

# KOINONIA

## A FORÇA PROFANADORA DA COMUNHÃO<sup>1</sup>

Valério Guilherme Schaper<sup>2</sup>

[...] em nenhuma outra época  
a intensa busca por uma humanidade comum,  
assim como a prática que segue tal pressuposto,  
foi tão urgente e imperativa como agora.<sup>3</sup>

**Resumo:** Tendo como ponto de partida uma leitura do tempo presente, que indica um abalo das motivações humanas para a vida em sociedade e para o respeito ao outro, intenta-se, no presente artigo, oferecer, a partir do texto seminal da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios (1Co 10.16-17), uma reflexão sobre o conceito de “koinonia”. Este conceito é apresentado como a base para uma abordagem “profanadora” (Agamben) dos nossos vínculos, possibilitando também uma compreensão e ação renovada em relação a eles.  
**Palavras-chave:** Corpo de Cristo. Comunhão. Profanação. Ética.

*Koinonia: The profaning force of communion*

**Abstract:** Taking as a starting point a reading of the present times which indicates an upset in the human motivations for life in society and in respect for the other, this article intends to offer, based on the seminal text of the first letter of Paul to the Corinthians (1Cor 10:16-17), a reflection about the concept of “koinonia”. This concept is presented as the basis for a “profaning” approach (Agamben) to our ties, also making possible a renewed comprehension and action with regard to them.

**Keywords:** Body of Christ. Communion. Profanation. Ethics.

## 1. Sobre a fragilidade e a solidão atuais

Em um livro sobre o amor, escrito em 2003, Zygmunt Bauman, um sociólogo contemporâneo que vem ajudando a pensar o tempo presente, escreveu um

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 18 de setembro de 2011 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer de 22 de setembro de 2011.

<sup>2</sup> Possui graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1989) e doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1997). Atualmente é professor assistente da Escola Superior de Teologia. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Dogmática, atuando principalmente nos seguintes temas: ética, ética e direitos humanos, teologia sistemática, teologia, teologia latino-americana e história da teologia. É líder do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e do Núcleo de Estudos em Ética Contemporânea do PPG da Faculdade EST. [valerio@est.edu.br](mailto:valerio@est.edu.br)

<sup>3</sup> BAUMANN, Zygmunt. **Amor líquido**. Sobre a fragilidade dos vínculos humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 183.

capítulo importantíssimo, cujo título interessa à reflexão que se propõe fazer aqui: “Sobre a dificuldade de amar o próximo”. Nas páginas lúcidas e também instigantes desse capítulo, Bauman afirma que o preceito “amar o próximo” é o “ato de origem da humanidade”, ou seja, para que possa existir o que chamamos vida civilizada é preciso contrariar impulsos, ímpetos naturais, optando justamente pelo que é oposto à natureza.

O tema é antigo. Sigmund Freud já o abordou em “O mal-estar na civilização” (1930). O próprio Bauman, parodiando Freud, publicou, em 1997, “O mal-estar na pós-modernidade”, e naquele como neste livro, suas análises estendem-se sobre as impossibilidades desse amor, pois os vínculos que nos atam, sustentam e constroem à vida civilizada são frágeis demais. Bauman afirma que aceitar a força fundadora do preceito do amor ao próximo exige um “ato de fé” ou um “salto de fé”. Entretanto, assim ele o entende, é um caminho incontornável, posto que só assim podemos transitar sobre o fosso que separa a mera sobrevivência do que poderíamos chamar de moralidade. Para que essa transição seja possível é preciso que se diga como esse amor se realiza, qual seu critério. Bauman sugere que se tome a máxima judaico-cristã de que é preciso “amar o próximo como a si mesmo”. Entretanto, segundo Bauman, afirmado dessa forma pura e simples, esse preceito carece de clareza e legitimidade. O amor-próprio, em sua afirmação primária, está estreitamente ligado à sobrevivência, à continuidade da vida como tal. Neste nível, também os animais compartilham de uma noção imediata desse amor-próprio como pura sobrevivência, manutenção ou prolongamento da vida física. Posto que se agarrar à vida ou manter a vida a qualquer custo prescinde de uma noção mais complexa de amor-próprio, este pode se afastar daquele. Do ponto de vista do ser humano, o amor-próprio tem como condição fundamental o “ser amado”. Nas palavras de Bauman, essa “extensão” ou “transcendência” do amor-próprio pode ser traduzida da seguinte maneira:

[...] o que amamos em nosso amor próprio são os eus apropriados para serem amados. O que amamos é o estado, ou a esperança de sermos amados. De sermos objetos dignos do amor, sermos reconhecidos como tais e recebermos a prova desse reconhecimento. [...]. O amor próprio é construído a partir do amor que nos é oferecido por outros. [...]. Outros devem nos amar primeiro para que comecemos a amar por nós mesmos.<sup>4</sup>

Deixando a reflexão que Bauman oferece a esta altura, é preciso passar a outro autor que partilha desse cenário que descreve a fragilidade das relações contemporâneas e como que acolhe, em registro teológico, a demanda apresentada. Trata-se de Bruno Forte, que, em 2000, publicou um livro cujo título “Para onde vai o cristianismo?” sugere o espírito de época.<sup>5</sup> No capítulo conclusivo, Forte já pergunta no título: “Rumo a qual cristianismo?”. Forte traça “os cenários do

<sup>4</sup> BAUMANN, 2007, p. 100.

