Inácio de prevenir a divisão e promover a unidade. Ao que o contexto permite inferir, essa unidade realiza-se precisamente na harmonia da congregação com o bispo, evitando qualquer associação com aqueles que “fazem coisas pertinentes à Igreja” facciosamente, isto é, celebrar eucaristia, batismo e Ágape (cf. 8.2). Entretanto, é oportuno salientar que esse estar “sob o bispo” não parece ser retratado como algo que é um fim em si mesmo. Aqui, pois, torna-se criticamente importante a frase “válida seja considerada aquela Eucaristia que está sob o bispo”. Essa afirmação pode servir de chave hermenêutica para conduzir-nos a um maior esclarecimento do papel episcopal na teologia de Inácio no que tange à unidade da igreja: a crucialidade do bispo para a unidade está estreitamente vinculada com o fato de que sem ele – ou alguém por ele designado – não há eucaristia válida. O fator regente aqui, pois, parece ser justamente a eucaristia, a presença de Cristo, a qual determina onde está a “igreja católica”.<sup>41</sup> Sobre isso, Afanasiev (2007, p.233) comenta:

A plenitude na unidade da Igreja está onde Cristo está, mas Cristo está presente na plenitude do seu corpo na assembleia eucarística. Portanto, a Igreja católica está onde quer que o bispo esteja presente, porque sem ele a assembleia eucarística, na qual ele ocupa o lugar de Cristo na Última Ceia, é impossível.<sup>42</sup>

41 “Toda a plenitude da Igreja de Deus estava presente em cada uma das Igrejas locais. De acordo com a expressão de Inácio, a Igreja local era a igreja católica” (AFANASIEV, 2007, p.88). Essa compreensão de Inácio também parece estar presente na consciência dos esmirnenses que, no relato do martírio de seu bispo Policarpo aos filomélios, o chamam de “bispo da Igreja católica que está em Esmirna” (ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας; MPol 16.2).

42 “[a assembleia *epi to autó*] pode existir sem ele, se o que preside é uma pessoa delegada pelo bispo. Já Inácio adotou o pensamento que a Eucaristia é válida quando é celebrada pela pessoa designada pelo bispo, mas Inácio ainda tinha em mente uma única assembleia eucarística” (AFANASIEV, 2007, p.238).

O bispo, portanto, não causa a unidade da igreja, mas é a sua marca, visto que somente sob ele – ou alguém designado – pode haver válida eucaristia. Por isso, é preciso estar unido ao bispo, que é o celebrante.<sup>43</sup> Iremos nos debruçar mais pormenorizadamente sobre essa passagem adiante, quando estivermos em condições de articular a eclesiologia eucarística de forma mais consistente. Por ora, é suficiente que se perceba, a partir dos testemunhos apresentados, a proeminência do sentido eclesiológico que a eucaristia detém nessas fontes.

Adentrando nos séculos 3º e 4º, podemos ainda observar a permanência desse aspecto eclesiológico intrínseco à eucaristia na consciência teológica cristã. Cipriano de Cartago, em uma de suas epístolas retoma, com ligeira modificação, a imagem existente na Didaqué dos grãos espalhados que foram reunidos em um só pão,<sup>44</sup> sendo isso símbolo da união da multidão reunida (*significat commixtione adunatae multitudinis copulatum*). Na mesma epístola, refere-se à eucaristia com a célebre expressão *sacramentum unitatis* (sacramento da unidade), em oposição a cismáticos (Episula LXVIII, 5.10).<sup>45</sup>

---

43 Segundo Anafanasiev, o “bispo” emerge da função daquilo que ele chama de “presbítero-sênior”: “O chefe ou presbítero-sênior da igreja primitiva não diferia em seu ministério dos outros presbíteros, assim como eles não diferiam entre si. Ele era um que presidia, assim como eles. Ele era um pastor, assim como eles. Comparado com outros presbíteros, ele não tinha nenhum ministério especial, visto que a igreja primitiva não tinha nenhum ministério de administração além daquele que todos os presbíteros cumpriam juntos. Ele era presbítero, assim como outros eram presbíteros, ou era bispo, assim como outros eram bispos. Mas como era o primeiro entre eles, manifestava *de facto* o ministério de todos, enquanto os outros presbíteros, já na era apostólica, formavam uma espécie de conselho em torno dele” (AFANASIEV, 2007, p.202). Esse presbítero-sênior era o que “oferecia ação de graças” na celebração eucarística, ocupando, assim, o lugar de Cristo na última ceia. Nesse sentido: “O presbítero-sênior, na assembleia eucarística, passou a ser aquele que “oferece ações de graças”, [...] a “ação de graças” era uma manifestação do ministério sacerdotal que não pertencia apenas aos presbíteros e, conseqüentemente, não apenas ao sênior entre eles, mas a todas as pessoas que Deus reuniu no corpo de Cristo, como no templo” (AFANASIEV, 2007, p.203). Desse contexto, propõe Afanasiev, surge o ofício do episcopado, como aquele que “oferece ação de graças” na eucaristia.

