

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

MAGNO LESSA DO ESPÍRITO SANTO

QUEM TEM FOME COMA EM CASA: A CEIA DO SENHOR COMO MOMENTO
OPORTUNO DE ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL NA COMUNIDADE DE CORINTO

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 15/05/2020.

VITÓRIA
2020

MAGNO LESSA DO ESPÍRITO SANTO

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 15/05/2020.

QUEM TEM FOME COMA EM CASA: A CEIA DO SENHOR COMO MOMENTO
OPORTUNO DE ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL NA COMUNIDADE DE CORINTO

Trabalho final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Análise do Discurso

Orientador: Dr. José Adriano Filho

Vitória - ES
2020

Espírito Santo, Magno Lessa do

Quem tem fome coma em casa / A Ceia do Senhor como momento oportuno de estratificação social na Comunidade de Corinto / Magno Lessa do Espírito Santo. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020. x, f. 99; 31 cm.

Orientador: José Adriano Filho

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

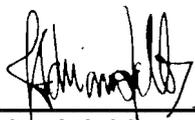
Referências bibliográficas: f. 95-99

1. Ciências das religiões. 2. Análise do Discurso. 3. Ceia do Senhor. 4. Corinto. 5. Novo Testamento. 6. Leitura Sociológica. 7. Epístola aos Coríntios. - Tese. I. Magno Lessa do Espírito Santo. II. Faculdade Unida de Vitória, 2020. III. Título.

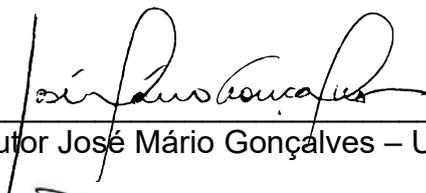
MAGNO LESSA DO ESPÍRITO SANTO

QUEM TEM FOME COMA EM CASA: A CEIA DO SENHOR COMO MOMENTO OPORTUNO DE ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL NA COMUNIDADE DE CORINTO

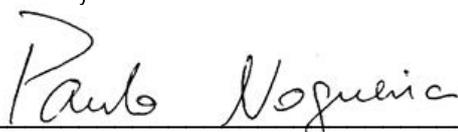
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor José Adriano Filho – UNIDA (presidente)



Doutor José Mário Gonçalves – UNIDA



Doutor Paulo Augusto de Souza Nogueira – UMESP

DEDICATÓRIA

A minha esposa Jéssica, por todo o seu carinho e amor. Sem você eu não teria conseguido!
Obrigado por me incentivar. Você tem sido uma apoiadora dos meus sonhos, sempre!



AGRADECIMENTOS

A Deus, por sua graça derramada sobre a minha vida, por sua misericórdia e por seu amor.

À minha esposa Jéssica por sua paciência, carinho e dedicação, além do seu apoio que tem sido muito importante.

À minha família; minha mãe Valéria, por sua dedicação, preocupação e amor, externado ao longo desses anos; meu padrasto Paulo, que tenho como meu Pai, obrigado pelo carinho e amor; minha irmã Victória, que a tenho com muita estima.

A minha avó Marlene, obrigado por tudo.

A minha sogra Jeane e minha cunhada Jennifer, pelo cuidado demonstrado comigo ao longo desses anos.

À minha comunidade de fé, por seu carinho, porquanto foi ali que pude colocar em prática o aprendizado adquirido. Grato também a meu pastor Otoniel Arêas pelos sábios conselhos que dele recebi.

Ao meu orientador, professor Dr. José Adriano, pelos seus conselhos e sugestões, os quais me auxiliaram na elaboração deste trabalho.

RESUMO

À luz da leitura sociológica do Novo Testamento, buscou-se analisar a Ceia do Senhor em Corinto. Tendo por base o texto de 1Coríntios 11.17-34, a presente dissertação partiu da seguinte pergunta problema: Como a Ceia do Senhor em Corinto estava servindo como momento oportuno de legitimação das diferenças sociais entre os participantes? O comer e beber, nesse contexto, está diretamente relacionado ao *status* social do indivíduo, fato que se demonstrava na qualidade e quantidade de comida que o cidadão de maior *status* social tinha a sua disposição, em detrimento aos demais. Tal prática havia ganhado espaço na Ceia do Senhor, porquanto o texto faz uma crítica ao que estava acontecendo na Igreja de Corinto. Assim sendo, a presente dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, será analisada a formação da comunidade de Corinto, com ênfase no *status* social dos membros da comunidade cristã ali. Em seguida, no capítulo dois, faz-se necessário averiguar a relação patrono-cliente, visto que, a sociedade, nesse tempo, estruturava-se em uma relação de troca de favores, o cultivo de tal relação possibilitava ao indivíduo ascender socialmente, as diferenças sociais se manifestavam nos banquetes patronais. Por fim, veremos como a Ceia do Senhor estava servindo para mostrar essa diferença e, por conta disso, a Ceia não estava cumprindo o seu objetivo, ou seja, de comunhão entre os participantes. Cabe ressaltar que, a Ceia demarca a fronteira, estabelece limites; portanto, participar da Ceia impede os participantes de se associarem a outro culto, como participar dos banquetes em que a carne era sacrificada aos deuses da cidade (ídolos). Esta pesquisa é de natureza bibliográfica, considerando as contribuições de teóricos cujas obras são pertinentes ao foco deste estudo.

Palavras-chave: Ceia do Senhor; Corinto; Novo Testamento; Leitura Sociológica; Epístola aos Coríntios.

ABSTRACT

In the light of the sociological reading of the New Testament, we sought to analyze the Lord's Supper in Corinth. Based on the text of 1 Corinthians 11: 17-34, the present dissertation started from the following problem question: How was the Lord's Supper in Corinth serving as an opportune moment to legitimize the social differences between the participants? Eating and drinking, in this context, is directly related to the individual's social status, a fact that was demonstrated in the quality and quantity of food that the citizen with the highest social status had at his disposal, to the detriment of the others. This practice had gained space at the Lord's Supper, as the text criticizes what was happening in the Church of Corinth. Therefore, this dissertation is divided into three chapters. In the first, the formation of the Corinthian community will be analyzed, with emphasis on the social status of the members of the Christian community there. Then, in chapter two, it is necessary to investigate the patron-client relationship, since, at that time, society was structured in a relationship of exchange of favors, the cultivation of such a relationship allowed the individual to ascend socially, social differences were manifested at employers' banquets. Finally, we will see how the Lord's Supper was serving to show this difference and, because of that, the Supper was not fulfilling its objective, that is, of communion between the participants. It should be noted that the Supper marks the border, establishes limits; therefore, participating in the Supper prevents participants from associating with another cult, such as participating in banquets where meat was sacrificed to the gods of the city (idols). This research is bibliographic in nature, considering the contributions of theorists whose works are relevant to the focus of this study.

Keywords: Lord's Supper; Corinth; New Testament; Sociological Reading; Epistle to the Corinthians.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1 - Localização geográfica de Corinto	16
Figura 2 - O centro de Corinto no ano 50 d.C.	19
Figura 3 - A distribuição dos lugares à mesa	52
Figura 4 - Santuário de Asclépio	55



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 CORINTO ROMANA.....	15
1.1 A formação da cidade romana de Corinto.....	15
1.2 A formação da comunidade cristã.....	20
1.3 Ricos e Pobres em Corinto.....	23
1.3.1 Os membros da igreja de Corinto.....	25
1.3.2 Fortes e Fracos na igreja de Corinto.....	28
1.4 Honra e vergonha no mundo antigo.....	30
1.4.1 Honra atribuída e honra conquistada.....	32
1.4.2 Honra e a pessoa física.....	34
1.4.3 Honra entre homem e mulher.....	36
2 PATRONATO E CLIENTELISMO.....	38
2.1 A hierarquia patronal.....	38
2.1.1 O imperador como patrono.....	41
2.1.2 Os funcionários romanos.....	42
2.1.3 Notáveis locais.....	43
2.1.4 O patronato e a casa.....	44
2.1.5 Patrono e escravos.....	45
2.1.6 Patronos de Paulo.....	46
2.2 A Comensalidade no mundo antigo: comida e a participação à mesa.....	47
2.2.1 A comida e a bebida na Roma Imperial.....	49
2.2.2 O espaço do banquete.....	51
2.3 O banquete nos templos e nas assembleias patronais.....	53
2.4 A estratificação social no banquete.....	58
3 AS DIFERENÇAS SOCIAIS NA CELEBRAÇÃO DA CEIA DO SENHOR EM CORINTO.....	60
3.1 As condições sociais do conflito em torno da Ceia do Senhor.....	60
3.1.1 Diferentes agrupamentos na Ceia do Senhor.....	62
3.1.2 Diferentes inícios.....	63
3.1.3 Diferença na quantidade de comida.....	66
3.1.4 Diferença na qualidade da Ceia.....	67
3.2 O consumo de carne sacrificada a ídolos.....	68
3.2.1 A Ceia como demarcadora de limite.....	71
3.2.2 A proibição a outros tipos de associação cültica.....	75

3.2.3 Alimentos vendidos no mercado	78
3.3 O propósito da Ceia do Senhor: a refeição da comunhão	79
3.3.1 Em memória de Cristo	80
3.3.2 Participar de modo indigno: sem discernir o corpo	83
3.3.3 Apelo pela unidade na comunidade	86
CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS	93



INTRODUÇÃO

Na primeira carta canônica¹ de Paulo aos Coríntios nota-se a presença de inúmeros conflitos ocorridos no seio da comunidade. Por intermédio da teologização² de Paulo é possível ter acesso a essas problemáticas que envolviam as comunidades primitivas, haja vista que Paulo escrevia, muitas vezes, a partir da necessidade de sanar os infortúnios ocorridos. Dentre os conflitos e as propostas de resolvê-los apresentados nessa carta, vemos um discurso de crítica à maneira inapropriada em que a comunidade cristã de Corinto participava da Ceia do Senhor.

A perícopes de 1Co 11.17-33 fornece-nos indicadores de que no momento da celebração o ajuntamento não cumpria o propósito pelo qual fora estabelecido: a comunhão. Ao contrário, o que se nota é que a Ceia do Senhor estava sendo servida como momento em que as diferenças sociais entre os participantes se tornavam mais evidentes.

Como na sociedade de Corinto havia a presença de associações patronais em que os membros se reuniam para banquetear; o banquete ali servido destacava as diferenças de *status* social entre os convidados. Não apenas a comida mostrava isso, visto que os que pertenciam ao *status* mais alto comiam melhor, não só em quantidade, mas também em qualidade. Além disso, a distribuição das cadeiras também objetivava evidenciar tal diferença, já que havia lugares demarcados e os convidados não poderiam escolher ao seu bel-prazer.

Logo, conforme Chow, a comunidade cristã presente naquela cidade era influenciada por essa costumeira prática.³ Assim, se percebe através dessa carta que a celebração da Ceia do Senhor havia recebido tal influência. Por isso, a pergunta instaurada por esta pesquisa se formaliza na necessidade de ser conhecer como a comunidade cristã assimilou tal prática, levando-os a reproduzir na mesa do Senhor a mesma estrutura de legitimação em que no ato de reunir para partilhar a Ceia os membros mais ricos da comunidade cristã, que eram a minoria,

¹ Deriva da palavra *cânon*, esta é uma palavra grega que significa, concretamente, “haste”, “tubo”, “régua”; daí o significado metafórico de “medida”, “regra”, “norma” (PENNA, Romano. *A formação do Novo Testamento em suas três dimensões*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 94). Além disso, a palavra “*cânon*” entrou em nossa língua (via latim) vinda da palavra grega *kanōn*. Em grego, isso significa uma vara reta, usado como régua. A palavra veio a ser usada com o sentido de “série” ou “lista”. O termo foi usado pela primeira vez por Atanásio, bispo de Alexandria, numa carta que circulou em 367 d.C. Cumpre destacar ainda que, antes de ser usado no sentido de lista, a palavra foi empregada em outro sentido pela igreja – na expressão “a regra de fé” ou a “regra da verdade”. No século I tratava-se de um resumo do ensino cristão, que se cria reproduzir o próprio ensino dos apóstolos, e pelo qual qualquer sistema de doutrina oferecido para aceitação entre os crentes, ou qualquer interpretação de escritos bíblicos deveria ser avaliado (BRUCE, F. F. *O cânon das escrituras: como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas?* São Paulo: Hagnos, 2011. p. 17).

² Para Dunn, as cartas de Paulo foram escritas a partir de um problema. Cf. DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. 2ed. São Paulo: Paulus, 2013. p. 677.

³ CHOW, John K. Patronato na Corinto Romana In: HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 129.

se embriagavam; enquanto a maioria, os membros mais pobres passavam fome. Diante disso, o problema central da presente pesquisa é investigar em que medida a celebração da Ceia em Corinto servia como legitimador das diferenças sociais entre os participantes?

Para investigar a questão-problema, este trabalho usa inicialmente como aportes teórico-metodológicos a ênfase sociológica na leitura do Novo Testamento. A escolha desse método se deu por proporcionar a compreensão da estrutura social em que os cristãos primitivos estavam inseridos e como isso reflete no problema teológico destacado no texto. O texto, portanto, seria a resposta a uma disputa social.

Para Theissen, “consciente ou inconsciente, a pergunta sociológica sempre esteve presente nas investigações sobre as cartas paulinas”, pois não há como compreender Paulo sem suas comunidades; e as comunidades, por sua vez, são uma grandeza sociológica. Para ele, se nas cartas aos Coríntios, o apóstolo apresenta três temas tão importantes “como comida, sexualidade e autoridade, então somente podemos entender corretamente suas afirmações se conhecermos as normas, os modos de relacionamento e usos que eram comumente válidos e que determinavam a vida do dia a dia”.⁴

No primeiro capítulo, para compreendermos a estrutura social da cidade de Corinto, será apresentada a formação daquela cidade e seu processo até se tornar uma colônia Romana, porquanto, sendo uma colônia Romana, as práticas e a estrutura social eram as mesmas de Roma, uma espécie de Roma em miniatura. Feito isso, serão delimitados os marcadores para analisarmos o *status* social de cada membro da comunidade cristã de Corinto, a partir dos nomes que aparecem nas epístolas de Romanos e Coríntios e no livro Atos. Nesse ínterim, lançaremos mão dos critérios metodológicos de Theissen para fazer uma análise sociológica do comportamento social humano com respeito a feições típicas e às condições individuais, como a posse de casas, viagens e serviços prestados.

A busca pelos *status* social dos membros e, por conseguinte, o enfoque sociológico para a leitura do texto, permite indicar que a maioria dos membros citados no Novo Testamento pertence à camada mais alta. Possivelmente, por serem eles os possuidores de maiores condições, conseguiam estar mais próximos dos propósitos evangelizadores de Paulo. Há, portanto, um nítido contraste entre dois grupos, os de alta posição podem ser identificados com os ricos da comunidade, já os que não possuíam muito prestígio são identificados com os pobres. A oposição entre os dois grupos ganha espaço na Ceia do Senhor.

⁴ THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 21.

Nessa esteira, será necessário trazer à baila a questão da honra e vergonha no mundo antigo, porquanto, independente da posição social em que o indivíduo estivesse, ele buscava honra para si. Assim, se esperava uma conduta que passasse pelo filtro da honra-vergonha e louvor-repreensão. Para tanto, faremos uso da Antropologia cultural para a leitura desse fenômeno no mundo antigo. Uma vez que a noção de honra se revela nas instituições e juízos de valor de cada cultura. Para Malina, quando um indivíduo reivindica diante do grupo autoridade, ele está reivindicando honra.⁵ Logo, esse aporte teórico permite compreender que o discurso no texto reivindica honra para os pobres, pois lhes conferem igualdade frente os demais no momento da Ceia.