<sup>5</sup> FORTE, Bruno. **Para onde vai o cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2000. p. 123-142.

tempo”, apontando para diversas obras que se tornaram emblemáticas por conta de seu esforço de traduzir a época através de metáforas: o caso, naufrágio assistido, decadência, século breve ou, positivamente, fim da história.

Tendo abandonado tantas coisas para trás, Forte entende que esta se tornou uma época de “solidões”, em que as noções de compromisso com a justiça e responsabilidade pelos outros se tornaram vazias e que é preciso uma esperança que permita superar essas solidões, essas fragilidades e trate daquilo que não se pode deixar para trás. Assim, Forte lança três noções cristãs, a um tempo antigas e atuais, que, no seu entender, podem possibilitar avançar para além desta época de solidão, desalento e fragilidades, porque recuperam, do tesouro da teologia cristã, uma reserva de força e sentido que pode manter aberta a história para futuros inauditos, para o futuro de Deus com os seres humanos.<sup>6</sup> Dos três termos propostos por Bruno Forte (*martyria*, *diakonia* e *koinonia*), o presente ensaio detém-se no último, “koinonia”, e busca trazer contribuições para o esforço de fazer com que a humanidade possa reatar o compromisso com aquilo que lhe é comum.

Para apresentar o tema “koinonia”, a presente reflexão valeu-se basicamente de um texto do apóstolo Paulo, na Primeira Carta aos Coríntios. O texto encontra-se em **1Co 10.16-17(18-21)**.

## 2. As fragilidades em Corinto: divisões e contendas como formas de solidão

A Primeira Carta aos Coríntios – deixando aqui de lado todas as discussões sobre a composição dessa carta e, sobretudo, sobre a integridade do bloco temático que vai dos capítulos 8 a 11 – é um painel rico da vida de uma comunidade cristã. O painel é tanto mais interessante quanto mais graves são os problemas que ali surgem. Graças às “divisões e contendas” – é preciso agradecer –, tornou-se possível conhecer questões práticas da vida de uma comunidade urbana aclimatando-se à cultura greco-romana, e Paulo pôde proporcionar aos dias de hoje um variado cenário de sua teologia, exercitando seu melhor estilo de escrita, a diatribe.

O texto de **1Co 10.16-17** encontra-se no grande bloco que vai do capítulo 8 ao início do capítulo 11. Todo esse bloco estabelece uma profunda reflexão sobre alimentos consagrados aos deuses pagãos – ídolos – e a liberdade cristã. Contudo, além do importante debate sobre a questão imediata, as comidas consagradas e a liberdade, a intenção aqui é colocar também em relevo o argumento teológico paulino de fundo, que versa sobre a “koinonia”.

A estrutura da argumentação paulina procede de maneira curiosa, pois é como se Paulo fosse refletindo em círculos concêntricos. Obviamente, o texto está no núcleo do qual irradiam os demais círculos. Ele é como uma pedra atirada ao lago.

<sup>6</sup> FORTE, 2000, p. 138-139.

Da incidência do seu impacto sobre o espelho d'água surgem as ondas (reflexivas), que vão formando os círculos. Convém examinar, pois, a estruturação do bloco de capítulos que vai de 8 a 11.<sup>7</sup>

- A** *Comida sacrificada aos ídolos: comida aceitável e responsabilidade (8.1-9.27)*
- a** *Coríntios: conhecimento e responsabilidade*
    - a** *Conhecimento: O saber e o amor. O amor edifica. Tudo procede de Deus (1-6)*
    - b** *Conduta: a liberdade não pode representar tropeço para os fracos (7-13)*
      - 7 – Não há este saber em todos
      - 8 – A comida não recomenda a Deus nem “desrecomenda”
      - 9-13 – Conduta recomendada: limitar-se para não escandalizar o irmão
  - b** *O exemplo do apóstolo: liberdade e responsabilidade (9.1-27)*
    - a**<sup>1</sup> *Afirmção de um apostolado livre (1-18)*
      - 19-23: A submissão por amor ao evangelho
    - b**<sup>1</sup> *Exortação e exemplo (24-27)*
      - 24-27: A imagem do atleta: autodomínio para atingir a meta
- B** *Comida sacrificada aos ídolos: comida proibida (10.1-22)*
- b** *O exemplo de Israel (1-13)*
    - a**<sup>1</sup> *Narrativa de um fato passado: Deus pune Israel por idolatria (1-5)*
    - b**<sup>1</sup> *Advertência para o presente: quem está em pé que não caia (6-13)*
  - a** *Coríntios: conhecimento e responsabilidade (14-22)*
    - a** *Conhecimento: participação é comunhão (15-18)*
    - b** *Conduta: Não participar das comidas pagãs (19-22 e 14)*
- A**<sup>1</sup> *Comida sacrificada aos ídolos: comida aceitável e responsabilidade (10.23-11.1)*
- a**<sup>1</sup> *Coríntios: conhecimento e responsabilidade (10.23-10.32)*
    - a** *Conhecimento: Nem tudo que é lícito (comer de tudo) edifica (23, 25-30)*
    - b** *Conduta: Edificar o irmão. Critério: o interesse do outro (24, 31-32)*
  - b**<sup>1</sup> *O exemplo do apóstolo: liberdade e responsabilidade (10.33-11.1)*
    - a**<sup>1</sup> *Descrição do modelo de serviço (10.33)*
    - b**<sup>1</sup> *Exortação e exemplo (11.1)*

---

<sup>7</sup> FOULKES, Irene. **Problemas pastorales en Corinto**. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios. San Jose: DEI, 1996. p. 225; MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos**. O mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 152-157.