44 Agostinho faz o mesmo em seu comentário a João, no cap 6: “nosso Senhor Jesus Cristo nos confiou seu Corpo e Sangue nessas coisas [pão e vinho], as quais, de muitas, foram reunidas em uma só. Porque um deles, de muitos grãos, é feito [*confit*] um só; o outro, de muitos cachos, funde-se [*confluit*] em um só” (*In Ioannis Evangelium Tractatus CXXIV*, 1614).

45 “Por fim, quão inseparável seja o sacramento da unidade, e o quão sem esperança estejam, [...] aqueles que produzem cismas e, abandonado o bispo, constituem para si um falso bispo fora [da igreja], declara a Escritura no livro dos Reis [...]” (Episula LXVIII, 6.15).

O próximo testemunho a ser trazido é o de São João Crisóstomo que, comentando em 1Coríntios 10.6-17, escreve:

*Porque há um só pão, os muitos de nós somos um só Corpo. Por que digo “comunhão”? diz ele: “nós somos o mesmo Corpo”. O que, pois, é o pão? O Corpo de Cristo. E o que tornam-se os participantes? O Corpo de Cristo. Não muitos corpos, mas um só corpo. Porque assim como o pão, de muitos grãos espalhados, foi unificado em um só (ἥνωται), de modo a não aparecerem os grãos – mas, por um lado, eles próprios existem (ἀλλ' εἶναι μὲν αὐτοῦς), por outro, a sua diferença não aparece (ἄδηλον) por causa do vínculo – assim também nós somos conjuntados (συναπτόμεθα) a Cristo (Homilia XXIV In Epistolam Primam ad Corinthios, 199ss).*

Crisóstomo deixa explícita a ambivalência do termo “corpo de Cristo” e, assim, expõe mais uma vez o elo existente entre a igreja e o partir do pão.

Por último, num tom similar, também escreve Cirilo de Alexandria em seu comentário ao evangelho de João:

Porque em um só Corpo – o seu próprio, é claro –, abençoando aqueles que nele creem, torna-os [αποτελεῖ], mediante a participação mística, co-corpóreos [συσσώμους] com Ele e uns com os outros. Com efeito, quem separaria e, da mútua união natural removeria, aqueles que através do um só Corpo santo para a unidade em Cristo foram vinculados? Porque se os muitos de nós participamos de um só pão, os muitos de nós somos feitos [αποτελοῦμεθα] um só Corpo. [...] Por isso também a Igreja recebe o nome [κεκλημάτηκεν] de “Corpo de Cristo” (*Commentarium in Joannem*, 560b).

Essa passagem já serve de arremate para a nossa exposição justamente por recuperar e reportar-nos às considerações apresentadas no primeiro tópico desse ensaio. Aqui, Cirilo também interpreta que a razão de a igreja ser chamada “corpo de Cristo” é precisamente a da participação no “um só corpo” de Cristo, o qual vincula na unidade os seus participantes e, assim, forma a igreja.

Muito embora a exposição feita tenha sido bastante seleta e seu tratamento tenha sido apenas superficial, ainda assim é possível perceber a presença do vínculo entre eucaristia e igreja na consciência teológica desses representantes. Eucaristia, unidade, igreja, estão inseparavelmente

concatenados, e a ênfase sobre a dimensão comunitária do sacramento revela notável saliência. Na verdade, conforme argumenta deLubac (2006), a própria designação *corpus mysticum*, usualmente empregada para designar a igreja, é um termo originariamente eucarístico, mas que, em razão do progressivo entendimento do vínculo entre igreja e eucaristia, foi transicionado para designar a igreja propriamente.

Contudo, essa compreensão eclesiológica do sacramento, que outrora desfrutou de posição privilegiada, conforme o entendimento da igreja antiga, acabou por ser relegada a um segundo plano, especialmente no medievo tardio (séc. 14 e 15), como explica Dix (1949, p.249):

No final dos séculos XIV e XV, a devoção eucarística popular torna-se cada vez mais unilateral, tratando o sacramento cada vez menos como a fonte da unidade e da vida coletiva da Igreja (e, através dela, da vida espiritual da alma individual), e cada vez mais apenas como um foco de adoração puramente pessoal de Nosso Senhor, presente para indivíduo.

No século 16, pode-se dizer que o movimento reformatório não se esquivou com tanto sucesso dessa concepção proeminentemente individualista do sacramento, com a ressalva de que a “adoração pessoal” do sacramento foi substituída pela sua “recepção” (DIX, 1949, p.249). Michael Plekon, em sua introdução ao livro de Afanasiev (2007), *The Church of the Holy Spirit*, faz o seguinte diagnóstico:

Como o presente *The Church of the Holy Spirit* e *The Lord's Supper* deixam claro, o individualismo era a tendência dominante na celebração eucarística, bem como na piedade. Essa piedade tornava a recepção da sagrada comunhão um evento raro, precedido por práticas ascéticas extremas de “preparação”, *govenie* no idioma russo. Se fosse possível congelar o ano de, digamos, 1950, em qualquer manhã de domingo na liturgia principal, haveria poucos ou nenhum comungante nas igrejas ortodoxas e católicas romanas e, muito provavelmente, nenhuma celebração eucarística em outras comunhões, como a anglicana, a luterana ou a reformada. A natureza eucarística da Igreja e a natureza eclesial da Eucaristia não eram de modo algum dominantes na consciência eclesial, nem o haviam sido durante anos (AFANASIEV, 2007, p.xv).