No segundo capítulo, será analisado o patronato e clientelismo na Corinto Romana. A relação social entre os habitantes da cidade de Corinto se dava na dinâmica da troca. Como a economia do império no segundo século era de subsistência e os produtos somente eram produzidos com a finalidade de subsistir durante o ano, sem excedente as pessoas precisavam sobreviver. Assim, um mecanismo que servia para equalizar a pobreza era o sistema de patronagem. Criava-se uma relação entre credor e benfeitor, o indivíduo que detinha maior possibilidade de trocar benefícios comparáveis ao que recebeu formava uma relação entre amigos iguais.

Os que não possuam *status* social elevado buscavam se relacionar com a classe superior a fim conquistar honra diante dos demais. Consequentemente, como o sistema de patronagem era parte integrante de toda sociedade, os cristãos residentes em Corinto também nutriam tal sistema e tinham sua rede patronal. O problema teológico da Ceia em Corinto se dá por causa de uma disputa social. Disputa essa que ganhava força no sistema de patronagem e na incessante busca dos cidadãos ascenderem na pirâmide social.

No mesmo caminho, a fim de investigar o sistema de valores romano, veremos como se dava a comensalidade no mundo antigo. Como aporte teórico será utilizada a abordagem da história da alimentação, uma vez que tal abordagem nos permite fazer um estudo dos hábitos alimentares, de como determinados padrões de consumo se estabelecem e se alteram e do significado simbólico dos alimentos.

Averiguar a comensalidade se faz necessário no intuito de compreendermos como se dava a participação à mesa na Roma antiga e, consequentemente, no primeiro século. Já que o ato de comer se transformava em um momento de sociabilidade, ou seja, um ato que por si só está carregado de conteúdo social e de grande comunicação. Dessa forma, além dos lugares em

⁵ MALINA, Bruce. *The New Testament world: Insights from Cultural Anthropology*. Revised ed. Louisville. Westminster: John Knox, 2001. p. 31.

que os convidados se assentavam, os pratos servidos no baquete demarcavam a posição social dos participantes. Fato que se figura no momento da celebração da Ceia do Senhor, pois a comida servida não era igual para todos.

O terceiro capítulo propõe examinar a celebração da Ceia do Senhor em Corinto como momento oportuno em que as diferenças sociais se evidenciavam. Aplicando a teoria de Theissen na qual alguns membros da comunidade de Corinto possuíam *status* social elevado e, portanto, além de possuir prestígio social estavam inseridos em um *ethos* social extremamente competitivo, que se valia de momentos carregados de conteúdo social para evidenciar a sua posição que, conseqüentemente, a Ceia do Senhor se tornava esse espaço.

Em seguida, cumpre destacar que a Ceia demarca fronteira frente à participação a outra celebração cültica. Os membros poderiam até comer a carne sacrificada aos ídolos, visto que em Corinto a maioria da carne vinha dos sacrifícios nos templos, porém não deveriam participar das celebrações cülticas de sacrifício. Na análise de Meeks, existe um mundo sagrado na qual a comunidade cristã de Corinto não deve ultrapassar. No discurso paulino todos são participantes da mesa de um Deus, um só Senhor, sair desse círculo é estar no mundo caótico, em oposição a Deus. Para Meeks, “Paulo usa o simbolismo do ritual da Ceia não só para estimular a coerência interna, a unidade e a igualdade do grupo cristão, mas também para proteger suas fronteiras em face de outros tipos de associação cültica”.⁶

Por fim, analisaremos o texto da perícopes de 1Co 11.17-33, porquanto além de evocar a tradição da Ceia do Senhor o apóstolo afirma a finalidade do memorial. Os elementos são simbólicos, apontam para algo além de si. Além da lembrança do sacrifício de Cristo, a Ceia do Senhor marca o anúncio da sua *parusia*. Nesse contexto, o apóstolo faz duras exortações sobre o abuso que alguns estavam cometendo contra a mesa, já que o ajuntamento da Ceia não estava cumprindo o seu propósito: a comunhão entre os participantes. Paulo mostra que os interesses individuais não podem estar à frente dos interesses da comunidade.

⁶ MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 330.

1 CORINTO ROMANA

Para analisarmos a cidade de Corinto no século I, as relações sociais entre seus cidadãos, com ênfase na estratificação social e como isso se evidenciava na celebração da Ceia do Senhor, é necessário, primeiramente, fazer uma abordagem da formação da cidade de Corinto até o momento em que a cidade se torna uma colônia Romana e, posteriormente, quando Paulo chega à cidade. Cumpre destacar que a proposta aqui, para a finalidade desta pesquisa, não foi fazer uma investigação exaustiva, mas apresentar as questões pontuais relacionadas à sua formação, com o objetivo de salientar a importância da cidade e a relação social entre os que ali residiam.

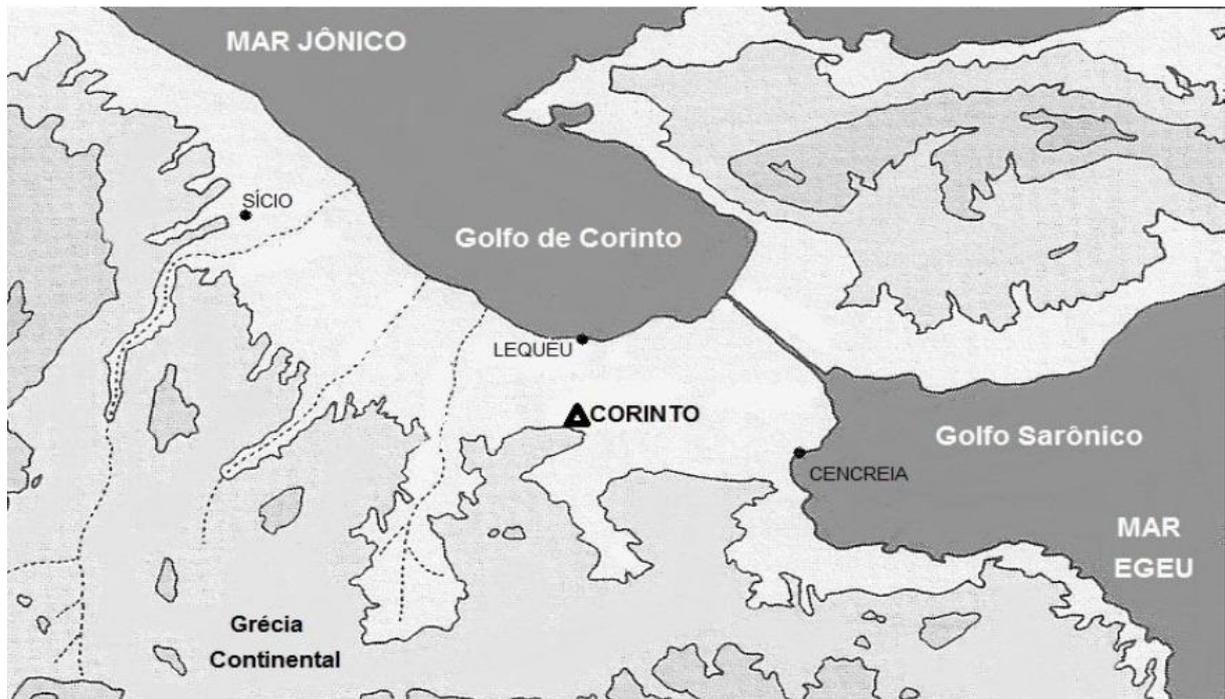
Ademais, neste capítulo, investigaremos a formação da comunidade cristã em Corinto e a diferença do *status* social entre os membros. Para tal análise, usaremos o enfoque sociológico na leitura do Novo Testamento proposto por Theissen, salientando as declarações sobre cargos que ocupam a posse de casas, a ajuda prestada à comunidade e viagens. Por fim, abordaremos dois conceitos fundamentais, no que tange a forma com que as pessoas se relacionam no mundo antigo: honra e vergonha.

1.1 A formação da cidade romana de Corinto

A cidade de Corinto está localizada a 80 km a oeste de Atenas. Ao lado sul do Istmo de Corinto, entre o Golfo de Corinto e o Golfo Sarônico, há uma estreita faixa de terra que liga o Peloponeso à Grécia continental. O Istmo de Corinto também separa o Mar Egeu do Mar Jônico.⁷ No tempo de Paulo, era uma cidade importante, pois estava localizada entre dois portos. De um lado o porto Laqueu que ligava a cidade à navegação da Itália e do Ocidente. Do outro lado, o porto de Cencreia, por onde passava todo o comércio que vinha e ia para Atenas, Éfeso, Antioquia e o Oriente. Em virtude de sua posição geográfica e comercial, tanto por mar como por terra, Corinto teve o controle tributário de tudo quanto era mercadoria.⁸ Como pode ser observado no mapa a seguir.

⁷ SANDERS, G. D. R. Urban Corinth: An introduction. In: SCHOWALTER, Daniel N.; FRIESEN, Steven J. *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005. p. 11.

⁸ FERREIRA, Joel Antônio. *Primeira Epístola aos Coríntios: a sabedoria cristã e a busca de uma sociedade alternativa*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 20.

Figura 1- Localização geográfica de Corinto⁹

Corinto aparece na *Ilíada* de Homero como uma cidade magnífica e, dessa forma, data do segundo milênio antes de Cristo. Exerceu grande influência sobre toda a península, o istmo e parte da Grécia central. No século VII a.C., Corinto alcançou o seu auge. Mas durante a guerra do Peloponeso (431 – 404 a.C.), entre Atenas e Esparta, Corinto apoiou Atenas. A guerra enfraqueceu Atenas e Corinto, ao ponto de Felipe II da Macedônia subjugar Corinto em 338 a.C. Em 196 a.C., os romanos conquistaram a Grécia e deram a Corinto o direito de liderar a liga das cidades na província da Acaia.¹⁰

A antiga cidade grega de Corinto foi saqueada, em 146 a.C., pelo general romano Lúcio Mummius durante o conflito entre a cidade de Corinto e de Acaia¹¹. Ele matou os homens; mulheres e crianças foram vendidas para a escravidão. Por conseguinte, posteriormente Corinto se tornou uma cidade quase deserta, ocupada por uma pequena população não coríntia dedicada ao cultivo da terra.¹²

⁹ Mapa adaptado de SANDERS, Guy D. R. Landlords and tenants: sharecroppers and subsistence farming in Corinthian historical context. In: FRIESEN, Steven J.; JAMES, Sarah A.; SCHOWALTER, Daniel N. *Corinth in contrast: studies in inequality*. Boston: Brill, 2014. p. 118.

¹⁰ KISTEMAKER, Simon J. *Comentário do Novo Testamento*. Exposição da Primeira Epístola aos Coríntios. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. p. 16.

¹¹ A história de Corinto, na sua relação com Roma, foi, desde 149-146 a.C., de tensões incalculáveis. A corda arrebentou do lado mais fraco. Roma tinha criado, naquela data, um clima conflitual entre a cidade de Corinto e de Acaia. Com isso, ambos os lados se enfraqueceram, onde surgiram, de fato, os romanos que dilapidaram, especialmente, a Cidade de Corinto, criando uma situação terrificante para os moradores da cidade do Istmo. Para mais informação veja FERREIRA, 2013, p. 21.

¹² SANDERS, 2005, p. 22.

O lugar ficou abandonado por um século, até que Júlio César, em 44 a.C. refundou a cidade, reconstruiu os dois portos e mudou seu nome para *Laus Iulia Corinthiensis*.¹³ A cidade foi repovoada por veteranos de guerras e pessoas de baixa classe social. Com o repovoamento, Roma conseguiu atenuar a sua superlotação fazendo com que os libertos se beneficiassem com a oportunidade socioeconômica oferecida pela cidade.¹⁴ Segundo Romano, quando os primeiros colonos procedentes de Roma chegaram a Corinto, eles possivelmente trouxeram planos para o projeto urbano e rural para ser aplicados à cidade.¹⁵

Em 27 a.C., Corinto foi instituída por César Augusto como a capital da província da Acaia. A partir de então passou a ser governada por um pró-cônsul enviado anualmente de Roma. O governo da cidade era uma cópia em miniatura de Roma. Os cidadãos com direito a voto elegiam anualmente quatro magistrados, que após aposentarem se transformavam em membros do conselho da cidade.¹⁶ O rápido crescimento e progresso da cidade se deu por conta de sua privilegiada situação geográfica, com acesso tanto pelo o mar Adriático quanto pelo o mar Egeu. Assim, na qualidade de cidade portuária, se destacou como centro de mercado e local de encontro entre os povos do Oriente e do Ocidente.¹⁷

Por serem perigosas e arriscadas as navegações na costa sul da Grécia, os marinheiros optavam por navegar através do Golfo de Sarona ou do Golfo de Corinto em direção a um dos dois portos da cidade. Ali as embarcações pequenas eram arrastadas através do Istmo de um porto para outro. Uma trilha chamada *diolkos*¹⁸ era usada para realizar essa transposição.¹⁹ Uma multidão se aglomerava nessa estrada, eram os trabalhadores que levavam de um lado para o outro as embarcações. Sobre a vida agitada na cidade de Corinto e, possivelmente, a surpresa que Paulo teve ao chegar, Murphy-O' Connor afirma:

¹³ BRUCE, F. F. *Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia*. São Paulo: Shedd Publicações, 2003. p. 242. Segundo Kistemaker (2003, p. 16-17), Corinto tornou-se uma colônia romana conhecida então como *Colonia Laus Julia Corinthiensis* (a colônia coríntia é louvor juliano), isto é, esta colônia honra Júlio César.

¹⁴ HAFEMANN, S. J. Carta aos Coríntios. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008. p. 281.

¹⁵ ROMANO, David Gilman. Urban and Rural Planning in Roman Corinth. In: SCHOWALTER, Daniel N.; FRIESEN, Steven J. *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005. p. 27.

¹⁶ MURPHY-O' CORNNOR, Jerome. Primeira Carta aos Coríntios. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 454.

¹⁷ BRAKEMEIER, Gottfried. *A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 13.

¹⁸ Cerca de 400 m da estrada foram escavadas no lado oeste do Istmo. A largura variava de 3,4m a 6 metros. Sulcos abertos na pavimentação à distância de 1,5m um do outro guiavam as rodas da plataforma de madeira (*holkos*) sobre a qual barcos e mercadorias eram rebocados através do Istmo. Cf. MURPHY-O' CONNOR, Jerome. *Paulo Biografia Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 265.

¹⁹ HOEFELMANN, Verner. Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana. 2 ed. *Estudo Bíblicos*. Vozes, 1996. p. 23.