A reflexão acerca da carne sacrificada aos ídolos é complexa. Na verdade, era praticamente impossível viver em uma cidade de cultura greco-romana sem ter contato com o mundo religioso da época. Especificamente no tocante ao consumo de carne sacrificada a ídolos, isso era especialmente difícil. Não se conhecia, neste contexto, carne que não tivesse sido sacrificada. Portanto, essa era, em grande parte, a carne encontrada nos açougues, que adquiriam dos templos o excedente. Além disso, as ocasiões para que se consumisse esse tipo de carne eram inúmeras: visita a parentes que pertenciam a outras religiões, festividades religiosas públicas, compromissos sociais com fartos banquetes, compras regulares em açougues etc.

O impacto teria sido minimizado não fossem as diferentes percepções da questão dentro da comunidade de Corinto. Alguns, por uma familiaridade com o seu passado religioso, ainda comem essas carnes e, sendo fracos, tendem a contaminar-se (8.7). Outros, porém, dotados de “conhecimento”, “saber”, participam sem problemas desses banquetes. Outros tantos, provavelmente, estão confusos e inseguros. É preciso que Paulo encontre uma linha de argumentação satisfatória para todas essas percepções. Ele a apresenta em raciocínios que partem dos círculos mais afastados do centro do texto (A) – e por isso mais visíveis – para o centro (B) e volta ao mais afastado (A<sup>1</sup>) para fechar a sua argumentação.

A estrutura demonstra com clareza o caráter concêntrico da reflexão paulina. Do bloco B, argumento central de Paulo, a reflexão se abre em dois círculos (A, A<sup>1</sup>). No bloco A (capítulos 8 e 9), Paulo afirma que há um “saber”, um “conhecimento” que atesta que, de fato, os ídolos não representam nada no mundo (v. 1 e 4). Esse “saber” está ciente de que há um só Deus e dele procedem e para ele convergem todas as coisas. Esse “saber”, adverte Paulo, comporta o risco da soberba ao “não saber como convém” (8.2). É um saber orgulhoso de si mesmo. Além disso, não há esse conhecimento em todos (8.7). É verdade, diz Paulo, que comer ou não comer não torna as pessoas mais ou menos agradáveis a Deus. Há, portanto, espaço para a liberdade de consciência. Contudo, esse saber pode converter-se em “pedra de tropeço” para outros, pois não se deixa reger pelo critério edificador do amor (8.1). Liberdade significa, nesta passagem, a autoimposição de limites para não escandalizar o irmão fraco (v. 9, 10, 11, 12). No capítulo 9, Paulo ilustra essa conduta, apresentando o seu próprio exemplo de contenção e submissão a tudo e a todos por causa do evangelho. Encerra seu argumento nesse ponto com a bela imagem do atleta que em tudo se domina para atingir o alvo.

No bloco B (10.1-22), Paulo avança, então, para o cerne do seu argumento. Como tratava de um exemplo concreto, Paulo apresenta um novo exemplo para mostrar a conduta contrária. O povo de Israel gozava da intimidade de povo apreciado e escolhido por Deus. Através de criativas analogias, Paulo diz que eles também tinham um batismo (10.1-2) e uma eucaristia (10.3-4), mas isso não foi suficiente para guardá-los da idolatria (10.7-8). Paulo tem aqui em vista tanto a autossuficiência do saber como a falsa segurança gerada por uma compreensão mágica dos sacramentos. Por isso quem está em pé deve ficar atento para não cair (v.12). As

tentações existem, são reais, e ninguém, nem o povo de Israel nem os coríntios, está a salvo. Paulo procura colocar em justa perspectiva a vida cristã. Ela não é um estado adquirido, mas uma promessa de livramento em meio a constantes ameaças e tentações. Deus é fiel e não há sentido em pô-lo à prova (10.9-10, 13). É preciso evitar, fugir da idolatria. Neste ponto Paulo apresenta todo o peso de seu argumento. As pessoas cristãs, comunidade de pessoas batizadas, fazem a experiência regular de uma comunhão com o Senhor da igreja, fundada na participação eucarística (10.16-17). Paulo reafirma: não se trata de atribuir qualquer existência real aos ídolos das ceias pagãs. Entretanto, ocorre, segundo Paulo, nos rituais festivos pagãos, uma associação com “daimônios” (v. 20).