Ora, as fontes até aqui apresentadas permitem-nos discernir uma compreensão proeminentemente eclesiológica da eucaristia que, como dito, foi progressivamente dando lugar a um entendimento mais individualista do sacramento. É claro que uma tal “compreensão eclesiológica” não significa uma obliteração do caráter pessoal da recepção do sacramento; antes, significa que o fim último não se encontra no receber um Cristo exclusivo “para mim”, mas, sim, no fato de que, exatamente por essa recepção individual, ocorre a dissolução do individualismo na unidade dos “muitos” tornados um só corpo em Cristo. Tendo isso em vista, no próximo tópico buscaremos elaborar sobre essa relação percebida entre igreja e eucaristia. Isso não significa, é claro, que a articulação tal qual será apresentada estava presente na consciência eclesiástica da época. Antes, trata-se muito mais de uma tentativa de explorar uma justificativa teológica para o fenômeno reconhecido.

## **ARTICULAÇÃO INICIAL DE UMA ECLESIOLOGIA EUCARÍSTICA**

Na versão grega do Antigo Testamento (AT), a LXX, o vocábulo ἐκκλησία é encontrado pela primeira vez em Deuteronômio 4.10, remetendo à aparição de *Yahweh* no Sinai, no monte Horeb, caracterizando-o como “o dia da assembleia (ἡμέρα τῆς ἐκκλησίας)”. O termo grego que, a rigor, pode designar uma assembleia qualquer, recebe aqui sua particularidade a partir do núcleo em torno do qual a reunião acontece: “reúne o povo em assembleia junto a mim (ἐκκλησίασον πρὸς με τὸν λαόν)”. Trata-se, pois, da reunião em torno de *Yahweh*. Como um dos principais eventos fundadores do povo de Israel, a assembleia do Sinai detém, entre outras coisas, o significado de culto arquetípico que, posteriormente, foi transposto para o tabernáculo e, mais tarde, para o templo. Diante disso, alguns apontamentos a esse respeito fazem-se oportunos.

No monte, a presença de Deus criou uma topografia tripartida, que mais tarde verteu-se para o tabernáculo quando esse foi terminado: (1) o topo, epicentro da presença, que equivale ao Santo dos Santos; (2) a base do monte, onde foi construído o altar, que equivale ao Lugar Santo; (3) ao redor do monte, onde o povo ficava, que equivaleria ao pátio do tabernáculo. Em sua teofania sinaítica, *Yahweh* aparece em fogo e fumaça (Êx 19.18),

assim como faz em sua aparição e validação do culto na liturgia de inauguração do tabernáculo (Lv 9.23-24). Semelhantemente, assim como *Yahweh* falava para Moisés do monte (Êx 19.20), passou a fazê-lo da Tenda da Reunião (Lv 1.1). Por último, os sacrifícios ocorridos ao pé da montanha, no altar construído (Êx 24.4), são transicionados para o altar do holocausto no tabernáculo. Assim, aquela assembleia – ou igreja – sinaítica recebe um novo lugar: o tabernáculo, o “Sinai portátil” que,<sup>46</sup> por sua vez, encontra sua forma mais definitiva no templo em Jerusalém. A esse respeito, o próprio salmista testemunha, dizendo: “o Sinai está no Santuário” [שִׁינַי בְּהַיְוֹהוּ] (Sl 68.18).<sup>47</sup>

Portanto, a ἐκκλησία, nessa acepção, designa precisamente aquela assembleia em torno de *Yahweh*, um ajuntamento que é intrinsecamente litúrgico, o qual detém como centro gravitacional o próprio templo/tabernáculo, a habitação de *Yahweh*, e os sacrifícios, os meios de acesso a sua presença. A partir disso, impõe-se diante de nós a pergunta: como se realiza a passagem dessa ἐκκλησία do AT para o NT?

Na quinta-feira santa, na iminência do seu êxodo (cf. Lc 9.31), o Verbo encarnado retoma a aliança do Sinai e, ao mesmo tempo, determina sua obsolescência pela instituição da novidade: “este é o sangue da *nova aliança*” (cf. Êx 24.8). Nosso Senhor, à semelhança do que fizera há séculos no Sinai, agora convoca o ajuntamento dos doze em torno de si mesmo, sua nova ἐκκλησία reunida em torno do seu corpo e do seu sangue: eis a assembleia (ἐκκλησία) em torno de *Yahweh*. A antiga aliança, ligada ao Sinai, ao tabernáculo, ao templo em Jerusalém, chega a seu termo. A nova assembleia convocada pelo Senhor desvincula-se do templo de Jerusalém e acontece, agora, em torno do templo do “seu corpo” (Jo 2.21), no “andar superior” (ἀνάγειον: Lc 22.12), não mais nesse, nem naquele monte (Jo 4.21). Desse modo, o seu centro gravitacional continua sendo, sim, o templo: não, porém, o templo de Jerusalém, mas o *novo* templo, o corpo de Cristo (Jo 2.21). Continua também orbitando o sacrifício, sim: todavia não o de animais irracionais, mas o corpo de Cristo. De igual modo, a assembleia ocorre em torno da presença de *Yahweh*, sim: entretanto não mais na arca da aliança, senão que no corpo de Cristo. O corpo de Cristo,

46 Sobre esse assunto, cf. WELLS, 1997, p.59.

47 Aqui o salmista tem em vista o templo em Jerusalém, ao invés do tabernáculo do deserto.

pois, enquanto templo, recolhe e congrega em si as nações e, enquanto sacrifício, as oferece, sem mancha nem mácula, de volta ao Pai. Com esses apontamentos já somos capazes de observar a admirável e aguda convergência (ἀνακεφαλαίωσις) de todas as coisas *nele* (Ef 1.10).