A multidão de trabalhadores que se empurravam e gritavam ao longo dessa estrada, em meio às quais Paulo teve de abrir caminho, teria sido sua primeira percepção concreta de como ia ser a vida em Corinto. Até então ele não encontrara nada semelhante. As cidades provinciais da Ásia e da Macedônia eram, em comparação, sonolentos oásis de lazer, onde sua missão fora agradável divertimento. Corinto tinha mais negócios do que podia tratar comodamente. O imenso volume do comércio era aumentado pelo enorme número de viajantes. O lucro vinha fácil para os que estavam preparados para trabalhar com afínco e a intensa concorrência assegurava que só os que se dedicavam totalmente sobreviviam.²⁰

Corinto era uma cidade rica. Constantemente, as mercadorias procedentes da “rota da seda” passavam por ela. O solo era fértil e, por conseguinte, favorecia a agricultura. Além disso, era sede dos Jogos Ístmicos. Segundo Brown, os jogos eram realizados a cada dois anos, na primavera (até no ano de 51 d.C.); sua importância só era superada pelos Jogos Olímpicos.²¹ Assim, a festa pan-helênica recebia turistas de toda parte que vinham assistir às disputas atléticas e aproveitavam para apreciar as praias e as belezas da cidade, o que aquecia a economia local.²²

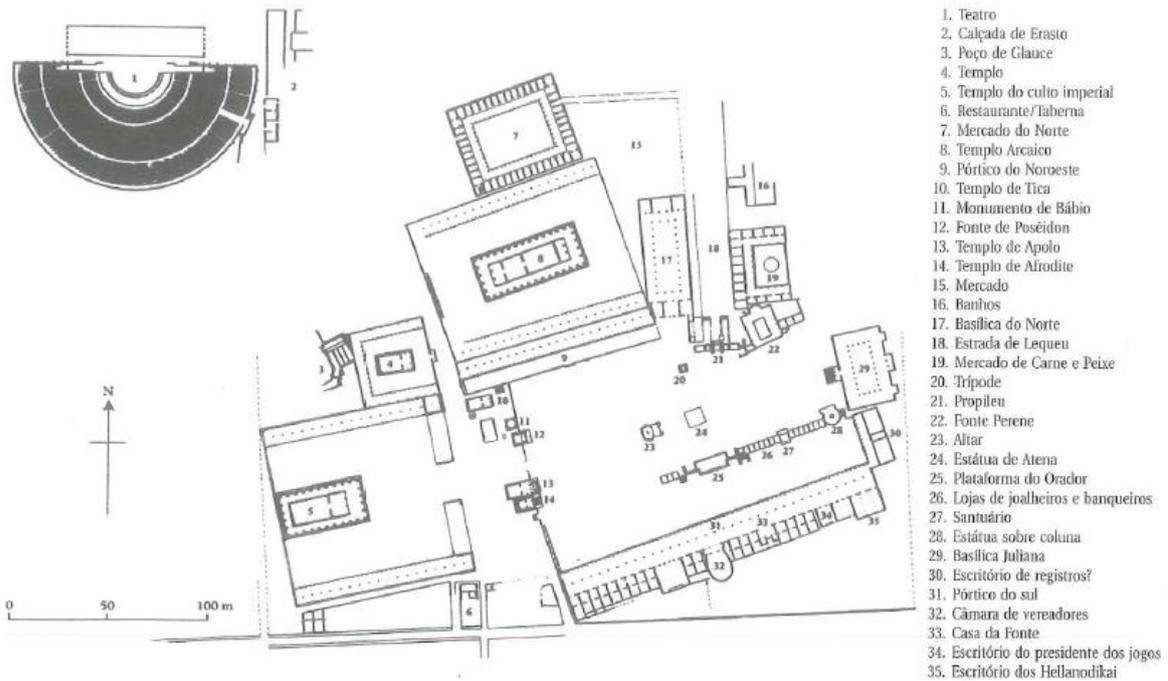
Construções majestosas também eram uma marca da cidade. O templo de Apolo era um dos mais antigos e venerados da Grécia. O teatro local tinha capacidade para acomodar cerca de dezoito mil espectadores. A praça central, a “ágora”, estava rodeada por mercados (1Co 10.25), templos (1Co 6.19), pelo tribunal (At 18.12) e pela sede do governo. Outrossim, edifícios públicos em que os mercadores se reuniam, cadeia, depósitos para distribuição de água ladeavam a praça. O que faz Hoefelmann afirmar “que a construção civil também formava importante elemento da economia”.²³ Vejamos o mapa do centro da cidade de Corinto no ano 50 d.C.

²⁰ MURPHY-O’ CONNOR, 2000, p. 265.

²¹ Veja em BROWN, Raymond B. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 679.

²² FERREIRA, 2013, p. 24.

²³ HOEFELMANN, 1996, p. 21-33.

Figura 2: O centro de Corinto no ano 50 d.C.²⁴

Além da economia da cidade, faz-se necessário compreender a sua composição social, visto que, sendo uma metrópole, recebia pessoas das mais diversas regiões e, com as mais variadas visões de mundo como pensadores itinerantes, filósofos consagrados e proclamadores de inúmeros segmentos religiosos. Segundo Ferreira, a primeira epístola aos Coríntios nos fornecem dados para entender algumas das contradições sociais naquela metrópole. Em 1 Co 1.18-31; 12.13 veem-se tensões entre “judeus e gregos”; em 1Co 7.21-23; 12.13, Paulo fala dos “livres e escravos”; já em 1Co 11.22, a diferença social se torna ainda mais latente na celebração da Ceia. Para esse autor, entre os poucos ricos da cidade havia milhares de pobres e escravos, um contraste social notável, pois dois terços da população era composta de escravos e trabalhadores.²⁵

A língua oficial era o Latim, não obstante o grego permanecesse a língua do povo simples. Paulo, em suas cartas, menciona nomes latinos de pessoas residentes em Corinto: Tércio, Gaio e Quarto (Rm 16.22,23), Priscila e Áquila, Tício Justo, Crispo e Fortunato (At 18.2,7; 1Co 1.14; 16.17). Oficiais romanos civis e militares residiam juntos com os colonos formados de ex-soldados, libertos e escravos vindos de Roma. Havia também artesãos, artistas,

²⁴ Murphy-O'Connor, 2000, p. 272.

²⁵ FERREIRA, 2013, p. 24.

filósofos, mestres, mercadores e demais trabalhadores procedentes de inúmeros locais nas proximidades do Mediterrâneo.²⁶

Nos séculos antecedentes ao cristianismo, Corinto foi conhecida como a cidade da fornicação e da prostituição. Havia até o termo *korinthiazesthai*²⁷ (“viver uma vida coríntia”) para descrever a tamanha imoralidade da cidade.²⁸ Para Murphy-o’ Connor, “em termos de moralidade sexual, Corinto não era pior do que qualquer outra cidade portuária do Mediterrâneo”.²⁹

Tudo isso representou um grande desafio³⁰ nos objetivos evangelizadores de Paulo. O modo de vida dos cidadãos e seus privilégios, por ser tratar de uma colônia romana, produzia certo orgulho na população. Assim fazê-los visualizar uma nova forma de vida, não alienada da realidade, mas vivida dentro desse *ethos*, era a proposta do apóstolo. As cartas canônicas escritas para sanar infortúnios na comunidade demonstram que a comunidade cristã estava em um processo de formação e viver neste ambiente representa um desafio para os convertidos e para Paulo.

1.2 A formação da comunidade cristã

A chegada de Paulo à Corinto³¹ ocorreu na primavera do ano 50 d.C., durante a segunda viagem missionária. O apóstolo havia saído de Atenas onde realizou uma campanha missionária pouco satisfatória. Para Vielhauer, os detalhes das atividades em Corinto podem ser lidos no texto de Atos 18.1-18 e complementados a partir de outras notas nas cartas aos Coríntios e na carta aos Romanos. De acordo com ele, o relato de Atos oferece o itinerário, porém com pouca informação.³²

Quando o apóstolo chegou, Áquila e Priscila já estavam em Corinto, o que lançou dúvida sobre a narrativa de Atos, visto que em 1Co 3.6,10; 4.15 Paulo afirma que em Corinto

²⁶ KISTEMAKER, 2003, p. 17.

²⁷ A reputação de Corinto como cidade do pecado por excelência se baseia na afirmação de Estrabo de que o templo de Afrodite tinha mais de 1000 prostitutas sagradas (*Geogr.* 8.6.20) e no uso do nome da cidade para formar palavras que denotam licenciosidade sexual, por exemplo, *korinthiastes*, “devasso”, *korinthiazesthai*, “fornicar”, *korinthia kore*, “prostituta” (MURPHY-O’ CORNNOR, 2011, p. 454).

²⁸ KISTEMAKER, 2003, p. 18.

²⁹ MURPHY-O’ CORNNOR, 2011, p. 454.

³⁰ Não é difícil imaginar por que a condição moral de Corinto, seus habitantes e visitantes orientados para o comércio ainda preocupavam Paulo (SANDERS, 2005, p. 15).

³¹ Em meados do primeiro século a.C., Corinto era um lugar perfeito para a disseminação de bens e idéias - uma comunidade politeísta e multilíngue, visitada por viajantes, mercadores e marinheiros de todo o Mediterrâneo (SANDERS, 2005, p. 15).

³² VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos do Novo Testamento e os Pais Apostólicos*. Santo André: Academia Cristã, 2012. p. 159.

plantou o fundamento e gerou a comunidade cristã. No entender de Brown, a declaração da primeira carta não exclui a possibilidade de alguns cristãos estarem em cena antes da chegada de Paulo.³³ Murphy-O' Connor considera que “se Paulo realizou as primeiras conversões em Corinto, isso significa que Priscila e Áquila não haviam alcançado sucesso como missionários durante os anos que passaram em Corinto”.³⁴ Portanto, Paulo foi o responsável por lançar as bases do cristianismo na cidade.

Logo que chegou iniciou o seu trabalho missionário na sinagoga. Inicialmente obteve sucesso entre os judeus e os “tementes a Deus”, ou seja, os simpatizantes gentílicos que tinham aceitado o monoteísmo judaico e frequentavam a sinagoga, porém não se converteram ao judaísmo. No entanto, quando Paulo notou a oposição judaica a sua pregação (Atos 18. 4,6), se viu forçado a se afastar da sinagoga.³⁵ A crescente oposição devido à mensagem de Paulo levou os judeus a conduzirem-no, conforme testemunhado em Atos, perante o tribunal de Gaio, pró-cônsul romano da província de Acaia. Sobre esse fato, Barbaglio afirma que o motivo dessa atitude tão hostil foi que “as comunidades paulinas tinham se tornado expressão de um cristianismo com feição grega, livre das amarras da tradição judaica e aberto ao mundo dos pagãos”.³⁶

Embora a oposição tenha crescido e, por isso, a atividade missionária tenha se tornado mais difícil, o apóstolo continuou o seu trabalho missionário numa casa próxima à sinagoga, possivelmente na casa de Tício Justo³⁷. A partir da primeira carta aos Coríntios sabe-se que a família de Estéfanos foi, como classificada, as primícias da Acaia (1Co 16.15), à qual pertencem também aos primeiros convertidos Fortunato e Acaio (1Co 1.16).³⁸

Entre os convertidos estava Crispo (1Co 1,14), o presidente da sinagoga. Esse acontecimento foi importante para a posterior conversão de muitos coríntios, visto que conforme Murphy-O' Connor: “É inegável que tal acontecimento deva ter tido um impacto nos

³³ BROWN, 2004, p. 680.

³⁴ MURPHY-O' CONNOR, 2000, p. 273.

³⁵ VIELHAUER, 2013, p. 159.

³⁶ BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo I*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 139.

³⁷ Judeus cristãos e gregos tementes (obedientes) a Deus começaram a se reunir para o culto e para serem instruídos na casa de alguém que era provavelmente rico (sua casa acomodava pelo menos uma pequena congregação) e cidadão romano. Algumas traduções dão o nome de *Justo* para esse homem, outras dão como sendo *Tito Justo*, e ainda outros como *Tício Justo*. As diferenças decorrem de variações nos manuscritos gregos. Como um cidadão romano, essa pessoa provavelmente teria pelo menos três nomes: *Gaius Titius Justus*. Alguns estudiosos com razão o identificam com o Gaio a quem Paulo faz referência como um crente que estendeu sua hospitalidade a ele e a toda igreja de Corinto (Rm 16.23; e veja 1Co 1.14). Ele não deve ser identificado com o Tito que acompanhou Paulo no final de sua primeira viagem missionária e que era provavelmente da Antioquia na Síria (Gl 2.1) (Cf. KISTEMAKER, Simon J. *Comentário do Novo Testamento: exposição de Atos dos Apóstolos*. Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. p. 213).

³⁸ VIELHAUER, 2013, p. 160.

te mentes a Deus ligados à sinagoga”³⁹. Erasto também é outro nome importante que aparece entre os convertidos e, posteriormente, ajudante de Paulo. Seu nome é citado na carta aos Romanos (16. 23) como o administrador de Corinto.

Paulo ficou ali por volta de um ano e meio, tempo suficiente para plantar uma comunidade cristã e aumentar o número de convertidos.

O número de convertidos também se explica pela precisão temporal. Os ‘muitos dias’ da fonte são especificados como ‘um ano e seis meses’ (At 18.11). A plausibilidade intrínseca deste número é a recomendação mais forte. Considerando as limitações das viagens, teria sido inútil passar menos tempo em uma cidade tão grande. Paulo teria chegado em Corinto em 50 d.C., quando a primavera abriu as estradas aos viajantes, e partindo pouco antes do fim da época de navegação em 51 d.C.⁴⁰

Nesse longo período que Paulo ali ficou, nasceu uma numerosa e florescente comunidade cristã. Barbaglio salienta que Corinto presenciou o encontro entre a fé cristã e a cultura helênica. Os cidadãos com sua matriz étnica e cultural própria do novo mundo agrupadas em torno do anúncio de Cristo morto e ressuscitado buscaram viver o mesmo evangelho pregado por Jesus e pelos apóstolos. Para ele “era inevitável que se verificasse um processo de profunda e radical encarnação da fé cristã”. No entanto, essa comunidade, por sua vez, estava exposta aos perigos do sincretismo, por conta da cultura da cidade capaz de absorver a mensagem evangélica e envolvê-la nas esteiras da própria ideologia.⁴¹

Cumprir destacar que, embora a cidade de Corinto fosse rica, ela apresentava um acentuado desnível social⁴². De uma população estimada em quinhentos mil habitantes, acredita-se ser um terço de homens e libertos, os demais eram escravos.⁴³ A comunidade cristã de Corinto, portanto, era composta pela classe pobre da cidade: escravos, artesãos, empregados, não obstante fosse também formada por pessoas ricas, mas eram poucos (1Co 1.26ss).⁴⁴

³⁹ MURPHY-O’ CONNOR, 2000, p. 271.

⁴⁰ MURPHY-O’ CONNOR, 2000, p 271.

⁴¹ BARBAGLIO, 1989, p. 136.

⁴² Em Corinto residia a maioria dos latifundiários da Grécia. Fato que contribuiu para que a cidade ostentasse a diferença entre ricos e pobres e, conseqüentemente, a exploração dos poderosos sobre os fracos. Veja em BORTOLINI, José. *Como ler a Primeira carta aos Coríntios: superar os conflitos em comunidade*. São Paulo: Paulus, 1992. p. 13.

⁴³ HOEFELMANN, 1986, p. 25.

⁴⁴ BRAKEMEIER, 2008, p. 13.

1.3 Ricos e Pobres em Corinto

As diferenças sociais dentro da comunidade de Corinto, já que se trata de uma cidade estratificada, ganhavam espaço também dentro da comunidade cristã naquela cidade. Em virtude disso, é mister fazer uma análise sociológica do comportamento social humano com respeito a feições típicas e condições individuais.

De acordo com Theissen, essa forma de investigação se interessa pelo típico, normal, pelo que importa para muitos indivíduos e muitas situações, uma vez que as tradições do passado expressam o extraordinário e o único. Embora seja difícil fazer uma avaliação sociológica, os acontecimentos do passado, como nós conhecemos, também pertencem ao âmbito dos conflitos, que evidenciam diferentes costumes do grupo social. Portanto, é aqui que para Theissen “o extraordinário ilumina o ordinário e o conflito dramático, o banal”. Sendo assim, através da análise das tradições do passado é possível obter esclarecimento de nossas tradições.⁴⁵

Quando consideramos os indivíduos que aderiram às comunidades de Paulo precisamos trazer à baila os dados que possuímos para indicar as posições por eles ocupadas nas várias hierarquias, válidas naquele tempo e lugar.⁴⁶ Para a análise da composição social da igreja de Corinto, será observado a perícopes de 1Co 1.26-29. A apresentação da perícopes será distribuída em um esquema, conforme proposto por Hoefelman⁴⁷, para facilitar a visualização do paralelismo das afirmações. Vejamos:

“Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus;		
não há entre vós muitos <u>sábios</u> segundo a carne	Mas o que é <u>loucura</u> no mundo, Deus o escolheu	para confundir os <u>sábios</u>
nem muitos <u>poderosos</u>	e o que é <u>fraqueza</u> no mundo, Deus o escolheu	para confundir o que é <u>forte</u>
nem muitos de <u>família prestigiosa</u>	e, o que no mundo é <u>vil</u> e desprezado, o <u>que não é</u> , Deus escolheu	para reduzir a nada o <u>que é</u> ,
a fim de que nenhuma criatura possa se gloriar diante de Deus”.		