O imaginário religioso judaico (Lv 17.7; Dt 32.17; Is 65.11; Sl 106.37) e greco-romano atribuía, de forma diversa, poder a forças espirituais intermediárias. Segundo a compreensão greco-romana, essas forças/“daimônios” (boas e más) compartilhavam a realidade material humana e exerciam governo sobre esse âmbito caído e contaminado. Essas forças podem personificar a natureza ou algo mais abstrato, como destino ou sorte.<sup>8</sup> Nesse arranjo cósmico não há garantias de ordem ou de bondade nos desígnios. A magia, a astrologia e os cultos de mistérios prometiam formas de controlar as contingências e de transcender o caos e os determinismos. Na compreensão de Paulo, os “daimônios” são seres espirituais inferiores e subordinados a Deus (4.9) e aos seres humanos (6.3, 8.5, 8.35-9). Assim a idolatria significa que o ser humano concede poder a forças subordinadas e más. O ser humano atenta contra a própria dignidade de sua natureza e contra Deus.<sup>9</sup> Daí a força com que Paulo insiste que não é possível associar-se com “daimônios” (v. 20). Não é possível, portanto, partilhar o cálice e a mesa do Senhor e o cálice e a mesa dos “daimônios” (v. 21). Essa participação concede-lhes poder, pois é sinal de que as velhas lealdades socioeconômicas não foram rompidas e, permanecendo esse cordão umbilical, há intercâmbio ideológico.<sup>10</sup>

No bloco A<sup>1</sup>, Paulo retoma os argumentos do bloco A de forma resumida e acentuada através de afirmações fortes. Paulo afirma de saída que todas as coisas são lícitas (10.23). Portanto, é possível comer de tudo que se encontra no mercado e tudo que for oferecido em uma refeição pagã (10.25-27). Aí vale toda a liberdade. Contudo, nem tudo que é lícito edifica a comunidade. Vale, então, um outro raciocínio: se for informado da procedência ritual da carne, deve-se evitar comê-la, para que não ocorra que se escandalizem judeus, gentios, em suma, a “igreja de Deus”. O critério, segundo Paulo, é abandonar o interesse próprio em função do interesse do outro (10.24). Paulo encerra com um exemplo de conduta pessoal (10.33-11.1).

<sup>8</sup> FOULKES, 1996, p. 268-269; LANG, Friedrich. **Die Briefe an die Korinther**. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. p. 128-189.

<sup>9</sup> FOULKES, 1996, p. 266, 268-270; LANG, 1994, p. 128-129.

<sup>10</sup> FOULKES, 1996, p. 272-273.

Como ademais em toda a carta, no bloco 8-11, os problemas subjacentes aos argumentos de Paulo só se explicam plenamente se forem tomadas em consideração as tensões sociais presentes na comunidade. O tema do alimento sacrificado e as refeições culturais nos templos pagãos ou convites particulares refletem claramente a estratificação social da comunidade.<sup>11</sup> Os “fortes” (1Co 1.27, 4.10, 10.22), os que têm “conhecimento” são bem situados social e economicamente. Eles têm acesso regular a ofertas de carne e não têm problemas com isso. Têm uma vida social movimentada: por inserção social tomam parte nas festividades públicas nos templos, são convidados para banquetes particulares, podem comprar tudo o que precisam no mercado etc. Os social e economicamente menos favorecidos não tinham tantas possibilidades ao seu alcance e as ofertas eram raras, como nos períodos de celebrações culturais em que havia distribuição pública de carne consagrada.<sup>12</sup>

Paulo, então, dirige-se aos “fortes”, “sábios”, “bem situados”. Sua argumentação é complexa e parece oscilar entre a liberdade responsável e a proibição. O que, para Paulo, talvez esteja claro é que para os “bem situados” a participação nessas ceias sacrificais ou a obrigação social de atender a convites para banquetes eram “formas de comunicação” necessárias. A restrição absoluta importaria impedimentos à comunicação, gerando problemas de convivência com a antiga sociedade. Paulo não pretende desestimular esse “intercâmbio social”, animando formas de separatismo e enquistamento social. Assim, Paulo considera parcialmente a atitude “dessacralizadora” desses “bem situados” – uma espécie de secularismo pragmático a serviço da necessária navegação social<sup>13</sup> –, pois, de fato, era possível concordar teologicamente com isto: só Deus é Deus, os ídolos não são nada no mundo e a comida é indiferente para a salvação. Ele endereça seus argumentos aos “fortes” e argumenta a partir de sua compreensão “dessacralizadora” do cosmo. É importante dizer, entretanto, que Paulo não vê os conflitos da perspectiva deles. À perspectiva dos “de cima” (1Co 7.1), dos “fortes”, Paulo contrapõe a perspectiva dos “de baixo”, dos “fracos” (1Co 1.11, 11.18).<sup>14</sup>

Paulo quer, a todo custo, evitar a abordagem da ideologia da “elite coríntia” no campo especulativo. Assim, ele afirma retoricamente, em princípio, a perspectiva dos “fortes” para renunciá-la na prática. Paulo, em cada caso, “circunscreve a validade teórica” do “conhecimento” dos “fortes” dentro das “constrições práticas da vida comum”.<sup>15</sup> O que de início soa, a princípio, como qualificação do argumento resulta, efetivamente, em uma forma de restrição da liberdade, pois ela deve se submeter a critérios muito claros. A parênese paulina, neste caso, não está baseada no estabelecimento de limites externos artificiais, mas na coesão interna que tem

<sup>11</sup> THEISSEN, 1987, p. 159-161; MEEKS, 1992, p. 154; ELLIOT, Neil. **Libertando Paulo**. A justiça de Deus e a política de Paulo. São Paulo: Paulus, 1997. p. 268-271.

<sup>12</sup> ELLIOT, 1997, p. 269-270; THEISSEN, 1987, p. 137-139.

<sup>13</sup> Cf. THEISSEN, 1987, p. 143-145; THEISSEN apud ELLIOT, 1997, p. 271.