No livro dos Atos dos Apóstolos, nos é apresentada de forma bastante clara como essa transição teológica encontra expressão na realidade. Ali nos é relatado em torno do que a vida da igreja incipiente orbitava: perseveravam “na doutrina dos apóstolos, na comunhão – o partir do pão –, e na oração” (At 2.42).<sup>48</sup> Conforme Atos, a reunião propriamente cristã, onde os “irmãos” se ajuntavam (cf. At 1.15,16), acontecia no “andar superior” (ὑπερῶον), onde perseveravam na oração (At 1.13), onde partiam o pão (At 20.8), e onde o Espírito desceu no Pentecostes (2.1). Exatamente a falta de especificação em designar de “qual” ὑπερῶον se está falando é o que demarca uma das principais rupturas litúrgicas entre a nova e a antiga aliança. O fato de poder ser *qualquer* ὑπερῶον já reforça o nítido contraste com a unicidade e exclusividade do lugar geográfico de adoração da antiga aliança. Desse modo, na vida da igreja incipiente, o templo em Jerusalém dá lugar ao partir do pão. O templo de Jerusalém, como sombra (cf. Hb 10.1: σκιά) do que havia de vir, é substituído pelo o templo definitivo, onde todos os povos são recolhidos: o corpo de Cristo. Esse é o novo templo que se abre a todas as nações (cf. Is 56.7).

Muito embora os cristãos continuassem a frequentar o templo em Jerusalém, esse já não retinha mais uma função central. O que liturgicamente distinguia os cristãos de seus compatriotas judeus era precisamente aquilo que era a novidade cristã, seu elemento distintivo: o partir do pão. Em Atos, perseverança dos cristãos no templo é imediatamente posta em contraste com o partir o pão “de casa em casa” (κατ’ οἶκον), justamente

---

48 O texto grego versa: Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. As versões consultadas, em sua grande maioria, excetuada a vulgata, seguem a pontuação dos editores, que separam “comunhão” de “partir do pão”, resultando, assim, em quatro atividades ao todo: (1) doutrina dos apóstolos, (2) comunhão, (3) partir do pão, e (4) orações. Entretanto, se removida a pontuação editorial, e observada estrutura do texto, uma outra possibilidade emerge: os “καὶ” parecem dividir as atividades em três, não em quatro: (1) doutrina dos apóstolos e (2) comunhão – o partir do pão – e (3) orações. Aparentemente, essa foi a opção acolhida pela vulgata, que verte para o latim da seguinte forma: “*erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus*” (eram perseverantes na doutrina dos apóstolos, na comunhão da fração do pão, e nas orações).

evidenciando que o núcleo do culto cristão não estava preso ao templo de Jerusalém. Na verdade, esse passou a assumir a função de uma sinagoga, em que cristãos frequentavam para orar e anunciar a Jesus (At 3.1; 5.20), enquanto a convivência entre os judeus não convertidos e cristãos ainda era sustentável.

Assim, é fundamental a percepção de que a novidade cristã, do ponto de vista litúrgico, é o partir do pão. Não obstante, permanece havendo um só templo, o corpo de Cristo, o qual justamente subtrai de Jerusalém a sua exclusividade geográfica (Jo 4.21). O templo de pedras, que aguarda sua destruição histórica, já está teologicamente obsoleto: a realidade, o corpo de Cristo, fez seu advento. Por isso, os cristãos reúnem-se no andar superior “com o propósito de partir o pão [κλάσαι ἄρτον]” (At 20.7,8), o qual é o templo, sacrifício e presença de *Yahweh*.

Desse ponto de vista, então, podemos observar o partir do pão como cumprimento das realidades litúrgicas veterotestamentárias, funcionando quase como o propulsor da assembleia (ἐκκλησία) cristã, aquilo em torno do qual o ajuntamento é formado, como deixa transparecer Lucas na passagem supracitada: “no domingo, estando nós reunidos com o fim de partir o pão [κλάσαι ἄρτον]”.<sup>49</sup> Em Did 14 encontramos algo similar: “A cada dia do Senhor, reunindo-vos, parti o pão e dai graças, tendo confessado vossas transgressões”. Também em Inácio (Ef 13.1), como já foi observado, aparece o seguinte: “esforçai-vos para mais frequentemente vos reunirdes