⁴⁵ THEISSEN, 1985. p. 133.

⁴⁶ MEEKS, 2011. p. 131.

⁴⁷ O esquema pode ser visto em HOEFELMANN, Verner. Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana. 2 ed. *Estudo Bíblicos*. Vozes, 1996. p. 26. Cumpre destacar que a tradução usada no esquema proposto foi o texto da BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

Nesse texto, Paulo apresenta três categorias de pessoas entre os membros da comunidade. Os sábios⁴⁸ são as pessoas pertencentes à classe social intelectual. Os poderosos, com base em seus recursos econômicos, possuem *status*⁴⁹ social elevado, além de influência política. Já os nobres de nascimento (famílias prestigiosas) não representam necessariamente pessoas de *status* econômico, visto que o texto refere-se à ascendência distinta e à alta reputação. Falando a respeito da comunidade os termos designam os diferentes motivos pelos quais as pessoas pertencem à classe alta da sociedade.⁵⁰

A cada uma dessas categorias Paulo apresenta os respectivos representantes marginalizados da população. Aos sábios segundo a carne, corresponde a loucura do mundo; aos poderosos, corresponde a fraqueza do mundo; e aos de família prestigiosa (nobres de nascimento), corresponde ao que é vil, desprezado e que não é.

Paulo não apenas contrasta “nobre nascimento” de “nascimento inferior”, mas aguça o contraste entre εὐγενεῖς (nobre) e ἀγενῆ (coisas humildes) por duas outras dignações: τὰ ἐξουθενημένα (‘desprezado’) e τὰ μὴ ὄντα (‘coisas que não são’).⁵¹

Podemos dizer que Paulo está se referindo, em nossa coluna central, às pessoas sem instrução, pobres, sem poder, sem nobreza, pertencentes à classe baixa da sociedade. Enquanto antes se referia aos membros da classe alta na forma do masculino, chama a atenção que Paulo se refere aos marginalizados na forma do neutro. É provável que esse recurso estilístico tenha sido usado para já assim expressar o desprezo de quem era objeto. A eles se nega as categorias de personalidade. Ao qualifica-los como ‘os que não são’, o apóstolo escolhe uma das expressões mais desprezíveis em grego, já que ser era tudo.⁵²

Para Theissen, não há dúvida de que a linguagem de Paulo, na perícopes em tela, denota implicação sociológica. Ele afirma que “embora seja verdade que, por meio dessas designações, as relações sociais são vistas sob uma luz teológica, as implicações sociológicas dos conceitos não podem ser negadas”.⁵³ Sendo assim, nota-se que o apóstolo apresenta o nítido contraste

⁴⁸ É certo que a sabedoria é discutida na carta tem uma dimensão teológica, no sentido de um saber revelado e salvífico. Isso não exclui, no sentido vulgar, já que são eles justamente os mais propensos à concepção de um saber salvador (HOEFELMANN, 1996, p. 27).

⁴⁹ Para avaliar a composição social da igreja de Corinto, será usada a categoria de *status*. Já que, conforme Meeks (2011, p. 127-128), com a categoria de *status* como sendo a mais útil de modo geral para formamos uma imagem da estratificação nas cidades greco-romanas. Além disso, para ele o *status* generalizado de alguém é um composto das posições que ele ocupa em todas as dimensões.

⁵⁰ HOEFELMANN, 1996, p. 27.

⁵¹ THEISSEN, Gerd. Social Stratification in the Corinthian community: a contribution to the Sociology of early Hellenistic Christianity. In: ADAMS, Edward. HORRELL, David G. *Christianity at Corinth: the quest for the pauline church*. Louisville: John Knox Press, 2004. p. 99-100.

⁵² HOEFELMANN, 1996, p. 27.

⁵³ THEISSEN, 2004, p. 99-101.

entre dois grupos na comunidade. Os que usufruíam de alta posição podem ser identificados com os ricos da sociedade e os que não tinham muito prestígio são identificados com os pobres (marginalizados).

O texto apresenta, ainda, a representatividade numérica dos diversos segmentos sociais dentro da comunidade. Se o apóstolo afirma que não há muitos sábios, poderosos e de nobre nascimento (família prestigiosa), isso implica que pelo menos havia alguns. Logo, para Hoefelmann, os membros pertencentes à classe alta eram minoria. A maioria provinha das classes mais baixas da sociedade.⁵⁴

Embora seja um grupo minoritário, possuíam grande influência na comunidade. Caso não fosse, dificilmente Paulo acharia necessário dedicar parte substancial da carta para refletir sobre a “sabedoria”. Assim sendo, a partir dos textos de Atos, Romanos e Coríntios pode-se notar que vários membros ativos da igreja de Corinto pertencem a esse grupo.⁵⁵

1.3.1 *Os membros da igreja de Corinto*

A partir da análise da perícopes percebe-se que a comunidade de Corinto é caracterizada pela estratificação social interna. Uns poucos membros da elite em detrimento da maioria da classe mais baixa. Todavia, superioridade numérica não significa comando na igreja de Corinto. De acordo com Murphy-O’ Connor, os membros da classe mais alta desempenhavam um papel relevante em assuntos da igreja.⁵⁶

Em virtude disso, faz-se necessário analisar a composição social dos membros da igreja de Corinto. Para tanto, deve-se usar critérios metodológicos para averiguação. Segundo Theissen, as declarações sobre cargos que ocupam, a posse de casas, a ajuda prestada à comunidade e viagens, conforme aparece em Atos, Romanos e nas cartas aos Coríntios, podem servir de critérios para avaliar o *status* dos membros.⁵⁷ a) Crispo (At 18.8; 1Co 1.14): Chefe da sinagoga⁵⁸, era o responsável pela leitura das Escrituras e das homílias e pela manutenção do edifício da sinagoga. Como a manutenção da sinagoga exigia dinheiro, há razões para crer que

⁵⁴ HOEFELMANN, 1996, p. 27. Cumpre destacar que Fee (2019, p. 93), concorda com a afirmação de que a comunidade cristã de Corinto era formada, na sua maioria, de pessoas que não pertenciam a classe alta. Cf. FEE, Gordon. *1Coríntios: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

⁵⁵ THEISSEN, 2004, p. 101.

⁵⁶ MURPHY-O’ CONNOR, 2000, p. 278.

⁵⁷ THEISSEN, 2004, p. 101-102.

⁵⁸ O título *archisynagogos*, de acordo com Murphy-O’ Connor (2000, p. 273), pode indicar um título honorífico concedido por uma sinagoga em agradecimento por um donativo. O título poderia ser dado a homens e mulheres, até mesmo a não judeus. Assim, Crispo pode ter sido um temente a Deus e não um judeu. De qualquer modo, ele não era pobre.

ele era rico⁵⁹. b) Erasto (Rm 16.23): Administrador de finanças da cidade, a partir do que se encontrou em uma inscrição arqueológica⁶⁰, foi eleito *edil* da cidade, isto é, um funcionário encarregado de inspecionar seus prédios. Pela grandeza da posição, deve ter sido um cidadão pleno (cidadania romana⁶¹). Sua posição indicava que ele possuía certa quantidade de riqueza.⁶² c) Áquila e Priscila (At 18.2-3; 18.18-26; Rm 16.3-5; 1Co 16.19): Tinham um pequeno negócio de artesanato; acolhiam em sua casa a comunidade; viajam entre as cidades de Roma, Corinto e Éfeso, além do mais, ajudavam Paulo. d) Estéfanos (1Co 1.16; 16.15-17): Era responsável por uma casa; fazia serviços para a comunidade e para Paulo, viaja para a cidade de Éfeso onde se encontra com Paulo.⁶³ É possível que os primeiros membros da igreja de Corinto sejam os da sua família, já que Paulo os chama de “as primícias da Acaia” (1Co 16.15). e) Febe (Rm 16.1-2): Fazia serviços para a comunidade e para o apóstolo, além do mais seu nome aparece na carta aos Romanos, possivelmente a portadora da carta. Destacando a viagem para Roma.⁶⁴ f) Sóstenes (At 18.17; 1Co 1.1): Possivelmente o chefe da sinagoga mencionado em At 18.17; e, em Coríntios como o corremetente da carta. Além de realizar viagens ao lado de Paulo.⁶⁵ g) Gaio⁶⁶ (Rm 16.23; 1Co 1.14): Possui uma casa, a qual estava à disposição de Paulo e da

⁵⁹ Caso surgisse a ocasião, poderia suplementar os fundos da comunidade com sua própria contribuição. Isto é confirmado por um número de inscrições em que os governantes da sinagoga usavam seus recursos para nestas casas de culto judaico (THEISSEN, 2004, p. 102).

⁶⁰ Em 1929 escavadores americanos trabalhando debaixo do teatro de Corinto descobriram uma pedra do primeiro século com a inscrição: “ERASTVS PRO. AED. S. P. STRAVIT” (Erasto, em agradecimento por ter sido prefeito, mandou construir este pavimento às suas custas). A partir de então estudiosos têm se questionado se o Erasto que aparece na inscrição é a mesma pessoa que o Erasto citado em Romanos. Já que em Romanos, Paulo usa o termo grego *oikonomos* para designar a função de Erasto, posição esta inferior a de *aedilis*. Crossan e Reed (2007, p. 300), acreditam que ou Paulo não conhece a distinção entre *oikonomos* e *aedilis*, ou talvez Erasto tenha se tornado *aedilis* depois da escrita de Romanos 16.23.

⁶¹ Os direitos do cidadão romano incluíam a *provocatio* (direito de apelar depois do julgamento), a *muneris publici vacatio* (isenção de deveres imperiais, como o serviço militar) e o direito do cidadão acusado escolher um julgamento local ou romano. Um direito que isentava o cidadão romano do açoite que costumava ser respeitado nas províncias. Cf. REASONER, M. Cidadania Romano e Celeste. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008. p. 225.

⁶² THEISSEN, 2004, p. 103.

⁶³ HOEFELMANN, 1996, p. 29.

⁶⁴ THEISSEN, 2004, p. 104.

⁶⁵ BRAKEMEIER, Gottfried. *A primeira Carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 20.

⁶⁶ O Gaio que hospedou Paulo e a toda a igreja, mencionado em Romanos 16.23, é o mesmo Caio, mencionado em 1 Coríntios 1.14. Algumas versões do Novo Testamento (como a Bíblia de Jerusalém) utilizam o nome Caio, ao invés de Gaio, na tradução de 1 Coríntios 1.14, todavia o P⁴⁶ traz o nome *Gaio*. A motivação para o uso de Caio em algumas versões modernas pode ser resultado da tradução do texto grego para o latim. O nome latino *GAIUS*, quando abreviado, era substituído pelo símbolo C. Isso ocorria porque, inicialmente, o alfabeto romano não diferenciava os sons de G e C – ou seja, pronunciavam-se os dois sons, mas ambos eram escritos com a letra C. Essa é a mesma razão pela qual o nome *GNAEUS* é abreviado como “Cn”. Mais tarde, criou-se a letra G (na verdade o próprio C com um tracinho no meio). Dessa forma, Gaio e Caio consistem em duas formas diferentes de redação para um mesmo nome latino. Mas, nos manuscritos (P⁴⁶) em grego do *corpus* paulino, não existe essa distinção, prevalecendo somente a forma “Gaio”. Cf. MENDES, Simone Rezende da Penha. *Paulo e a ekklesia de*

comunidade. Possivelmente Paulo escreve a carta aos Romanos quando estava hospedado em sua casa. h) Tércio (Rm 16.22): Devido a sua habilidade, escreve⁶⁷ a carta aos Romanos ditada por Paulo. Pode ter sido um escrivão empregado na administração do Estado.⁶⁸ i) Tício Justo (At 18.7): O texto menciona que a sua casa ficava localizada próxima à sinagoga. A casa foi oferecida para hospedar a missão paulina.

Assim sendo, tendo como base os critérios listados acima, temos: em três casos, três dos critérios se aplicam: casa, serviço e viagens (Áquila, Priscila e Estéfanos); em quatro casos, vemos dois dos critérios: casa e viagens (Erasto e Sóstenes); escritório e casa para Crispo; serviços prestados e viagens para Febe. Dos membros apresentados, em dois casos, um critério se encaixa: serviços prestados, Gaio e Tício Justo.⁶⁹

Sobre os demais nomes citados nas cartas, há pouca informação sobre eles. Não se sabe ao certo se Lúcio⁷⁰, Jasão e Sosípatro (Rm 16.21) pertenciam à igreja de Corinto ou estavam lá por acaso, quando a redação da carta aos Romanos estava chegando ao fim.⁷¹ Deste grupo que conhecemos pelo nome, há, provavelmente, um pequeno grupo de pessoas de *status* social inferior, como os da casa de Cloe (1Co 1.11).⁷² Acaio (1Co 16.17) é apelidado de “homem da Acaia”, possivelmente havia sido um escravo na Itália e retornou para Corinto como liberto. O mesmo se aplica a Fortunato (1Co 16.17). Nada sabemos sobre Quarto (Rm 16.23).⁷³

Dos membros que conhecimentos da igreja de Corinto temos: Priscila e Áquila, marido e mulher; duas mulheres, Priscila e Febe; seis de origem judaica, Áquila, Crispo, Priscila, Sóstenes, Jasão e Sosípatro; dois pagãos Erasto e Justo.⁷⁴

Corinto: conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2012. p. 118.

⁶⁷ Na Carta aos Romanos, Paulo faz uso do auxílio de um secretário para escrever. Tal prática era comum no mundo antigo e se dava por causa da péssima qualidade da caneta, da tinta e do papel tornava a redação lenta e trabalhosa e, muitas vezes, levava mais de uma hora para redigir uma pequena carta (ELLIS, E.E. *Cartas Pastorais*. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008. p. 187-188). A redação do texto acontecia de três formas: Em primeiro lugar, ditava-se palavra por palavra (nesse caso não havia nenhum envolvimento do escriba no texto, apenas a sua ação de escrever); segundo, o secretário recebia o conteúdo que deveria ser escrito, mas a redação e estilo eram dele (nesse caso vemos um envolvimento moderado); por fim, o tópico poderia ser dado e todo o restante do texto ficava a cargo do secretário (aqui, o secretário tem total envolvimento). Cf. OSBORNE, Grant R. *A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

⁶⁸ HOEFELMANN, 1996, p. 29.

⁶⁹ THEISSEN, 2004, p. 105.

⁷⁰ Este indivíduo costuma ser identificado com o Lucas mencionado em Cl 4.14; Fm 24; 2Tm 4.11, mas nunca é explicado por que Paulo usaria a forma “Lucas” em todos esses casos e depois mudaria para “Lúcio”. Além disso, se se tratasse de Lucas, ele seria agrupado com Timóteo em vez de com outros dois, graças a sua duradoura ligação com Paulo (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 279).

⁷¹ MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 278.

⁷² THEISSEN, 2004, p. 105.

⁷³ Sobre os da casa de Cloe, Murphy-O’Connor (2000, p. 278) acredita ser improvável que eles fossem de Corinto.

⁷⁴ MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 279.

Por conseguinte, diante dos aspectos apresentados, Theissen considera que a maioria dos membros da Igreja de Corinto que podemos conhecer, possivelmente pertenciam ao alto *status* social. Assim, tona-se compreensível que os nomes dessas pessoas sejam citados, porquanto elas são mais propensas a manterem contato com Paulo, ou seja, eram livres para viajar. Além do mais, essas pessoas exerciam influência dentro da igreja, fato que leva Theissen afirmar que os membros mais ativos e importantes da igreja pertenciam a esse grupo.⁷⁵ Logo, nota-se na carta a ocorrência de conflitos entre ricos e pobres, também identificados no texto como fortes e fracos.