<sup>14</sup> THEISSEN, 1987, p. 145-146, 162.

<sup>15</sup> ELLIOT, 1997, p. 271-272.

seu ponto de partida numa conduta derivada de um fundamento e de uma lealdade mais profundos.<sup>16</sup> É preciso, então, passar à análise desse fundamento, cujo “núcleo duro” são os versículos 16-17 do capítulo 10.

### **3. “A *koinonia* do corpo de Cristo” – Para ir além das fragilidades e da solidão**

Nos versículos 16 a 17 do capítulo 10, Paulo tece, com concisão impressionante, o cerne do seu argumento. No versículo 16, Paulo, invertendo a ordem usual da ceia e valendo-se do linguajar da ceia pascal judaica, pergunta se o “cálice da bênção – o terceiro cálice de vinho sobre o qual se proferia, na ceia judaica, a ação de graças pelas bênçãos recebidas – não é efetivamente “*koinonia*” (comunhão) do sangue de Cristo e se o pão partido não é efetivamente “*koinonia*” do corpo de Cristo. A pergunta é retórica, pois a intenção de Paulo é, pela pergunta, lembrá-los que, na ceia eucarística, os atos paralelos de comer e beber têm um efeito unitário: a “*koinonia*” do corpo e sangue de Cristo e o que tudo isso implica na compreensão paulina (ser crucificado com Cristo, morto, ressuscitado e viver “em” e “por” ele). Essa experiência da mais íntima “*koinonia*” com Cristo é participação.<sup>17</sup> Na participação eucarística, cada pessoa é unida a Cristo e é, assim, “conformada” com ele na sua morte e ressurreição (Fp 3.10, Rm 8.29, Gl 4.19). Theissen define essa imagem do “corpo de Cristo” como “*crisologia participacionista*” e afirma que ela tem grande alcance operacional em contextos de marcadas diferenças sociais.<sup>18</sup> Considerando os cenários que abriram esta reflexão, é de grande alcance também em contextos em que os vínculos se tornaram tão frágeis, que as diferenças correm o risco de se tornar uma brutal indiferença, traduzível em inúmeras práticas de violência e exclusão.

A ideia de participação no corpo de Cristo tem também desdobramentos eclesiológicos inegáveis em Paulo. A unidade com Cristo serve à unidade do “corpo de Cristo”. Portanto, ela não esta a serviço da edificação de indivíduos, mas da união de indivíduos para formar o “corpo de Cristo”, a igreja.<sup>19</sup> Esse desdobramento eclesiológico (corpo de Cristo) da compreensão da Eucaristia é clara teologia paulina.<sup>20</sup>

O versículo 17 reforça, por outro ângulo, as ideias acima mencionadas. A multiplicidade dos crentes é reduzida, pelo efeito unitário do pão (do comer e do beber), a um corpo, a uma comunidade com Cristo. A participação no único pão transforma a multiplicidade e a diversidade em unidade. A unidade é recebida

---

<sup>16</sup> MEEKS, 1992, p. 157.

<sup>17</sup> LANG, 1994, p. 127; CONZELMANN, Hans. **1 Corinthians**. A Commentary on the first Epistle to the Corinthians. Philadelphia: Fortress Press, 1975. p. 171; ELLIOT, 1997, p. 281.

<sup>18</sup> THEISSEN, 1987, p. 175, 177-178.

<sup>19</sup> CONZELMANN, 1975, p. 172.

<sup>20</sup> LANG, 1994, p. 128.



como dádiva através da participação sacramental. A unidade não se impõe por uma decisão particular ou por uma coerção moralizante, gerada pela necessidade de delimitação de fronteiras religiosas. A unidade nasce da comunhão do corpo e do sangue de Cristo. Ela brota daquilo que é o mais interno, o fundamento. Em suma, a comunhão é dom, dádiva! Evidentemente, essa coerência interna, a unidade e a igualdade entre as pessoas cristãs, também protege as fronteiras internamente, na medida em que constringe diante da possibilidade de outras participações culturais.<sup>21</sup>

O deslocamento da reflexão é claro. Em sua interpretação, Paulo vai do caráter teológico do sacramento para uma intenção social: a transformação das relações sociais na qual, de uma multiplicidade divergente, deve surgir uma unidade, uma comunhão de irmãos.<sup>22</sup> Simultaneamente, as tensões sociais são situadas dentro do universo simbólico maior da Eucaristia: tornam-se parte de um “drama escatológico”<sup>23</sup>. Como diz Theissen<sup>24</sup>, as ações sacramentais são “representações dramáticas de processos sociais”, traduzindo em sua linguagem simbólica o que se deseja que efetivamente ocorra: “o pão que partimos não é comunhão no corpo de Cristo”? Executa-se simbolicamente, na ação performativa da ceia, a integração social: dos muitos, da diversidade surge a unidade.