---

49 A forma de o apóstolo Paulo falar em 1 Coríntios 11.20 também parece endossar essa suposição: “quando vos reunis em um só lugar (ἐπὶ τὸ αὐτὸ) não é para o fim comer (φαγεῖν) a Ceia do Senhor”. Essa tradução assume que o infinitivo “comer” é utilizado no sentido de propósito, dando ao raciocínio o seguinte movimento: “quando vos reunis, não é para o propósito de comer a Ceia do Senhor – mas deveria ser!” Uma outra possibilidade, talvez menos provável, seria tomá-lo como expressando resultado, redundando na ideia que segue: “o que resulta da vossa reunião não é o comer a Ceia do Senhor – mas deveria ser!” Já em 1 Coríntios 11.33, a ideia do propósito aparece com mais clareza: “reunindo-vos para comer (εἰς τὸ φαγεῖν), esperai uns aos outros”. Não obstante, alguém poderia argumentar que tal reunião “para comer a ceia” não constituiria a igreja propriamente, mas poderia ser uma espécie de assembleia paralela, ocasional. Dois problemas daí surgem: primeiro, Paulo, em 1 Coríntios 11.18, 20, parece usar a reunião ἐπὶ τὸ αὐτὸ e ἐν ἐκκλησίᾳ como sinônimos. Isso significa, portanto, que dizer “reunir-vos ἐπὶ τὸ αὐτὸ com o fim de comer a ceia do Senhor” não é diferente de dizer “reunir-vos como igreja (ἐν ἐκκλησίᾳ) com o fim de comer a ceia do Senhor”. Segundo, o peso da prova para sustentar um outro tipo paralelo, ocasional, de reunião, recai sobre quem o propõe. Em todo o caso, se corretas as observações acima apresentadas, não seria impróprio sustentar que, no caso em questão, a ceia do Senhor serve como elemento propulsor, formador, da assembleia (ἐκκλησία), da igreja.

para eucaristia de Deus e para glória”. Importa notar, contudo, que a expressão “partir o pão” não se esgota em designar apenas o ato pontual de quebrar o pão em pedaços, mas que, como sinédoque, a parte pelo todo, designa outros aspectos da liturgia cristã ligados ao sacramento. Mesmo em Atos 20.8 há a menção de que Paulo, nessa reunião *para* partir o pão, “homiliava” (ὁμιλήσας) aos presentes, isto é, lhes endereçava a Palavra.<sup>50</sup> Na própria descrição da Didaqué apresentada, há a menção de “dar graças” e “confessar transgressões”.

Então é claro que dizer que “o partir do pão forma a assembleia” não significa afirmar que todos se juntam apenas para quebrar o pão em pedaços, sem nem mesmo haver a distribuição do sangue de Cristo, por exemplo. O aspecto central do qual estamos tratando é o de que, o templo de Jerusalém, em torno do qual a assembleia de *Yahweh* gravitava, agora é substituído pela realidade do corpo de Cristo, o partir do pão, sendo esse o novo núcleo da reunião. *Mutatis mutandis*, tanto as orações como o mero ato de expor as Escrituras em si mesmo não são práticas exclusivamente cristãs, mas são compartilhados tanto por judeus como cristãos. Aquilo que distingue liturgicamente estes daqueles é, efetivamente, o partir do pão – o templo e sacrifícios cumpridos no corpo de Cristo, sacramento e igreja.

Ora, o fato de a igreja, a assembleia, ser formada em torno do partir do pão, a presença de Cristo, não deveria ser encarado com estranheza, visto que o único imperativo litúrgico dado por nosso Senhor é aquele: “fazei isto em memória de mim”. A ambientação desse mandato é precisamente o contexto da formação dessa sua nova ἐκκλησία em seu entorno, o cumprimento do Sinai pela *nova* aliança, no andar superior. Estruturalmente falando, pois, a igreja não difere da configuração existente na última ceia – assembleia (ἐκκλησία) em torno do Cristo que parte o pão, muito embora a forma cristã da celebração ainda não estivesse consolidada naquele estágio. Igreja, portanto, não pode ser compreendida à parte da concretude da assembleia reunida para partir o pão.

Nas primeiras fontes cristãs, a referida dimensão concreta da

---

50 O verbo ὁμιλέω, a rigor, significa apenas “endereçar a palavra”. Contudo, dada a ambientação litúrgica da passagem, de ser Domingo, para partir o pão, é altamente provável que aqui trate-se de uma exposição da Palavra, um sermão. O sentido técnico do termo “homilia” como “sermão” parece já estar presente em Inácio (Pol 5.1: ὁμιλίαν ποιῆσθαι). No NT, geralmente a expressão λόγος παρακλήσεως é preferida (Cf. At 13.15; Hb 13.22).

assembleia pode ser discernida também a partir de uma das expressões frequentemente utilizadas para designá-la, empregada já por São Paulo, por Lucas no livro de Atos e, posteriormente, nos Pais Apostólicos. Trata-se da reunião ἐπὶ τὸ αὐτὸ, que pode ser literalmente traduzida como “em o mesmo [lugar]”.<sup>51</sup> E é exatamente nessa reunião ἐπὶ τὸ αὐτὸ, para partir o pão, que a ἐκκλησία manifesta concretamente o que é: assembleia de Deus (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ). Isso parece entrar em acordo com a própria noção de catolicidade presente no corpo de texto dos Pais Apostólicos. Até onde nos é possível conhecer, o primeiro emprego da expressão “igreja católica” ocorre em Inácio, em sua epístola aos Esmirnenses: “onde aparecer o bispo, ali esteja o povo, assim como onde quer que esteja Jesus Cristo, ali está a Igreja católica” (Es 8.1). O que define a catolicidade da igreja para Inácio, a partir disso, não parece ser a simples soma de comunidades, mas justamente a presença de Jesus Cristo: a presença do Senhor é o que determina onde está a igreja católica. Assim, afastando-se de uma concepção quantitativa e aproximando-se de uma qualitativa, Inácio parece conceber “catolicidade” muito mais como “plenitude” do que como “universalidade”.