1.3.2 Fortes e Fracos na igreja de Corinto

Tendo o texto canônico de 1Coríntios como base para o presente estudo, pode-se observar a presença, no seu contexto maior, de dois grupos opostos: Fortes e Fracos. Para tanto, a tarefa aqui consiste em analisar o comportamento antagônico desses grupos, procurando por motivos teológicos⁷⁶ que reportem as diferenças relativas a eles, uma vez que tal investigação possibilitará identificarmos o *status* social deles.

A exegese apresenta-se como alternativa, no que tange à identificação dos fracos, ou eles são judaico-cristãos ou são gentílico-cristãos. Uma vez que Paulo ao falar sobre a carne sacrificada aos ídolos, se dirige aos fortes com as palavras: “Não vos torneis ocasião de escândalo, nem para os judeus, nem para os gregos, nem para a Igreja de Deus”⁷⁷ (1Co 10.32). Por conseguinte, se há a possibilidade de judeus e gentios se escandalizarem, logo, os escandalizados cristãos fracos poderiam ter sido os antigos judeus e gentios.⁷⁸

Ademais, deve-se apontar outro grupo que não se encaixa nem entre os judaico-cristãos ou gentílico-cristãos. São os “tementes a Deus”, possivelmente, gentios que antes da conversão já simpatizavam com o judaísmo, mas não executaram a total conversão ao judaísmo por causa de ordens rituais restritivas, como a proibição de carne consagrada. Paulo, de acordo com Theissen, dá a entender que os fracos compunham as camadas sociais mais baixas.⁷⁹

⁷⁵ THEISSEN, 2004, p. 105.

⁷⁶ Isso não exclui uma análise sociológica. Visto que convicções e concepções geralmente só se efetivam quando grupos sociais lhes conferem uma força de cunho comportamental. Além disso, nesse conflito, relações sociais já são diretamente tematizadas. Sendo assim, a análise sociológica de uma briga teológica não significa, com razão, uma redução dessa briga a fatores sociais (THEISSEN, 1985, p. 134).

⁷⁷ BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

⁷⁸ THEISSEN, 1985, p. 134.

⁷⁹ THEISSEN, 1985, p. 134-135.

Assim como os fracos, os fortes também pertenciam tanto ao grupo gentílico-cristão como judaico-cristão. Os fortes, conforme Schnelle, pertenciam à camada social elevada.⁸⁰ Meeks caminha na mesma direção e reconhece que eles usufruíam de nível social elevado.⁸¹ Eram os ricos da comunidade. Os fortes se vangloriavam de serem sábios (4.10), achavam-se mais espirituais (3.1), por possuírem recursos econômicos, comiam à vontade em relação aos pobres (1Co 11.17-37). Eles, em geral, não se solidarizavam com os pobres.⁸² Sobre a divisão entre fortes e fracos, vejamos o que afirma Bargaglio:

Uma minoria de cristãos ricos ou de nível social médio, intérpretes de um cristianismo eufórico e entusiasta, com marca individualista e espiritualista, viva junto, no interior da mesma comunidade, com uma maioria formada por cristãos pobre e de baixa condição social, que ao mesmo tempo eram fiéis simples e humildes, que não participavam das experiências extraordinárias dos ‘espirituais’ e eram desprovidos de prestígio, para poder valer sua palavra na igreja.⁸³

Diante disso, nota-se que havia um grupo na igreja de Corinto, situado como aqueles que possuíam baixo *status* social. Paulo o identifica com os fracos. Este grupo constituía a maioria dos membros. Pode-se, portanto, perceber “que as desigualdades socioeconômicas típicas da grande metrópole grega repetiam-se na mesma proporção dentro da Igreja: uma minoria de cristãos de média e alta posição, e uma maioria de pobres e miseráveis”.⁸⁴

Além disso: A) Os fortes defendiam que a prostituição não atrapalhava o relacionamento com Deus, nem com os outros membros da comunidade; já os fracos defendiam que o relacionamento com Deus e com os demais membros da igreja seria afetado.⁸⁵ B) Outra questão que se apresenta na carta, diz respeito à carne sacrificada aos ídolos. Os fortes não viam dificuldade em comer carne oferecidas aos ídolos (1Co 8.9; 10.25-30); além disso, não hesitavam em participar das celebrações cúltricas gentílicas (1Co 14.20); os fracos, por sua vez, rejeitavam o consumo da carne dedicada aos ídolos.⁸⁶ C) Na celebração da Ceia (1Co 11, 17-

⁸⁰ SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã/ São Paulo: Paulus, 2010. p. 261.

⁸¹ Evitaríamos essas contradições se reconhecêssemos que os “fortes” da comunidade coríntia são inconsistentes em matéria de *status*. Podem usufruir de nível elevado em algumas dimensões, como riqueza, identificação com o elemento latino na colônia, apoio para dependentes e clientes e, em um ou dois casos, talvez também ofício cívico, mas devem ser classificados em níveis inferiores em se tratando de outras dimensões, como origem, ocupação ou sexo. Esses tais tinham que partilhar muitas das atitudes, dos valores e dos sentimentos de níveis sociais sem ambiguidades mais elevadas, faltando cristalização do *status*. Outros na comunidade de Corinto, que se situavam muito mais abaixo em todas essas escalas do que os “fortes”, tinham que suportar grau muito mais baixo de inconsistência entre suas dimensões de *status* e, assim, dentro de seus próprios círculos sociais, deviam estar mais bem integrados do que os que eram mais móveis e que se achavam mais expostos (MEEKS, 2011, p. 161).

⁸² BARGAGLIO, 1989, p. 149.

⁸³ BARGAGLIO, 1989, p. 150.

⁸⁴ BARGAGLIO, 1989, p. 151.

⁸⁵ BORTOLINI, 1992, p. 28.

⁸⁶ SCHNELLE, 2010, p. 251-252.

34) o comportamento dos fortes servia como legitimador das diferenças sociais, porquanto os fortes trazem comida de casa, se empanturram; os fracos, os que nada possuem, passam vergonha e saem com fome. D) Por fim, nos cargos e serviços da comunidade nota-se a mesma situação (1Co 12. 12-31), uma vez que certas pessoas eram desprezadas por um grupo de pessoas influentes. No texto, Paulo identifica os desprezados como os mais fracos.⁸⁷

Diante disso, nota-se que a igreja de Corinto era uma igreja dividida. Predominantemente vemos dois grupos: ricos e pobres (fortes e fracos). As relações entre eles não eram das mais amistosas, visto que os fortes aproveitavam, constantemente, para legitimar tal diferença. Assim, os que compunham a comunidade de Corinto e, inevitavelmente, os membros da igreja de Corinto buscavam o seu lugar de espaço, ávidos por honras e desejosos de afastar a vergonha.

1.4 Honra e vergonha no mundo antigo

Nesse momento é de bom alvitre compreendermos a questão da honra e vergonha no mundo antigo. Tal investigação se dá em virtude dos estudos realizados por Sample, já que o mesmo entende que no mundo antigo (no seu caso no início das comunidades paulinas) a maioria das pessoas, em qualquer *status* social que estivessem, buscavam honra para si. A conduta dessas pessoas passava pelo filtro da honra-vergonha e do louvor-repreensão. O filtro servia para aumentar a honra e diminuir a vergonha em todas as relações sociais, desde o público ao privado.⁸⁸

Nessa mesma direção, para DeSilva, uma pessoa nascida no Mediterrâneo no primeiro século aprendia desde a tenra idade aspirar à honra e a evitar a desonra. Honra e desonra estão no centro das relações sociais das pessoas que viviam no Mediterrâneo desde os tempos de Homero, chegando aos dias atuais em áreas menos urbanizadas.⁸⁹ Diante disso, faz-se necessário analisarmos a compreensão dos estudiosos no que tange à honra e à vergonha.

Pitt-Rivers, com sua importante pesquisa realizada no campo da antropologia cultural intitulada *Honra e posição social*, defende que noção de honra não se limita a uma forma de

⁸⁷ HOEFELMANN, 1996, p. 31.

⁸⁸ SAMPLE, J. Paul. *Paulo no Mundo Greco-Romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 22.

⁸⁹ DESILVA, David A. *A Esperança da Glória: Reflexões sobre a honra e a interpretação do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 20.

mostrar aprovação ou reprovação, pois em sua estrutura geral, ela se revela nas instituições e juízos de valor de cada cultura.⁹⁰

Ademais, a honra é o valor de uma pessoa aos seus próprios olhos e aos olhos dos outros. É a sua pretensão ao orgulho e o reconhecimento dessa pretensão pela sociedade. Assim, a honra fornece um nexo entre os valores de uma sociedade e a reprodução desses valores no indivíduo. “Como tal implica não somente uma preferência habitual por uma dada forma de conduta, mas também, em troca, o direito a certa forma de tratamento”. O pretendente precisa fazer com que os outros aceitem o valor que ele mesmo dá a si.⁹¹

Outra importante contribuição nesse campo vem de Peristiany na introdução da obra *Honra e Vergonha: valores das sociedades Mediterrânicas*. Esse estudioso entende que em qualquer sociedade existem regras de conduta, as quais visam recompensar os que obedecem e punir os que desobedecem. Com isso, honra e vergonha são valorizações sociais que partilham da natureza de sanções sociais. São dois polos de uma valorização, usados como uma espécie de padrão de medida do comportamento do indivíduo, dividindo o ser humano em duas categorias: os que têm honra e os que não têm.⁹² Visto que

na valorização da conduta de uma pessoa, a sua posição social é tomada em consideração. É também verdade que não há posição social nem façanhas pessoais que valham a quem não possua os ingredientes de honra. Excelência nestas qualidades (da honra) faz parte da imagem do homem ideal, falta delas abre o caminho ao ostracismo social. O homem ideal e o homem respeitado estão a níveis diferentes da mesma mescla de valores.⁹³

Portanto, para esse autor, honra e vergonha são preocupações constantes em indivíduos⁹⁴ que na busca por serem identificados como honrado pelos outros, norteiam suas condutas de acordo com os valores da sociedade em que está inserido, tendo em vista alcançar o reconhecimento dos demais.

Malina, também se destaca na pesquisa sobre a Honra e Vergonha, que, para ele, são valores fundamentais do mundo mediterrâneo do primeiro século. Em sua análise, os indivíduos inseridos em uma sociedade compartilham os conjuntos de significados e os sentimentos

⁹⁰ PITT-RIVERS, Julian. Honra e Posição social. In: PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p. 13.

⁹¹ PITT-RIVERS, 1965. p. 13-14.

⁹² PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p. 3-4.

⁹³ PERISTIANY, 1965, p. 4.

⁹⁴ Principalmente em grupos menores e fechados onde as relações pessoais são face-a-face, em que a personalidade do ator social é tão significativa como o papel que tem que desempenhar (PERISTIANY, 1965, p. 5).

atrelados aos símbolos de autoridade⁹⁵, *status* de gênero e respeito. Assim, quando um indivíduo reivindica, diante de um grupo, certo *status* em virtude de sua autoridade e em seu papel de gênero, ele está reivindicando honra.⁹⁶

Por conseguinte, a honra é um clamor por valor e pelo reconhecimento social desse valor. Uma pessoa inserida em uma sociedade preocupada com a honra deve reproduzir os valores e normas dessa sociedade, fazendo aquilo que é reconhecidamente apreciado pelos outros, a pessoa espera receber reconhecimento que se dá não apenas no testemunho verbal dos demais, mas também no tratamento dispensado ao honrado.⁹⁷

Por fim, DeSilva caminha na mesma esteira, analisando a questão da honra e vergonha como fundamentos necessários para interpretar o Novo Testamento. Em sua obra *A Esperança da glória: Reflexões sobre a honra e a interpretação do Novo Testamento*, o autor afirma que “a ‘honra’ torna-se o toldo que se estende sobre a série de comportamentos, compromissos e atitudes que preservam determinada cultura e sociedade”, por isso, desde a infância o indivíduo é ensinado a aspirar à honra, incorporando os valores do grupo como via de autorrealização.⁹⁸

1.4.1 Honra atribuída e honra conquistada

No que refere-se ao sistema de honra, a honra atribuída, assim como a riqueza atribuída, é a honra que uma pessoa obtém por ser quem ela é. Como por exemplo, herdar uma quantidade significativa de recursos. Além disso, nessa categoria, nascer em uma família honrada faz da pessoa honrada também, visto que a família carrega consigo a honra dos antepassados ilustres.⁹⁹

De acordo com DeSilva, a honra de uma pessoa começa com a da família, por isso, entende-se que pertencer à família de Augusto confere mais honra ao nascituro do que nascer em uma família de camponeses. Assim, no interior das cidades e povoados sempre havia família

⁹⁵ Por exemplo, um pai em uma família (*status* na escada da sociedade) ordena que um de seus filhos faça algo, e ele obedece, o filho está reconhecendo a autoridade do pai e o honrando. Mas se o pai mandar e o filho desobedecer, ele desonra o seu pai. Outro exemplo, digamos que um professor no primeiro século ensine os seus discípulos, mas os discípulos além de não concordar com ele, não reconhecem a sua autoridade de ensinar. Para os espectadores, essa seria uma ocasião de desonra, já que nem os seus discípulos acreditam nele. Por fim, digamos que uma jovem, filha de um pai honrado, foge de casa. Em uma cultura na qual o pai tem o direito e o dever de decidir sobre o casamento da filha, ao fugir, ela desconsidera a autoridade do pai sobre ela, assim, desrespeitando-o ela claramente o desonra. Cf. MALINA, Bruce. *The New Testament world: insights from Cultural Anthropology*. Revised ed. Louisville. Westminster: John Knox, 2001. p. 31.

⁹⁶ MALINA, 2001, p. 31.

⁹⁷ MALINA, 2001, p. 31.

⁹⁸ DESILVA, 2005, p. 22.

⁹⁹ MALINA, 2001, p. 32.

mais importante do que outra. Nota-se, por conta disso, que as genealogias ou notas sobre a descendência têm grandes implicações para a pessoa descrita. Dependendo da nação ou raça que a pessoa pertencia, ela poderia ser tida como honrada ou não pelas pessoas da mesma raça ou de outros povos, dependeria da história daquela nação.¹⁰⁰

Outrossim, a honra poderia ser atribuída por uma pessoa importante, ou seja, alguém que tenha notável autoridade: Deus, um aristocrata, um rei. Os notáveis podem reivindicar honra para os outros, se necessário, podem foçar que o honrado seja reconhecido como tal.¹⁰¹ Sobre esta categoria de atribuição de honra, vejamos o que diz DeSilva:

A honra pode ser atribuída após o nascimento de alguém por meio da concessão de uma pessoa mais poderosa. Isso podia acontecer mediante a adoção por uma família mais nobre. A adoção de um filho por parte de uma pessoa ilustre e poderosa (prática comum entre os romanos), por exemplo, conferia a honra do pai ao filho adotado. Um governante podia conceder honra a uma pessoa designando-a para um cargo de prestígio.¹⁰²

Com isso, nota-se que pessoa até poderia nascer em uma família sem reputação, todavia, caso a criança fosse adotada por uma família ilustre ou a pessoa prestasse algum tipo de serviço para um notável, sendo, portanto, designada para uma função de prestígio, a inicial desonra poderia se transformar em honra conquistada, fato que produzia um *ethos* urbano competitivo, já que as pessoas buscavam prestígio e a possibilidade de ascender socialmente.