As tensões sociais intra-humanas são representadas e vencidas e sanções são estabelecidas. Ações fisicamente verificáveis tornam-se reais. A comunhão tem, então, respaldo também externo. A comunhão, como diz Schökel, prolonga-se num antes e num depois. Antes, porque, os meios que proporcionam a comunhão com Cristo supõem comunidade. Para haver comunhão é preciso haver comunidade, partilha de muitas coisas. A comunhão experimentada na ação sacramental reflui sobre a vida comunitária, alargando e aprofundando seu fundamento.<sup>25</sup> Estabelece-se assim uma tensão entre o ideal da comunhão, representado dramaticamente e vivenciado pelo crente na ação sacramental, e a comunidade que buscava exercitar sua distinção para com o mundo, por um lado, e as estruturas normativas da sociedade que contaminavam ideologicamente a comunhão real da comunidade, por outro.<sup>26</sup>

A ação sacramental permite justamente que a experiência do “limiar” (da comunhão íntima do corpo de Cristo como unidade radical) flua para a vida da comunidade.<sup>27</sup> Assim, a partir da unidade batismal e da unidade eucarística estabelecem-se conexões insuspeitáveis: Batismo interliga judeus e gentios, escravos

<sup>21</sup> MEEKS, 1992, p. 238.

<sup>22</sup> MEEKS, 1992, p. 237; THEISSEN, 1987, p. 165.

<sup>23</sup> MEEKS, 1992, p. 236-237; THEISSEN, 1987, p. 163-164.

<sup>24</sup> THEISSEN, 1987, p. 165-166. Para reflexões mais amplas acerca desse aspecto, veja MEEKS, 1992, p. 238-239; ELLIOT, 1997, p. 261-262.

<sup>25</sup> FOULKES, p. 265; SCHÖKEL, Luis Alonso. **Meditações bíblicas sobre a Eucaristia**. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 120.

<sup>26</sup> ELLIOT, 1997, p. 261.

<sup>27</sup> MEEKS, 1992, p. 238-239; ELLIOT, 1997, p. 261-262.

e libertos. A Ceia, por sua vez, une pobres e ricos.<sup>28</sup> Vale frisar mais uma vez que o critério dessa unidade é o “fraco”.

Paulo apela para a unidade do corpo de Cristo e chama (sentido literal de “ekklesia”) para que se afastem do consenso autogratificante da “polis”. O problema da elite de Corinto, dos “fortes”, é não ter reconhecido como suas antigas lealdades são incompatíveis com a nova ordem de coisas inaugurada pela “comunhão do corpo de Cristo”. Eles devem viver como estrangeiros dentro da “polis”.<sup>29</sup> O corolário da unidade é, portanto, uma radical exclusão de todas as outras conexões religiosas, o que significa que a solidariedade de grupo acarreta firmes fronteiras.<sup>30</sup> O compromisso gerado pela participação na Eucaristia não é excluyente, mas exclusivo. Todos os demais compromissos e lealdades precisam ser submetidos ao crivo do compromisso determinado pela comunhão eucarística, isto é, precisam ser claramente abandonados ou subordinados ao critério deste último. Essa lealdade radical a Cristo crucificado subordina o “interesse próprio” ao “interesse do outro, do fraco”, o “saber” ao “amor” e determina o abandono de todas as lealdades que amesquinham a dignidade daqueles que são “conformados” à imagem de Cristo.

## 4. A solidão, a “koinonia” e o amor: “Embora muitos, somos um só corpo”

### 4.1 A solitária vida mercadológica das coisas comuns

Usando livremente de algumas ideias que Giorgio Agamben<sup>31</sup>, filósofo contemporâneo, vem veiculando através de seus trabalhos, a questão da “koinonia” pode ser retomada aqui. Agamben procura definir o sagrado a partir de seu uso mais primitivo. A religião torna sagradas coisas e pessoas, subtraindo-as ao uso cotidiano, comum. A religião produz sacralidade por um processo de separação, de distinção. Toda separação conserva em si algo desse processo religioso. Portanto, para Agamben, profanar torna-se, então, o ato de restituir as coisas ao seu uso comum, fora da esfera da sacralidade. Entretanto, diferentemente da secularização que opera uma simples remoção ou um tipo deslocamento, a profanação implica a neutralização daquilo que profana, isto é, “desativa mecanismos de poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado”<sup>32</sup>.

Dentro da máquina da economia de mercado capitalista, esse processo do mecanismo religioso foi, segundo Agamben, levado ao extremo. A sacralização enrijeceu-se a tal ponto que as coisas são hoje dificilmente profanáveis. É como

---

<sup>28</sup> MEEKS, 1992, p. 177; ELLIOT, 1997, p. 261-262.

<sup>29</sup> ELLIOT, 1997, p. 273-274.

<sup>30</sup> MEEKS, 1992, p. 237.

<sup>31</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65-79

<sup>32</sup> AGAMBEN, 2007, p. 68.

se, mediante a espetacularização da vida e do consumo, as coisas tivessem sido subtraídas de forma tão violenta do seu uso comum que, prisioneiras dessa nova lógica, só podem ser contempladas nos altares do consumo ou fruídas em ritos absolutamente exclusivos. Subtraídas do âmbito comum, pessoas e coisas padecem da mais cruel solidão do mercado.

Agamben entende que o “improfanável” da religião capitalista possui fissuras que possibilitariam a profanação como criação de novos usos, ao mesmo tempo em que torna inoperantes os velhos usos. A profanação consiste, portanto, em abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação ou faz dela um uso particular. A forma mais conhecida e mais eficaz de profanação é jogo. O jogo tem o poder de retomar esse sagrado, que perdeu algo de sua sacralidade nesse processo violento da máquina religiosa capitalista, e restituí-lo ao uso comum, criando novos usos segundo novas premissas. É preciso encontrar novos meios de profanação para que pessoas e coisas sejam restituídas ao uso comum, possibilitando uma vida humana.