Semelhantemente, os esmirnenses, no relato do martírio de seu bispo aos filomélios apresentam uma compreensão de catolicidade harmônica com essa, ao chamarem o seu bispo, Policarpo, de “bispo da Igreja católica que está em Esmirna” (ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας; MPol 16.2). Aqui, a congregação local, que se reúne ἐπὶ τὸ αὐτὸ “em Esmirna”, é caracterizada como “igreja católica”. Nesse sentido, parece ser seguro supor que a concepção de catolicidade exposta por Inácio, retida e compartilhada entre Esmirna e Filomélia, pode ser também representativa da consciência eclesial, no mínimo, das congregações com as quais Inácio fez contato. Essa compreensão de catolicidade, pois, implica que a

---

51 Essa expressão aparece no NT oito vezes (cf. Mt 22.34; Lc 17.35; At 1.15, 2.1, 4.26; 1Co 7.5, 1Co 11.20, 14.23), quatro das quais não apresentam uma conotação distintivamente cristã. Nos outros lugares (1Co 11.20, 14.23; cf. At 1.15, 2.1), afirma Wehr (1987, p.77), a expressão designa a reunião da comunidade para a eucaristia e pregação. O autor prossegue em sustentar que, nos Pais Apostólicos, ἐπὶ τὸ αὐτὸ tornou-se sem dúvida um termo técnico para a assembleia cristã (1Cl 34.7; Br 4.10; cf. Justino Apol. I 67.3). Especialmente em Inácio, a expressão ocorre em cinco lugares (Ef 5.3; 13.1; Mg 7.1; Fd 6.2, 10.1). Em dois deles há a explícita conexão com a eucaristia (Ef 5.2-3, 13.1). Na maioria dos casos, a expressão é acompanhada do verbo συνέρχομαι (1Co 11.20, 14.23; Br 4.10; Ef 5.3: ἔρχομαι). Contudo, também ocorre com συνάγω (1Cl 34.7) e até mesmo γίνομαι (Ef 13.1; Fd 6.2, 10.1).

igreja local, na concretude da sua reunião ἐπὶ τὸ ἅπλοῦς, constitui a plenitude da igreja. Afanasiev (2007, p.4) comenta:

A assembleia eucarística era uma assembleia do povo sacerdotal que oferecia serviço sagrado a Deus “em Cristo”. O serviço sagrado era um ministério eclesial, pois a própria assembleia eucarística era uma manifestação da Igreja de Deus em toda a sua plenitude. A Igreja está onde Cristo está, mas Cristo está sempre presente na plenitude da unidade de Seu corpo na Eucaristia.

Assim, a igreja local, a assembleia que se reúne ἐπὶ τὸ ἅπλοῦς para partir o pão, por causa da presença do único e indiviso Cristo, é igreja católica.

Entretanto, ao mesmo tempo em que uma tal concepção tributa o valor devido à congregação local, ela também impõe forçosamente a questão da mútua relação entre as congregações locais. A objeção a uma tal noção de catolicidade poderia vir no sentido de que ela geraria uma anarquia eclesiástica, um “cada um por si”, uma tal independência que, na verdade, se degeneraria em uma apatia entre as congregações, dada a sua “autossuficiência”. Diante dessa legítima objeção, parece-me que o que nos deixa em condições de superá-la é precisamente voltarmos para aquilo que, segundo a concepção apresentada, constitui a catolicidade, isto é, “onde Jesus Cristo está”. Retomando esse fundamento, uma réplica pode ser formulada nos seguintes termos: exatamente aquilo que torna a igreja local católica, que é a presença de Cristo na eucaristia, é o que também aniquila qualquer possibilidade teológica da catolicidade se degenerar num congregacionalismo. Porque há um só corpo de Cristo indiviso, presente em cada comunidade, isso significa que, no fundo, há apenas uma única assembleia eucarística, uma única igreja. O corpo de Cristo, pois, não é fracionado entre Esmirna, Éfeso, Roma, Corinto, por exemplo: mas é um único e indiviso corpo, o que forma uma única e indivisa igreja que se manifesta em cada assembleia eucarística. Novamente Afanasiev ajuda a sumarizar esse ponto:

Por isso, a multiplicidade das igrejas locais, na realidade empírica, guarda a unidade e a plenitude da Igreja, ou seja, a sua catolicidade. A unidade da própria igreja local manifesta-se na sua única assembleia eucarística. A Igreja é uma porque tem uma assembleia

eucarística na qual está reunido o povo sacerdotal de Deus. Visto que Cristo ontem, hoje e sempre é um e o mesmo, a multiplicidade da Eucaristia no tempo não divide o único corpo de Cristo. Da mesma forma, a multiplicidade de assembleias eucarísticas não destrói a unidade da Igreja de Deus, pois tanto no espaço como no tempo a assembleia eucarística permanece uma e a mesma. Para a consciência cristã primitiva a unidade da Igreja não era apenas uma afirmação dogmática, mas uma experiência vivida. Apesar do aumento do número de igrejas locais, a unidade da Igreja permaneceu intacta, pois não havia assembleias eucarísticas diferentes, mas uma única e a mesma. A unidade e a plenitude não estavam contidas na soma total das igrejas locais nem na sua confederação (que nunca existiu), mas sim em cada igreja local (AFANASIEV, 2007, p.4).