Nas sociedades mediterrâneas antigas a questão da honra era simbolizada de diversos modos. Um desses modos é a honra de alguém em relação ao “nome”¹⁰³. Malina afirma que o bom nome de uma pessoa representa a sua reputação, por isso havia a preocupação de as pessoas zelarem por um bom nome. Haja vista que as famílias do primeiro século não eram independentes economicamente, e como a vida social naquele tempo requeria certo grau de cooperação, ter um bom nome poderia abrir portas, para se firmar parcerias.¹⁰⁴

¹⁰⁰ DESILVA, 2005, p. 34-35. Com por exemplo, os samaritanos ou edomitas que se tornaram manchas contra a honra de alguém na opinião dos judeus, dadas as hostilidades na história dos relacionamentos desses grupos étnicos. Outro exemplo citado por ele, é que em Alexandria, ser um “egípcio” nato geralmente é considerado um traço de desonra tanto pela cultura grega dominante quanto pela subcultura judaica.

¹⁰¹ MALINA, 2005, p. 32.

¹⁰² DESILVA, 2005, p. 35.

¹⁰³ Um dos modos mais elevados de falar da honra de alguém era a referência ao nome dessa pessoa. Assim, encontramos o salmista convidando a assembleia a exaltar o “nome” do Senhor (Sl 29.2; 34.3), ou falando a respeito do vilipêndio do “nome” dos ímpios (Sl 9.5); ou Jesus a ensinar seus discípulos a venerar cuidadosamente o “nome” de Deus (Mt 6.9), ou Isaías a admoestar como desobediência aos mandamentos de Deus entre os judeus constituía uma injúria ao “nome” de Deus entre os gentios (Is 52. 5; Rm 2.24). Assim, o nome de uma pessoa representava a honra de tal pessoa ou família (DESILVA, 2005, p. 40).

¹⁰⁴ MALINA, 2001, p. 37.

1.4.2 Honra e a pessoa física

Um sistema mais complexo no que tange a simbolização da honra de uma pessoa é situado no tratamento dispensado ao corpo físico, uma vez que, os rituais pelos quais a honra formalmente era conferida envolvia uma cerimônia frequentemente centrada na cabeça do protagonista. Coroação e unção são representações físicas da honra que está sendo outorgada. Pitt-Rivers compreende que, muitas vezes, a hierarquia da honra está associada com a cabeça quer se curve, cubra, descubra ou seja tocada, a cabeça da pessoa que se honra evidencia a sua posição social.¹⁰⁵

A pessoa física é “normalmente uma replicação simbólica do valor social da honra”¹⁰⁶. O rosto na sua natureza simbólica, assim como a cabeça, também representa a honra de uma pessoa. A mão direita de uma pessoa é símbolo de honra, portanto, sentar-se à destra de uma pessoa importante confere ao que está ali sentado honra. Em contrapartida, safanões, espancamentos, esbofetear no rosto e a decapitação são sinais de desonra. Castigos corporais como flagelação ou crucificação, é um ato de degradação do corpo e, por conseguinte, representam a vergonha da vítima. De igual modo, prostrar-se perante alguém ou ser colocado aos pés de uma pessoa, são representações de honra e desonra.¹⁰⁷

A afronta física, de igual forma, é um desafio à honra de alguém. Quando não respondida, a afronta torna-se uma desonra por parte daqueles que testemunharam a afronta. As afrontas físicas representam a quebra dos limites sociais e pessoais. Assim, para reconquistá-la é necessário uma resposta, empurrando o desafiante para o seu próprio lado da linha. Esse processo que visa restaurar a honra é chamado de satisfação. Em contrapartida, deixar com que a honra seja contestada é deixá-la em estado de profanação. Sendo assim, buscar restaurá-la é devolver a honra ao estado do sagrado.¹⁰⁸

Cumprido destacar que, para Pitt-Revers, em matéria de honra é importante a presença física da pessoa que está sendo afrontada, uma vez que aquilo que é uma afronta quando dito na frente de alguém pode não ser desonra quando dito na ausência. Assim, o ato em si não é ofensivo, mas o fato obriga o ofendido assistir a ele.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Revelando muitas vezes nos adornos e coberturas. Cf. em Pitt-Rivers (1965, p. 16).

¹⁰⁶ MALINA, 2001, p. 38.

¹⁰⁷ DESILVA, David A. *A Esperança da Glória: reflexões sobre a honra e a interpretação do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 40–41.

¹⁰⁸ MALINA, 2001, p. 39.

¹⁰⁹ PITT-RIVERS, 1965, p. 17. Destaca ainda, que se um homem não vê o insulto e pode justificar não o ver, a sua honra não está em risco. Porém, se compreende que foi insultado e nada faz, coloca a sua honra em risco (PITT-RIVERS, 1965, p. 19).

Os antropólogos descobriram outra forma de obtenção da honra, que pode ser alcançada quando alguém desafia outra pessoa de condição social semelhante. Essa forma de interação social tem sido chamada de “Desafio e Resposta”. De acordo como Malina, apenas um igual, que deve ser reconhecido como tal, pode desafiar o outro, questionar a honra ou afrontar a honra do outro. As razões para isso são que em um concurso de honra, os desafiados precisam estar na mesma condição social, posto que uma pessoa na posição inferior não tem honra suficiente para se magoar da afronta de um superior.¹¹⁰

Logo, para que haja um desafio pela honra, conforme Bourdieu, é necessário que aquele que faz o desafio considere o outro digno de ser desafiado. Em outras palavras, que reconheça o desafiado como seu rival em honra, visto que “desafiar alguém é reconhecer-lhe a qualidade de homem - reconhecimento que é condição de qualquer troca e do desafio de honra como o primeiro momento de uma troca”.¹¹¹

A competição para obtenção da honra ocorria na oratória, na música, na política, na educação, na poesia, no esporte e na guerra. A organização das competições honravam os que obtinham melhores desempenhos,¹¹² já que “em qualquer competição por honra a reputação do vencedor é acrescentada pela humilhação do vencido”¹¹³. Sobre as honras nas competições, Pausânias apresenta os monumentos erguidos em honra às vitórias nas competições olímpicas.

A estátua de Astilo de Crotona é obra de Pitágoras; esse atleta obteve três vitórias consecutivas em Olímpia. (...) Está também colocada em Olímpia uma placa recordando as vitórias de Quionis de Esparta. (...) Semelhantemente em renome a Quionis era Hermógenes de Xanto, um lídio, que ganhou a oliveira brava oito vezes em três jogos olímpicos, e era apelidado de Cavalo pelos gregos. Polítes também deve ser considerado uma grande maravilha. (...) Pois das mais longas corridas, que requerem o maior vigor, ele mudou, depois do mais curto intervalo, para os mais breves e rápidos, e depois de ter conquistado uma vitória na corrida longa, ele acrescentou no mesmo dia um a terceira vitória na corrida dupla.¹¹⁴

Além disso, as intenções são de grande importância em matéria de honra. Desse modo, desejar fugir de uma batalha é desonroso, quer a pessoa logre êxito ou não. Outrossim, a essência de um insulto incide na ousadia de alguém ter insultado o outro. Neste caso, as

¹¹⁰ MALINA, 2001, p. 39-40.

¹¹¹ Cf. BOURDIEU, Pierre. O sentimento da honra na sociedade Cabília. In: PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p. 162. Além disso, Bourdieu destaca que desafiar alguém é reconhecer-lhe também a dignidade do homem de honra porque o desafio, como tal, requer a resposta e, por consequência, dirige-se a um homem considerado capaz de jogar o jogo da honra e de o jogar bem, o que pressupõe primeiro que ele conhece as regras e, depois, que possui as virtudes indispensáveis para as respeitar.

¹¹² JEWETT, Robert. Paulo, a vergonha e a honra. In: SAMPLEY, J. Paul (org.). *Paulo no mundo Greco-Romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 487.

¹¹³ PITT-RIVERS, 1965, p. 15.

¹¹⁴ PAUSÂNIAS *apud* JEWETT, 2008, p. 487-488.

desculpas, quando ditas, manifestam a negação por parte do ofensor da intenção de ofender. Falar que o ato ocorreu sem intenção é esperar alguma benevolência do ofendido – benevolência que não se dará se este for gravemente ofendido, porquanto, em questão de honra as ações são mais claras que as palavras. No entanto, as palavras também têm a sua importância neste campo, pois a maneira como algo é dito é mais importante do que o que foi dito. Portanto, de acordo com Pitt-Rivers, as palavras e ações “são significativas no código de honra porque são expressões de atitude que reivindicam, concedem, ou não reconhecem honra”.¹¹⁵

Segundo DeSilva, o duelo precisa ser público, já que é o público que testemunha a honra perdida ou obtida. O desafio pode assumir diversas formas: hostis (bofetada no rosto) ou inocentes (como uma pergunta). Outrossim, pedidos de ajuda, em alguns casos, podem ser considerados desafios à honra da pessoa a quem se pede favor, “dado que a fama de generosidade dele ou dela pode estar em jogo. As testemunhas considerarão a reação do desafiado e avaliarão se a resposta correspondente ao desafio”.¹¹⁶

1.4.3 *Honra entre homem e mulher*

No mundo antigo, mulheres e homens podiam expressar diferentemente¹¹⁷ sua preocupação em torno da honra. Em geral, para as mulheres, a honra estava umbilicalmente ligada à sexualidade e à visibilidade. A mulher deveria ser preocupar com a sua pureza sexual. Assim, a mulher virgem e a esposa fiel ao seu marido eram merecedoras de honra. Em contrapartida a mulher divorciada ou viúva, por não ter um defensor de sua honra, poderiam ser desonradas em público.¹¹⁸

De acordo com Campbell, das mulheres eram exigidas certas qualidades de acordo com a honra e a vergonha, sobretudo, vergonha sexual. O medo das mulheres não era apenas por sofrer sanções exteriores, mas também uma repulsa pela atividade sexual, que resultava no modo de se vestir e nas atitudes. Nesse aspecto, a honra é imputada pelos outros, haja vista que uma mulher não pode recolher-se à sua própria consciência. A honra depende da opinião que os outros estão dispostos a conceder-lhe e nem sempre corresponde a realidade dos fatos. Por

¹¹⁵ PITT-RIVERS, 1965, p. 18.

¹¹⁶ DESILVA, 2005, p. 36-37.

¹¹⁷ Contudo, isso não quer dizer que as mulheres e os homens não pudessem aspirar às mesmas virtudes. Tantas as mulheres quanto os homens podiam ser louvados pela coragem ou pela perseverança, ou por demonstração de piedade e zelo em relação aos deuses e à família. Com efeito, o recato sexual que se esperava da mulher honorável, esperava-se também do homem honorável, que deveria demonstrar temperança aos laços matrimoniais (DESILVA, 2005, p. 42).

¹¹⁸ DESILVA. 2005, p. 41.

consequente, uma mulher protege melhor a sua reputação quando se conforma com o código de vergonha sexual.¹¹⁹

Os homens, por sua vez, competiam entre si com a finalidade de defender a sua masculinidade e serem capazes de defender a honra das mulheres que estavam sob seu domínio (mulher e filhas). Como prova de sua masculinidade o homem deveria ser corajoso além de ter a capacidade de lidar com os problemas e perigos que o cercam. No entanto, a mulher poderia desonrar a masculinidade do homem, caso ela não mantivesse a sua pureza sexual. Segundo Campbell a mulher fica manchada e, assim, desonra todos os parentes que estão mais próximos.¹²⁰

Logo, no mundo antigo, como se vê, a relação se dava dentro desses dois opostos: de um lado, a busca pela honra; do outro, o afastamento da vergonha. Assim, sendo Corinto um importante centro comercial no tempo de Paulo, a cidade recebia pessoas das mais diferentes regiões, fato que produziu um *ethos* social urbano altamente diversificado e competitivo, o qual podia ser visto até mesmo dentro da comunidade cristã. Nesse contexto, na busca por honra, a fim de ascender socialmente, os habitantes praticavam o sistema de patronagem, uma rede de relação entre patrono e cliente iniciada pela troca de favores. Com isso, está inserido em uma rede patronal, além de promover a ascensão social, fazia o indivíduo adquirir honra na sociedade. Entende-se, diante disso, que as relações sociais em Corinto se davam por meio desse sistema.

¹¹⁹ CAMPBELL, J. K. A honra e o Diabo. In: PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p. 117.

¹²⁰ CAMPBELL, 1965, p. 117-1178.

2 PATRONATO E CLIENTELISMO

Neste capítulo será analisado o patronato romano como o mecanismo que mantinha o império coeso e estabelecia as relações sociais na Corinto Romana. A importância do patronato incide na forma como a sociedade se organizava dentro do conceito de honra e vergonha. A princípio será apresentado a hierarquia patronal: imperador, funcionários romanos, notáveis locais. O imperador figurava no topo da pirâmide pela posição que exercia, visto que era bom para o império que a prática se mantivesse para a coesão social do mesmo.

A seguir, como a posição social do indivíduo influenciava a distribuição nos lugares à mesa, será apresentado o ato de comer e beber no mundo antigo, posto que além da participação à mesa demarcar a diferença social entre os participantes, a comida oferecida também era diferente, os convidados não comiam a mesma comida. Os pratos mais caros ficavam à disposição dos mais ricos. Tais banquetes serviam como legitimadores da diferença social.

2.1 A hierarquia patronal

No primeiro século, a economia do Império Romano era de subsistência. Produtores isolados produziam somente o necessário para subsistir no ano em curso. No entanto, como não havia excedente e as pessoas precisavam sobreviver, Malina destaca que havia mecanismos sociais camponeses que serviam para equalizar a pobreza por meio de rituais de consumo, doações e, principalmente, patronagem.¹²¹

Por meio do favor e da benfeitoria, criava-se uma relação entre credor e devedor. Como a prática da benfeitoria era vista como questão de honra, a dinâmica da troca estabelecia a posição social dos envolvidos. O indivíduo que tivesse possibilidade de trocar benefícios comparáveis ao que recebeu, formava uma relação entre amigos iguais. Já os que não tinham a possibilidade ficavam abaixo na hierarquia. Desse modo, a pessoa que recebia a benfeitoria deveria divulgar a bondade e o poder de seu benfeitor.¹²²

Além disso, também era possível formar uma rede patronal com pessoas que pertenciam uma classe inferior. Com isso, os habitantes do Império Romano viviam em uma

¹²¹ MALINA, 2004, p. 39-40.

¹²² SALLER, Richard. GARNSEY, Peter. Relações patronais de poder. In: HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 104.

relação vertical de dependência, caracterizada pela troca recíproca de favores entre os que pertenciam a classe social inferior e os que estavam acima.¹²³

O cliente, comumente, era uma pessoa livre que assumia uma relação de dependência para com um patrono. Os dois faziam um contrato de lealdade, no qual o cliente deveria mostrar respeito e gratidão ao patrono. O patrono oferecia proteção aos interesses econômicos, sociais e legais de seu cliente.¹²⁴ A relação patrono-cliente era comum no mundo mediterrâneo antigo, vejamos o que diz Lampe:

Em Roma, nos tempos antigos, o contrato entre patrão e cliente envolvia muitas vezes o arrendamento de terra. Os patrícios italianos estabeleciam relações pessoais de dependência, concedendo aos colonos pequenas parcelas de terreno (*precarium*) por um período indefinido, conservando o direito de revogar esse contrato a qualquer momento. Com a crescente urbanização, o cultivo da terra passou a ser menos importante nas relações patrono-cliente. Se a utilização da terra era parte do contrato ou não, o cliente submetia-se voluntariamente ou involuntariamente à autoridade do patrono (*in fidei se dare*), o qual então o aceitava (*in fidei suscipere*).¹²⁵

Pelos serviços prestados, os clientes eram pagos com uma *sportula*. Inicialmente, a *sportula* consistia “uma pequena cesta” de alimento. No entanto, na época do império, a *sportula* era muitas vezes dinheiro para despesas pessoais. Outrossim, como não havia um sistema bancário sofisticado, era comum as pessoas, quando precisavam de informações, empréstimos ou doações, se dirigirem aos amigos, patronos ou clientes. Proprietário de terras, por exemplo, quando não tinha muito dinheiro para financiar jogos, sua carreira e até mesmo suborno eleitoral, pediam emprestado aos patronos superiores ou amigos do mesmo nível, e até aos clientes inferiores, com isso, acontecia a troca de favores entre clientes e patronos. Cumpre destacar, portanto, que o vínculo social criado não pode ser superestimado - “empréstimos¹²⁶ e doações ajudavam a elevar o *status* tanto do recebedor como do doador. O prestígio deste aumentava graças à sua generosidade”.¹²⁷

¹²³ “Eu pertenço à casa de César”, ou “Este senador é meu patrono, eu apoio suas causas políticas, enquanto ele protege meus interesses econômicos e legais”. Tais afirmações definiam a identidade da pessoa, e não afirmações como “Eu pertenço à classe operária”. Em geral, a consciência de classe quase não existia no Império Romano. A coesão, por exemplo, entre escravos ou entre as pessoas de nível inferior era muito fraca. Cf em LAMPE, Peter. Paulo, os patronos e os clientes. In: SAMPLEY, Paul J. (org) *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 429.