#### 4.2 A força profanadora da “koinonia”

A “koinonia” significa primariamente “tomar ou ter parte em”. A comunhão de que fala Paulo tem sua “fundação” e expressão primeira na encarnação de Deus em Cristo. Porque Deus “tomou parte” na vida, no mundo humano, a comunhão entre Deus e o ser humano e entre seres humanos é possível. É central aqui a lembrança de que a raiz de “koinonia” é “koinos” (comum). Para a linguagem grega anterior ao Novo Testamento, essa palavra raramente é usada para a relação entre o ser humano e a divindade. Essa mentalidade aparece no Novo Testamento indicando que o que é “comum” não “toma parte” ou não “pertence” a Deus.<sup>33</sup>

Em outras palavras, o comum era, em muitos contextos, classificado como “impuro”, profano, afastado de Deus, como na visão em que o apóstolo Pedro rejeita comer o que lhe é oferecido por entender que era coisa “comum”, “imunda” (At 10.14, 15). A nova linguagem bíblica entende que não há mais coisas “comuns”, pois, em Cristo, tudo foi libertado de sua pertença ao âmbito da impureza. Tudo é submetido à força gravitacional da obra redentora de Cristo. Não há mais santo e profano, sagrado e secular. Essas dicotomias chegaram ao fim em Cristo. Cabe, porém, enfatizar que o poder devastador dessa horizontalidade radical reside numa igual verticalidade, a iniciativa de Deus em Cristo.<sup>34</sup>

Nesses termos, é preciso ressaltar que a “koinonia” é mais do que seguimento ou discipulado. Ela é “participação em Cristo”, isto é, implica tomar parte no ser

<sup>33</sup> DAVIES, J. G. **Members one of another**. Aspects of Koinonia. London: A. R. Mowbray, 1958. p. 6-7; REUMANN, John. Koinonia in Scripture: Survey of biblical Texts. In: GASSMANN, Günther; BEST, Thomas F. (Eds.). **On the Way to fuller Koinonia**. Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order. Geneva: WCC Publications, 1994. p. 40-42.

<sup>34</sup> DAVIES, 1958, p. 6-7.

do “Deus-homem”, partilhar sua vida. Se essa partilha supõe partilha na ressurreição, não há como não partilhar de seus sofrimentos e morte. O inverso disso é ainda mais verdadeiro: Cristo partilha dos sofrimentos humanos nessa “koinonia”. Em medida igual, essa “koinonia” torna cada um participante dos sofrimentos dos outros. Encontra-se, assim, na “koinonia” a força capaz de superar o ensimesmamento do amor-próprio.

A palavra de Deus, pela ação do Espírito Santo, arranca da solidão para a comunhão, cria comunidade, igreja. O Batismo insere na comunhão, amarra a Cristo e à comunidade. A Eucaristia atualiza continuamente essa comunhão. Pela força atualizadora da Eucaristia, a pessoa é posta na presença de Deus e, por este meio, também na presença dos outros. Assim, a graça divina que acolhe e aceita sempre alcança cada um *na e pela comunhão*. *Na e pela comunhão*, as pessoas são libertadas da solidão da redução mercadológica para a autêntica vida em comunidade. O encontro de todos diante do altar é como uma confissão pública de que se sabe que não é perfeito. Todos confessam ali, por esse ato, que são pecadores e necessitados do perdão.

Somente quem confessa fraqueza, quem confessa suas falhas, quem se confessa necessitado é que se abre para a comunhão. As pessoas autossuficientes acham que não precisam dos demais. As pessoas autossuficientes acham que só os perfeitos podem ter parte na Ceia. A autossuficiência não cria comunidade. A autossuficiência é atitude reflexa da solitária vida das mercadorias. Abandonados pelo mundo do trabalho à própria sorte, a possibilidade de se manter com profissional competitivo está vinculada à capacidade individual de gerir com sucesso a própria carreira. A vida torna-se um empreendimento num esforço contínuo de literal autogestão.

Entretanto, mais do que confrontados com a sua carência ou fragilidade fundamental, o pecado, cada um é presenteado com o perdão. A Eucaristia é a grande “festa da reconciliação”, pois todos são presenteados com a nova comunhão com Deus e com os irmãos e as irmãs. Não se pode esquecer, contudo, que, na alegria dessa festa, há sempre o risco de transformar essa reconciliação, essa aceitação numa propriedade particular. Os interesses e as lealdades anteriores são os “daimônios” que ameaçam a todo o momento transformar a “koinonia” do corpo de Cristo numa posse, num evento privado.

Para a mentalidade grega, a noção de “comum” (koinós) aplicava-se a todo tipo de relacionamento. Entretanto, é importante frisar que “comum” opunha-se primariamente à noção de “privado” (ídiós).<sup>35</sup> A força integradora da “koinonia” grega residia na capacidade de subtrair aquilo que era “comum” da dinâmica privatizante dos interesses econômicos, do amor-próprio, da vida religiosa associada ao poder, em suma, da solidão a que toda privatização reduz tudo e todos.

---

<sup>35</sup> REUMANN, 1994, p. 40-41.