Há, portanto, um único corpo de Cristo, cuja presença cria uma única igreja católica, que se manifesta nas igrejas locais reunidas  $\epsilon\pi\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron$ . Assim, todas as igrejas na verdade são uma só em virtude do único corpo de Cristo que as forma e as vincula no mesmo laço de amor.

## CONSIDERAÇÕES

Hermann Sasse (2003, p.289), em seu magistral livro *Isto é o meu Corpo*, faz a seguinte (e, para alguns, radical) afirmação: “Ninguém pode entender o que é a igreja se não entende o que é o sacramento do altar”. Acredito que o estudo acima apresentado apenas endossa essa sagaz percepção. Se, de fato, há essa indissolúvel imbricação entre igreja corpo de Cristo e corpo de Cristo eucarístico, isso significa que o dano que um desses elementos sofre reverbera invariavelmente no outro. Um problema eucarístico é um problema eclesiológico, visto que igreja e eucaristia são o corpo de Cristo. Para aludir a dois exemplos apenas, a referida ênfase individualista que recebeu proeminência na escolástica tardia, da qual a reforma não conseguiu exatamente esquivar-se, provavelmente tem sua parcela de responsabilidade no trazer certas implicações para a concepção eclesiástica prevalente na época: do lado romano, a nebulosidade da dimensão eclesiológica da eucaristia contribuiu para um fortalecimento do

caráter hierárquico da igreja. Por outro lado, no âmbito protestante, grosso modo, a igreja, sem a dimensão hierárquica romana, passou a tender a um congregacionalismo extremado.

De forma semelhante, a compreensão eucarística também é determinante para a natureza da liturgia. Igrejas que abandonam a presença real, seja em suas afirmações dogmáticas, seja somente em sua prática, tendem a testemunhar a degeneração do culto ou em um espetáculo, ou em um mero momento de instrução: palco ou cátedra. No fundo, o abandono, seja real ou virtual, dogmático ou prático, da correta compreensão e correspondente prática eucarística determina criticamente tanto a liturgia como a eclesiologia de uma igreja.

Nesse sentido, esta pesquisa buscou fazer uma incursão inicial com vistas a recuperar justamente tanto essa dimensão eclesiológica do sacramento como sacramental da eclesiologia – se com êxito ou não, cabe ao leitor julgar. Aqui, entretanto, faz-se importante notar que uma tal concepção eucarística de eclesiologia não se sustenta se o sacramento for reduzido a um simples meio de conforto e certificação individualista ao pecador atribulado. Também se torna inviável caso seja compreendido, seja na prática, seja no dogma, como mero veículo para os benefícios de Cristo, conforme condena a Fórmula de Concórdia (VII Epítome, Negativa 10), e não como sendo Cristo próprio. Ao contrário, é necessário que seja entendido e correspondentemente celebrado como realmente é: o corpo de Cristo – e tudo o que isso implica (Cf. 1Co 10.17). Dito isso, agora gostaria de propor duas reflexões finais para o presente. A primeira, relativamente à missão, a segunda, à sinodalidade.

Sem dúvida, é possível traçar o primeiro impulso missionário da igreja como situando-se no pentecostes. A partir disso, julgo ser instrutivo notarmos que tal explosão missionária tem sua origem exatamente enquanto os irmãos estavam reunidos ἐπὶ τὸ αὐτὸ (At 2.1). Trata-se do ὑπερῶον, o cenáculo (At 1.13), onde os irmãos perseveravam unanimemente na oração (At 1.14), no mesmo tipo de lugar em que o Senhor reuniu sua ἐκκλησία na quinta-feira em torno do seu corpo e sangue (ἀνάγαιον: Lc 22.12), e onde mais tarde os discípulos reuniam-se “para partir o pão” (At 20.7,8). Foi dessa configuração, no lugar em que os “amigos” de Jesus são reunidos na sua intimidade para o encontro com ele, onde, no caso de Atos 1.13, “devotavam-se à oração”, que surgiu

o ímpeto da proclamação ao mundo. Desse modo, assim como foi no princípio, creio que a missão da igreja continua tendo sua gênese justamente naquela reunião ἐπὶ τὸ ἄντρον, “no ambiente interior de uma fé reverente” (RATZINGER, 2019, p.422), reunião essa que não é concebida como propaganda e publicidade, mas como fonte do amor divino que transborda para além do cenáculo.