¹²⁴ LAMPE, 2008, p. 431.

¹²⁵ LAMPE, 2008, p. 431-432.

¹²⁶ Por vezes, o patrono também ajudava o cliente a recuperar um dinheiro emprestado a uma terceira pessoa. Para proteger os interesses do cliente, nesses casos, o patrono usava suas ligações sociais para exercer uma pressão social sobre quem tomara emprestado até que tudo fosse reposto (LAMPE, 2008, p. 435). Ver também PLÍNIO. Tradução das epístolas trocadas entre Plínio, o Jovem, e Trajano. In: *Revista Prometeus Filosofia*. Ano 11, nº 28, 2018, p. 1-97. Ep. 6.8.

¹²⁷ LAMPE, 2008, p. 434-435.

Além do apoio privado para desempregados ou doações financeiras, outro aspecto da condição patrono-cliente se dava no patrocínio ativo de talentosos individuais. O patrono patrocinava o seu cliente na realização de alguma atividade como, por exemplo, um senador que patrocinava um sofista, ou Febe patrocinadora e apoiadora do apóstolo Paulo.¹²⁸

O patronato estava presente em todos os níveis da sociedade, de deuses a imperadores, a países, a aristocratas, a cidades, entre aqueles que possuíam alguma coisa ou aqueles que nada possuíam. Nas palavras de Crossan e Reed: “Os governantes precisavam disso, os filósofos elogiavam-no e inúmeras inscrições proclamavam sua excelência. Em resumo, o sistema era usado por todos”.¹²⁹

Segundo Horsley, a elite romana usava o sistema de patronagem como instrumento de controle social e como recurso de coesão¹³⁰ social, pois ele “se tornou uma rede por meio da qual o sistema imperial como um todo se integrou”.¹³¹ Logo, o imperador vendo a sua importância e o seu poder de manter a sociedade coesa, tratou logo de incentivá-lo. Para esse autor, “as relações patrono-cliente fornecem parte da resposta à questão de como um império tão vasto era governado por um corpo administrativo de tamanho tão diminuto”¹³².

Portanto, de acordo com Malina, a relação patrono-cliente é importante por dois motivos: 1) por suas consequências para o sistema político em que está inserido; 2) como um mecanismo heurístico, proporciona a compreensão do comportamento político, como nepotismo, personalismo ou favoritismo; bem como estruturas políticas como “panelinhas”, “facções” e grupos de proteção.¹³³

Consequentemente, Corinto sendo uma colônia romana, as redes de relações ali eram compostas pelo imperador no topo, tendo logo abaixo os funcionários romanos, seguidos pelos notáveis locais e na base o povo em geral. Dessa forma, a fim de compreendermos o patronato, faz-se necessário analisarmos cada grupo que compunha essa pirâmide hierárquica.

¹²⁸ LAMPE, 2008, p. 435.

¹²⁹ CROSSAN; REED, 2007, p. 271.

¹³⁰ A moralidade que mantinha coesa a sociedade romana permeando, como o ar, tudo e todos no mundo mediterrâneo fundamentava-se na aceitação normal da hierarquia de patronos, intermediários e clientes (CROSSAN; REED, 2007, p. 270).

¹³¹ HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 97.

¹³² HORSLEY, 2004, p. 96. A competição entre homens poderosos, cada um dos quais apoiado por suas próprias redes de clientes, mostrou-se eficaz para fins da coesão interna necessária às contínuas guerras e conquistas externas (p. 98).

¹³³ MALINA, 2004, p. 40.

2.1.1 O imperador como patrono

O imperador era o patrono de todo o império, conseqüentemente, era também o patrono de Corinto. Por ter a capacidade de manter a ordem e a paz no império, inspirava reverência. Em virtude disso, em algumas partes do império, o imperador bem como os membros da família imperial recebiam títulos honoríficos como “benfeitor”, “patrono”, “filho de um deus”, “salvador”, o que indicava um *status superior*.¹³⁴

O imperador distribuía favores aos que a ele tinham acesso. Como nem todos tinham acesso ao imperador, o grupo que usufruía dessa posição era um grupo privilegiado, composto por amigos do alto escalão do império, parentes e membros da casa imperial. Os benefícios iam desde cargos, honras e assistência financeira à cidadania e o direito de usar o sistema de suprimento de água. Em troca esperava gratidão; uma das formas de se fazer isso era nomear o imperador no testamento.¹³⁵ Conforme destacou Sêneca, o imperador que desempenhasse bem o seu papel de patrono estava “protegido por sua benevolência, não necessita de escoltas e tem um exército somente por questão de ornamento”¹³⁶.

Cumprir destacar, que por ser o patrono de maior prestígio, o imperador tinha como cliente os seus libertos, a *plebs* urbana romana, os militares do exército e da frota, além dos membros da elite local e, finalmente, toda a população do Império Romano. Nessa relação imperador patrono e os demais clientes, sentiam-se obrigados a mostrar sua lealdade, como pagar seus impostos, fazer juramentos de fidelidade ou venerar o imperador no culto¹³⁷ imperial.¹³⁸

A beneficência do imperador poderia ser vista, por exemplo, no nome da cidade. Corinto se chamava *Colonia Laus Julia Corinthienses*, nome dado por Júlio César; um constante lembrete de sua benfeitoria. Além disso, os nomes das tribos dos votantes ou divisões políticas locais indicava a presença imperial em Corinto (Agrípiã, Átia, Aurélia, Cláudia, Domícia, Lívia, Vinícia). O poder imperial também poderia ser visto nas moedas que

¹³⁴ CHOW, 2004, p. 112.

¹³⁵ SALLER, Richard. GARNSEY, Peter. Relações patronais de poder. In: HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 104.

¹³⁶ SÊNeca. *Tratado sobre a clemência*. Petrópolis: Vozes, 2013. I.13.5.

¹³⁷ O culto ao imperador era considerado mutualmente benéfico para os governantes e governados e, portanto, nenhuma coerção direta para forçar a participação no culto parecia necessária. Aqueles que tinham mais a ganhar com a busca da manutenção do culto ao imperador eram, naturalmente, os grupos no poder [...]. O culto inclusive fornecia certa oportunidade para ascender socialmente, apesar de aquela ser uma sociedade altamente estruturada. Veja RIEGER, Joerg. *Cristo e Império: de Paulo aos tempos pós-coloniais*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 6.

¹³⁸ LAMPE, 2008, p. 437.

circulavam na cidade e continham a efígie dos imperadores. Outro símbolo, eram as imagens imperiais erguidas na cidade.¹³⁹

De acordo com Crossan e Reed, uma inscrição encontrada em Corinto datada por volta de 54/55 d.C. confirma a importância do sistema patronal e da figura do imperador. Na inscrição, no pedestal de uma estátua, honra-se um homem rico e influente, cidadão de Corinto com longo serviço prestado a casa imperial por nome Gaio Júlio Espartano. O divino Cláudio, seu patrono, o elevou à categoria de cavaleiro. Mais tarde recebeu de Nero inúmeras honrarias por serviços prestados.¹⁴⁰

Por conseguinte, os imperadores romanos eram homenageados em celebrações regulares em Corinto. Segundo Chow, um evento que se envolvia em celebrações de alegria era a coroação de um novo imperador. Além desse, outros eventos vinculados ao imperador também era objeto de celebração, como um culto fundado para celebrar a segurança do imperador.¹⁴¹

2.1.2 Os funcionários romanos

Sendo o imperador o patrono máximo e estando no topo da pirâmide, é de se esperar que o poder e mandato fossem definidos por ele. Sendo assim, fazendo uso de sua autoridade, ele escolhia representantes nas cidades dominadas por Roma. O escolhido era alguém de confiança e esperava que este fosse leal à casa imperial. O escolhido, por sua vez, se dedicava ao máximo para honrar a posição que lhe fora confiada.

Sobre a relação entre o funcionário romano e o imperador, Chow cita o exemplo de Esparciático, que na qualidade de procurador de César (devido a sua posição privilegiada e proximidade ao imperador) assumiu o papel de corretor ou mediador, representando os interesses de seu superior.

No nível local, porém, como tinha acesso ao imperador, tinha atribuída a si certa parcela de poder, e era possuidor de grande riqueza, provavelmente teria sido uma autoridade a ser honrada e respeitada. Não admira que tivesse sido escolhido patrono de uma tribo de Corinto.¹⁴²

¹³⁹ CHOW, 2004, p.112.

¹⁴⁰ A mais importante honra recebida foi ter sido feito flâmine do divino Júlio e sumo sacerdote vitalício na casa augustana. Cf. CROSSAN, John Dominic. REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 272-273.

¹⁴¹ CHOW, 2004, p. 114.

¹⁴² CHOW, 2004, p. 116.

O apoio dos notáveis locais era importante para os funcionários, para protegê-los sobre futuras queixas de má administração. A elite local tinha melhores condições na conquista de suas ambições, fossem estas o poder, a honra ou ganhos materiais, para si e para suas cidades, caso conseguissem manter bom relacionamento com os funcionários e com o imperador. A fim de garantir os favores dos funcionários romanos, eles trocavam presentes.¹⁴³

2.1.3 *Notáveis locais*

Os notáveis locais estavam abaixo dos funcionários romanos na pirâmide patronal. Devido à posição intermediária, eles precisavam ter dois tipos de ligações: 1) deveriam cultivar um bom relacionamento com os possuidores de cargos, como o governador romano ou o imperador, ou, ainda a família imperial, que tem benfeitorias para lhes conceder; 2) no plano particular, não possuindo essas ligações, precisariam ter uma relação de proximidade com os provinciais influentes próximos do governador ou do senado.¹⁴⁴

Os *decuriones*¹⁴⁵ costumavam ser os aristocratas locais, eram homens de grande abastança, a autoridade pode ter sido maior do que a dos funcionários encarregados da administração, incluindo os *duoviri*¹⁴⁶. A concessão de título a benfeitores da cidade passava por eles. Além disso, recebiam apelações contra os vereditos dados pelo *duoviri*. Logo, os magistrados locais buscavam agradá-los.¹⁴⁷

Em Corinto a riqueza era pré-condição para alguém chegar à posição de notável local. A pessoa rica, mesmo que não viesse de uma família destacada, podia, ainda, fazer o seu nome. De igual modo, o apoio de um influente no conselho da cidade poderia representar a oportunidade de subir na escada de poder em Corinto. “Devido a essas relações, pessoas de diferentes níveis, do imperador ao cidadão da cidade, achavam-se ligadas, ainda que seus interesses pudessem não ser os mesmos”.¹⁴⁸

¹⁴³ CHOW, 2004, p. 119.

¹⁴⁴ HORSLEY, 2004, p. 101.

¹⁴⁵ Nos municípios e colônias organizados segundo as leis romanas, havia um conselho de *decuriones* como equivalentes municipais dos senadores romanos, com cerca de 100 membros. (Cf. COSTA, Antonio Luiz M. C. *Títulos de nobreza e hierarquia: um guia sobre a linguagem das graduações sociais na história*. São Paulo: Draco, 2016. p. 443).

¹⁴⁶ O governo era dirigido pelo *duoviri*, correspondente aos cônsules romanos (COSTA, 2016, p. 443).

¹⁴⁷ CHOW, 2004, p. 119-120.

¹⁴⁸ CHOW, 2004, p. 122.

2.1.4 O patronato e a casa

A família no mundo romano não era formada apenas pelos pais e filhos. Ao invés disso, o conceito de família indicava uma designação para a “casa” mais ampla. Assim sendo, a família incluía pais e filhos, outros parentes, os escravos domésticos, além de outros dependentes, agregados ou libertos.¹⁴⁹

Segundo Lampe, “as menores unidades verticais na sociedade eram as famílias individuais, as assim chamadas *oikoi*”. Os membros da casa (viúvas, filhos, escravos e libertos) eram dependentes do patrono em todos os aspectos da vida, esperando proteção e apoio para com seus dependentes. Nota-se que nos códigos familiares¹⁵⁰ cristãos seguiam esse modelo de sociedade. Os membros da casa estavam vinculados às amplas relações verticais de dependência. Com isso, se o *pater familias*¹⁵¹ (chefe da casa) era um liberto ou um cliente, estava pessoalmente ligado a outro, isto é, a um patrono de posição mais alta.¹⁵²

O *pater familia* constituía a maior autoridade da casa. Segundo White, o pai governava sobre todos os bens, posses e pessoas pertencentes à sua propriedade. Assim, do ponto de vista legal o *pater familia* tinha a autoridade de punir um escravo à vontade, poderia deliberar a morte de uma criança recém-nascida. Tinha a responsabilidade de providenciar alimento e cuidados para todos, inclusive aos escravos. Também emprestava dinheiro para os seus libertos e clientes.¹⁵³

¹⁴⁹ WHITE, L. Michael. Paulo e o Pater Familias. In: In: SAMPLEY, Paul J. (org) *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 403.

¹⁵⁰ “Vós, mulheres, submetei-vos aos maridos como convém no Senhor” (Cl 3.18); “Senhores, dai ais vossos servos o justo e equitativo, sabendo que vós tendes um Senhor no céu” (Cl 4.1); “As mulheres o sejam a seus maridos, como ao Senhor...” (Ef 5.22); “E vós, senhores, fazei o mesmo para com eles, sem ameaças, sabendo que o Senhor deles e vosso está nos céus e que ele não faz acepção de pessoas” (Ef 6.9); “Vós, criados, sujeitai-vos, com todo o respeito, aos vossos senhores, não só aos bons e razoáveis, mas também aos perversos” (1Pd 2.18); “Do mesmo modo vós, maridos, sede compreensivos em vossa vida conjugal, tributando à vossas esposas a hora devida a companheiras de constituição mais delicada, co-herdeiras da graça da Vida, para evitar que vossas orações fiquem sem resposta.” (1Pd 3.7); “Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso; mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convém a mulheres que professam piedosas” (1Tm 2.9-10).

¹⁵¹ ¹⁵¹ A expressão latina *pater familias* traduz-se propriamente por “pai da família”, significando mais ou menos “chefe da casa”. Mas no ambiente social e cultural do mundo greco-romano ela possuía uma gama de significados mais vastos do que essas traduções podem simplesmente comunicar. A razão, em parte, é o sentido do termo *família*; depois, a definição e a função do “pai” dentro da *família* e da sociedade em geral (WHITE, 2008, p. 403).

¹⁵² LAMPE, 2008, p. 430.

¹⁵³ WHITE, 2008, p. 404-405.