Essa força “desprivatizante” é incorporada ao campo semântico da linguagem neotestamentária forjada, sobretudo, pelo apóstolo Paulo. Num mundo repleto de “koinonias” das cidades gregas, a linguagem neotestamentária imprime ao conceito uma ampliação de seu poder de conformar novas dinâmicas sociais, incluindo a compreensão de solidariedade com os que sofrem, os pobres (ou “fracos”, como prefere Paulo) e atenção às necessidades humanas. A compreensão cristã confere a essa compreensão de comunhão uma nova perspectiva: ela jamais se fecha num círculo de iguais. A comunhão que Deus inicia não tem fim. Ela não sossega enquanto não incluir todos e todas. Por isso a verdadeira comunhão é missionária e diaconal, pois é próprio da comunhão incluir e servir.<sup>36</sup> A comunhão não é realidade autossuficiente.

É possível, portanto, dizer que a “koinonia” cristã é exclusiva, mas jamais excludente. Ela é exclusiva porque supõe uma vinculação única, isto é, é preciso romper com lealdades anteriores, pois não é possível pensar em “koinonias” cumulativas. Várias “koinonias” sugerem que a única lealdade real é a da pessoa a si mesmo, já que é ela que unifica em si diversas lealdades. Em outras palavras, é a privatização dos vínculos.

Nisso reside a força profanadora da “koinonia” cristã, visto que sua reivindicação de exclusividade tem o sentido de uma desprivatização das lealdades. Desta forma ela é capaz de restituir ao que é comum o real sentido de “koinonia”, que supõe, em tradição cristã, reinvenção das relações a partir de novos usos e sentidos, superando todas as conexões e vínculos que, como já mencionado, amesquinham a dignidade daqueles que são “conformados” à imagem de Cristo.

Essa “koinonia”, no entanto, não é excludente, porque nela é especialmente decisivo o fato de que essa criação de novas formas de “koinonia” se faz a partir de um critério claro: os fracos, os de baixo. Em primeiro lugar, ela inclui aqueles que, dentro das formas correntes de comunhão, não estão efetivamente integrados nem respeitados em sua dignidade. Eles não padecem apenas da solidão, mas se encontram também abandonados sob formas submissas de integração ou inclusão sob o véu de generosas políticas públicas e/ou ações sociais religiosas. Em segundo lugar, essa “koinonia”, pela própria natureza do seu fundamento em Cristo, não se fecha, pois não busca um círculo de iguais ou perfeitos. O paradigma dessa “koinonia” aberta da tradição cristã é, como visto a Eucaristia. No pão e no vinho, come-se mais que massa e bebida. Ao comungar do corpo e do sangue de Cristo, cada um torna-se participante de algo maior: torna-se cúmplice da promessa de um mundo novo, renascido em Cristo.

Os sonhos de um mundo novo, nas múltiplas formas que cada um sonha, são unificados em Cristo e, a partir de Cristo, são redimidos do pecado como amor-próprio, que é a marca de cada um desses sonhos e planos humanos. Assumidos por Cristo, tornam cada pessoa cúmplice-participante da benfazeja conspiração do

<sup>36</sup> DAVIES, 1958, p. 34.

novo “éon”, das “coisas novíssimas” (éschaton) que o Senhor está trazendo à luz e realizando no mundo.

## Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007. 95 p.
- BAUMANN, Zigmunt. **Amor líquido**. Sobre a fragilidade dos vínculos humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 190 p.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em comunhão**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1997. 95 p.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **A primeira carta do Apóstolo Paulo à comunidade de Corinto**. Um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. 229 p.
- BULTMANN, Rudolf. Formas de comunhão humana. In: \_\_\_\_\_. **Crer e compreender**. Ensaio selecionados. Edição revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2001. p. 312-323.
- CONZELMANN, Hans. **1 Corinthians**. A Commentary on the first Epistle to the Corinthians. Philadelphia: Fortress Press, 1975. 323 p.
- BRAND, Eugene et al. **Communio/Koinonia**. El concepto en el Nuevo Testamento y entre los Primeros Cristianos. Aplicación y Relevancia Contemporáneos. Estrasburgo: Instituto para Investigación Euménica, 1990. 33 p.
- DAVIES, J. G. **Members one of another**. Aspects of Koinonia. London: A. R. Mowbray, 1958. 35 p.
- ELLIOT, Neil. **Libertando Paulo**. A justiça de Deus e a política de Paulo. São Paulo: Paulus, 1997. 355 p.
- FORTE, Bruno. **Para onde vai o cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2000. 146 p.
- FOULKES, Irene. **Problemas pastorales en Corinto**. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios. San Jose: DEI, 1996. 432 p.
- LANG, Friedrich. **Die Briefe an die Korinther**. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 382 p. (NTD).
- LEHMANN, Paul L. **La ética en el contexto cristiano**. Montevideo: Editorial Alfa, 1968. 386 p.
- MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos**. O mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulinas. 1992, 327 p.
- REUMANN, John. Koinonia in Scripture: Survey of biblical Texts. In: GASSMANN, Günther; BEST, Thomas F. (Eds.). **On the Way to fuller Koinonia**. Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order. Geneva: WCC Publications, 1994. p. 37-69. (Faith and Order Paper, n. 166).
- SCHÖKEL, Luis Alonso. **Meditações bíblicas sobre a Eucaristia**. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 110-121.
- THEISSEN, Gerd. **Sociologia da cristandade primitiva**. Estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1987. 211 p.