Ratzinger (2019, p.422) posta diante de nós uma pergunta de importância basilar: “o enfraquecimento da missão nos últimos trinta anos talvez não tenha sido causado propriamente pelo fato de que pensamos somente nas realidades externas e nos esquecemos quase totalmente de que todo esse agir deve, continuamente, ser alimentado por um centro mais profundo?” Creio que o exemplo do pentecostes ainda tem o que nos ensinar sobre a missão da igreja, especialmente se consideramos a ambientação do seu acontecimento: a reunião dos irmãos no cenáculo, orientados para Deus, e somente para Deus – origem e fim da própria missão. Afinal, se a igreja descuidar-se dessa sua nutrição interior, o que terá para oferecer aos que estão fora?

Por fim, gostaria de reportar-me a uma importante aplicação que essa forma de pensar a eclesiologia tem para uma noção sinodal. A partir de uma eclesiologia eucarística, o fundamento da união das igrejas não é a sua confederação, conveniência de gestão, ou afins. Antes, o fundamento dessa união encontra-se num núcleo mais profundo, mais precisamente nas palavras de Cristo: “isto é o meu corpo, isto é o meu sangue”. Onde Jesus Cristo estiver, ali está a igreja católica. Portanto, o sínodo é como que o desdobramento orgânico do um só corpo de Cristo que forma e vincula as congregações. É por haver um só Cristo, uma só eucaristia, a participação no único Espírito, que há sínodo. Qualquer ativa “autossuficiência congregacional” é diluída pela realidade maior do concreto corpo de Cristo do qual todos tomamos parte.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFANASIEV, Nicholas. *The Church of the Holy Spirit*. Trad. Italy Permiakov. Indiana: Notre Dame Press, 2007.

AGOSTINHO. *In Ioannis Evangelium Tractatus CXXIV*. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *S. P. N. Augustini hipponensis episcopi opera omnia post livaniensium*

*theologorum recensionem*. Tomus Tertius. Paris: Migne, 1864 (Patrologia Latina, 35).

BIBLIA. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Editio quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BRADSHAW, P. F. Yet Another Explanation of Didache 9-10. *Studia Liturgica*, v.36, n.1, p.124-128, mar.2006.

CIPRIANO. *Episula LXVIII*. In CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM. S. Thaschi Caechili Cipriani opera omnia. Vol. III, Pars I. Vindobonae, 1868.

CIRILO DE ALEXANDRIA. *Commentarium in Joannem*. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *S. P. N. Cryrillii Alexandriae archiepiscopi opera quae reperiri potuerunt omnia*. Tomus Septimus. Paris: Migne, 1859 (Patrologia Graeca, 74).

DIX, Gregory. *The Shape of Liturgy*. 4.ed. Glasglow: University Press, 1949.

ELERT, Werner. *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*. Trad. Norman Nagel E. St. Louis: Concordia, 1966.

HOLMES, Michael W. *The Apostolic Fathers: greek texts and english translations*. 3.ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.

LIVRO DE CONCÓRDIA. As Confissões da Igreja Luterana. Trad. Arnaldo Schüler. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal; Canoas: Ed. Ulbra; Porto Alegre: Concórdia, 2006.

LUBAC, Henri de. *Corpus mysticum: the Eucharist and the Church in the Middle Ages*. Indiana: Notre Dame Press, 2006.

LUTERO, Martinho. Word and Sacrament IV. In.: *Luther's Works*, v.38.

LEHMANN, Martin E. Trad. Helmut T. Lehmann, Saint Louis: Concordia Publishing House, 1976.

MAZZA, Enrico. The Eucharist in the First Four Centuries. In: CHU-PUNGO, Anscar J. *Handbook for Liturgical Studies, Volume III: The Eucharist*. Pueblo Books, 1999.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28.ed. rev. Münster: DeutscheBibel Gesselsachft, 2012.

PICH, Roberto H. Eclesiologia de Comunhão e Ministério. *Teocomunicação*, v.41, n.1, p.94-127, jun.2011.

PLESS, John T. Can We Participate Liturgically in the Atonement? *Logia XIX*, Eastertide: p.39-48, 2010.

RATZINGER, Joseph. *Teologia da Liturgia: o Fundamento Sacramental da Existência Cristã*. 2.ed. Brasília: CNBB, 2019.

RORDORF, Willy. Die Mahlgebete in Didache Kap.9-10: Ein Neuer Status Quaestionis. *Vigiliae Christianae*, v.51, n.3, p.229-246, ago.1997.

SÃO JOÃO CRISÓSTOMO. *Homilia XXIV In Epistolam Primam ad Corinthios*. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*. Tomus Decimus. Paris: Migne, 1859 (Patrologia Graeca, 61).

SASSE, Hermann. *Isto é o meu Corpo: a luta de Lutero em defesa da presença real no Sacramento do Altar*. Trad. Mario Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar: Beyond the Basics*. Zondervan Publishing House: Grand Rapids, Michigan 1996.

WEHR, Lothar. *Arznei der Unsterblichkeit: die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*. Münster: Aschendorff, 1987.

WELLS, Jo Bailey. *A holy nation: Israel's call to holiness in a canonical perspective*. 1997. 263f. Dissertation (PhD). Durham University, Durham, 1997.

WILK, Florian. *Der Erste Brief an Die Korinther*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.

WINGER, Thomas. *Concordia Commentary: Ephesians*. Missouri, MO: Concordia Publishing House, 2014.