2.1.5 Patrono e escravos

A sociedade greco-romana foi escravista em grande escala. Nas cidades gregas e romanas quase a terça parte da população era composta de escravos. Em Corinto, por exemplo, estima-se que os escravos compunham metade da população. A escravidão no mundo antigo não era racial, pois por uma diversidade de situações qualquer pessoa poderia se tornar escravo, tais como: prisioneiros de guerra, filhos de escravos e escravidão por dívida era uma das formas. Entre os escravos havia funções diferentes, embora todos fossem escravos, alguns poderiam obter tarefas mais privilegiadas, isso se dava por sua capacidade.¹⁵⁴

Os escravos podiam ser libertos pelos seus senhores. A partir da libertação eram conhecidos como liberto. No primeiro século os libertos compreendiam grande parte da população. Acredita-se que cerca de um em cada cinco escravos eram libertos. Havia inúmeras maneiras de ser um escravo liberto: a escrava era liberada para se casar com o amo; por falência do amo, além disso, os escravos poderiam acumular dinheiro e comprar a sua liberdade.¹⁵⁵

Mesmo que os escravos libertos deixassem a casa de seu primeiro senhor e constituíssem família, montassem seu próprio negócio, deviam continuar tendo respeito e lealdade para com o senhor como patrono. Embora libertos, a maioria ficava sob os cuidados da guarda jurídica, sendo, muitas vezes, obrigados a prestar serviços gratuitos ao patrono. Este, por sua vez, estava obrigado a cumprir com o prometido ao liberto, fornecendo assistência jurídica, além de auxiliar naquilo que fosse necessário. A lealdade entre eles chegava ao ponto de nem patrono e nem liberto serem obrigados a testemunhar um contra o outro no tribunal. Não obstante o liberto ser economicamente independente de seu patrono podia trabalhar como sócio¹⁵⁶ nos negócios.¹⁵⁷

Havia ainda, outras legislações de proteção aos interesses do patrono, como uma forma de preservar o patrono. Sobre essas legislações tomamos o artigo *Patrono na Corinto Romana*. Nele, Chow apresenta as diretrizes que marcavam a relação patrono e liberto. Para ele,

¹⁵⁴ FOULKES, 1996, p. 46-47.

¹⁵⁵ FOULKES, 1996, p. 46-47.

¹⁵⁶ Desse modo, podiam nascer grande negócios, “associações de famílias”, que estavam envolvidas em grandes operações, muitas vezes supra-regionais. Nesses grupos, havia muitos libertos que trabalhavam para seu patrono em muitos lugares do império. A família dos *Faenii*, por exemplo, fazia comércio de perfumes e tinha ramificações empresariais dirigidas pelos libertos da família dos *Olitii* fazia negócios em Roma e Narbo; a família dos *Aponii*, em Narbona e na Sicília. Libertos da família senatorial *Laecanii* possuíam extensas faixas de terra perto da moderna Trieste; esses libertos, por seu turno, empregavam seus próprios escravos libertos em negócios nos portos da Itália – todos esses grupos empresariais eram extensões da família senatorial dos *Laecanii*, economicamente poderosa (LAMPE, 2008, p. 430).

¹⁵⁷ LAMPE, 2008, p. 430.

um liberto não podia agir de modo prejudicial ao seu patrono. Nessa condição, se não tivesse permissão especial do pretor, o liberto dificilmente podia levar o patrono ao tribunal, mesmo que fosse injustiçado. Por outro lado, o liberto tinha o dever de continuar a servir seu ex-senhor. É digno de nota que o direito do patrono alcançasse até a propriedade do liberto, dado que segundo a lei, o patrono podia ter uma parcela do legado do liberto.¹⁵⁸

Embora o patrono na sua relação de troca tivesse suas obrigações, havia uma relação desigual entre o patrono e o cliente. Outrossim, essa relação entre o liberto e o patrono se comparava a relação de um pai com o filho, visto que essa era uma maneira de dizer que o liberto ainda estava sob o poder do patrono. Assim, “a assunção do *praenomenon*¹⁵⁹ e do *nomen*¹⁶⁰ do patrono pelo liberto pode ser compreendida como símbolo¹⁶¹ do poder deste, de maneira simbólica, sobre o resto da vida do liberto”.¹⁶²

O liberto deveria fazer visitas de respeito ao seu ex-dono. A relação entre patronos e escravos livres (libertos) era ainda mais pesada quando se obtinha a liberdade por meio de determinados trabalhos realizados para o patrono após a libertação (*operae libertorum*). Além do mais, os libertos recebiam convites para participar de jantares junto com os clientes. De acordo com Veyne, “não eram raras as rixas entre essas duas espécies desiguais de fiéis: para um cliente pobre era difícil sofrer a concorrência junto ao patrono, de um ex-escravo próspero”.¹⁶³

2.1.6 Patronos de Paulo

Paulo, em sua obra missionária, teve vários patronos que apoiaram a sua missão apostólica, acolhendo em suas casas, encorajando-o e providenciando auxiliares. Assim sendo, o objetivo aqui é destacar alguns desses patronos listados no texto do Novo Testamento.

Em Filipos, Paulo teve Lídia, uma próspera importadora de tecidos luxuosos, que foi batizada por ele. Além de ter hospedado em sua casa o apóstolo e seus companheiros, ela estava entre “os patrocinadores que possibilitaram à comunidade de filipense enviar dinheiro a Paulo mais de uma vez para apoiar seu trabalho missionário em outras cidades” (Fl 4.10-18; 2Co

¹⁵⁸ CHOW, 2004, p. 126.

¹⁵⁹ O prenome, ou nome próprio de cada indivíduo (MURPHY-O’ CONNOR, 2000, p. 56).

¹⁶⁰ Denotando o fundador do tronco da família romana (MURPHY-O’ CONNOR, 2000, p. 56).

¹⁶¹ Materialmente livre dentro dos limites da convenção, o ex-escravo permanece simbolicamente sob a dependência do patrono, e os romanos, que gostavam dos trocadilhos paternalistas, repetiam que um liberto tem deveres de filho para com o ex-senhor cujo nome de família se tornou o seu; tem para com ele deveres de “devoção”. Cf. VEYNE, Paul (org). *História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁶² CHOW, 2004, p. 125.

¹⁶³ VEYNE, 2009, p. 88.

11.9). Em Tessalônica, Jasão apoiou Paulo e Silas, hospedou-os em sua casa e os protegeu da plebe local (At 17. 5-7). Em Corinto, Tício Justo ofereceu a sua casa para o apóstolo realizar as suas pregações (At 18.7), e Gaio o hospedou enquanto escrevia a carta aos Romanos (Rm 16.23). Em Roma temos a mãe de Rufo, visto que Paulo faz menção a ela como “mãe” quando ele esteve naquela região (Rm 16.13).¹⁶⁴

Cumprido destacar que, de todos os patronos listados, a única pessoa a qual Paulo chama de “patrono” (*προστάτις*¹⁶⁵) é Febe, em Cencreia. Como patrona, Febe, além de Paulo, patrocinou muitos cristãos. Ademais nota-se que em Romanos 1.1-2 Febe é chamada de “serva” (*διάκονος*) da igreja doméstica de Cencreia e, quando viajou para Roma, foi apoiada por outros cristãos lá, como um patrono faria. Logo, nesse caso, percebe-se que as funções de patrono e cliente foram invertidas, com Febe se tornando cliente. Em virtude disso, Lampe afirma que “no cristianismo paulino primitivo as funções de patrono e de cliente não eram estáticas, não eram relações de dependência vertical, mas podiam até ser invertidas”.¹⁶⁶ Nesse caso, não seria uma hierarquia rígida, mas aceita inversão desde que a situação necessitasse.

Consequentemente, se o patrono era parte integrante de uma sociedade que se valia da troca de favores e benfeitorias, com o objetivo de receber proteção social e ascender na pirâmide hierárquica, seria inevitável pensar que os cristãos residentes em Corinto não fossem influenciados pelo sistema patronal.

2.2 A Comensalidade no mundo antigo: comida e a participação à mesa

No sistema de valores do mundo romano, o primeiro elemento que diferencia o homem civilizado dos animais e dos bárbaros¹⁶⁷ é a comensalidade. Assim, o homem civilizado come não somente em virtude da fome, mas também para transformar essa ocasião em um momento

¹⁶⁴ LAMPE, 2008, p. 443.

¹⁶⁵ “Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da Igreja de Cencreia, para que a recebaís no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou (*προστάτις*) a muitos, a mim inclusive” (Rm 16.1-2). De acordo com LOUW, Johannes. NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 410. Ser atuante em prestar ajuda, uma mulher que é atuante em prestar ajuda. Isto é, ajudadora, protetora.

¹⁶⁶ A posição do patrono no Cristianismo não é rígida, com alguém sempre acima do outro. Às vezes, o patrono aparece igual ao cliente; às vezes “patrono” e “cliente” podem até permutar as funções (LAMPE, 2008, p. 443-444).

¹⁶⁷ Poder-se-ia facilmente objetar que as refeições em comum não são desconhecidas pelos bárbaros – e até por algumas espécies animais. Mas são as regras que verdadeiramente definem a especificidade do banquete “civilizado” – por exemplo, as que regem a mistura do vinho e da água -, ou seja, normas de comportamento que marcam as diferenças em toda a sociedade. Cf. MONTANARI, Massimo. *Sistemas alimentares e modelos de civilização*. In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 108 – 109.

de sociabilidade, ou seja, um ato que por si só está carregado de conteúdo social e de grande comunicação. “A comensalidade é percebida como um elemento ‘fundador’ da civilização humana em seu processo de criação”.¹⁶⁸ De acordo com Flandrin:

A partir do início do terceiro milênio na Suméria ou, no mais tardar, no segundo milênio em outras regiões da mesopotâmia e da Síria, inúmeros textos comprovam a existência de banquetes com ritos precisos. Embora eles descrevam principalmente os banquetes dos deuses ou dos príncipes, referem-se também às festas das pessoas comuns. Comer e beber juntos já servia para fortalecer a amizade entre iguais, para reforçar as relações entre senhor e vassallos, seus tributários, seus servidores e, até, os servidores de seus servidores. Da mesma forma, em um nível mais baixo, os mercadores selavam seus acordos comerciais na taberna, diante de uma “panela”.¹⁶⁹

A comida se apresenta como um “código social”, o que possibilita identificar as relações sociais¹⁷⁰ que definem grupos e seus valores. De acordo com Frederico, “esses códigos são expressos através do que se come, como se come, quando se come e com quem se come”¹⁷¹. Nas mais distintas sociedades a comida possui um significado simbólico, isto é, os alimentos além de serem comidos, são pensados. Assim, a família não se reproduz apenas biologicamente, mas também de forma simbólica, sendo que, uma dessas dimensões de reprodução passa pela comida.¹⁷² Segundo Woortmann, K.:

a comida, é uma categoria nucleante e hábitos alimentares são textos. Quando se classificam alimentos, classificam-se pessoas, notadamente os gêneros homem e mulher, pois, se o alimento é percebido em sua relação com o corpo individual, este é uma metáfora do corpo social.¹⁷³

Dessa forma, os alimentos servem como marcadores étnicos, carregando, assim, a identidade de um povo. Cabe ressaltar, que a mesa também funciona como agente de separação e de marginalização. O banquete representa as hierarquias e as relações de poder no seu interior,

¹⁶⁸ MONTANARI, 1998, p. 109.

¹⁶⁹ FLANDRIN, Jean-Louis. A humanização das condutas alimentares. In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 33.

¹⁷⁰ O método de abordagem da história da alimentação também pode ser múltiplo, enfocando os alimentos como plantas econômicas ou animais domesticados, como mercadorias ou commodities, como valores nutricionais ou como elementos simbólicos da cultura. Pode-se ainda abordar a questão da alimentação do ponto de vista dos sistemas alimentares, no qual combinam-se determinados alimentos e suas formas de produção, distribuição e consumo, especialmente na época contemporânea, quando a interdependência mundial se acentua. E, finalmente, a alimentação pode ser interpretada a partir do estudo dos hábitos alimentares, de como determinados padrões de consumo se estabelecem e se alteram. Cf HENRIQUE, Carneiro. *Comida e Sociedade: uma história da alimentação*. Ed. 7. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p.3-4.

¹⁷¹ FREDERICO, Danielle Lucy Bósio. A refeição eucarística sob os olhares lotmaniano e da antropologia da comida. In: *Revista Reflexus*, ano XII, n.20, p. 477-497, 2018. p. 479.

¹⁷² WOORTMANN, Ellen F. A comida como linguagem. In: *Revista Habitus*. Goiânia, v.11, n.1, p. 5-17, 2013. p. 6.

¹⁷³ WOORTMANN, K. O sentido simbólico das práticas alimentares. In: ARAÚJO, W.; TENSER, C. (Org.). *Gastronomia, cortes e recortes*. Brasília: Editora SENAC, 2006. p. 32.

haja vista que essas relações se expressam pelo lugar em que cada convidado ocupa na mesa e pelos alimentos que serão por eles comidos, porquanto é normal servir pratos diferentes durante a refeição de acordo com a posição social dos convidados.¹⁷⁴

Além disso, o banquete não só expressa a identidade do grupo, mas também é o espaço da mudança social, pois, de acordo com Montanari, o modelo antropológico do dom e de sua contrapartida concede ao alimento valores diferentes conforme a posição que ocupa o ofertante: de cima para baixo, a oferta indica uma preeminência social; de baixo para cima, indica sujeição e veneração; no que diz respeito ao plano horizontal, aponta a pertença comum a um grupo.¹⁷⁵

2.2.1 A comida e a bebida na Roma Imperial

Os romanos dividiam o dia em duas partes – 12 horas de dia e 12 horas de noite. Realizavam, em geral, três refeições. O *jentaculum* (desjejum), após o despertar, se alimentavam de um lanche de pão e frutas. A segunda, *prandium* (almoço), não tinha hora fixa, consistia de alimentos simples, visando manter a pessoa durante a jornada de trabalho. A última refeição era a *cena* ou *fercula* (ceia ou jantar), normalmente na hora nona. No verão, essa refeição poderia acontecer entre 14h30min e 15h45min. Quando a *cena* envolvia uma mesa farta além da presença de convidados se dava o *convivium*.¹⁷⁶

A *cena* reunia os homens em um lugar coberto (casa, pórtico ou jardim); um grupo social definido (família, clientela, amigos), partilhavam o prazer de estar à mesa por ocasião de uma festa. O número de convidados, em geral, era limitado, mas o número de salas de jantar podia ser elevada.¹⁷⁷ Podia acontecer em uma tarde de inverno, na qual, durante duas ou três horas, “homens lavados, sossegados, vestidos com togas ou túnicas largas, esquecidos das preocupações com a labuta da manhã”¹⁷⁸ se reuniam. O banquete findava com o anoitecer.

A *cena* é o momento oportuno para o consumo de carnes sacrificadas. Assim, graças ao sacrifício, os convidados partilham entre si e com os deuses o prazer gustativo de comer carne na *cena*. De acordo com Dupont, tudo o que acontece na *cena* está ligado ao prazer dos

¹⁷⁴ O fato de ser aceito na mesa comum ou de ser excluído dela tem um forte significado, quer se trate do “banquete oligárquico”, que é uma forma de representação da identidade política da cidade governada por poucos, ou do “banquete democrático”, do qual todos, em última instância, participam, segundo diferentes mediações ou somente por meio de representantes (MONTANARI, 1998, p. 109-110).

¹⁷⁵ MONTANARI, 1998, p. 109.

¹⁷⁶ Diferente de seu predecessor grego, o *convivium* romano podia incluir a participação de mulheres. STRONG, Roy C. Banquete: uma história ilustrada da culinária dos costumes e da fartura à mesa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 28.

¹⁷⁷ DUPONT, Florence. Gramática da alimentação e das refeições romanas. In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 210-211.

¹⁷⁸ DUPONT, Florence, 1998. p. 211.

convidados: a cozinha, o luxo do serviço, dos leitos onde os convidados repousavam para participar do banquete, a beleza dos escravos que estão ali para lhe servirem. Para desfrutar desse momento de alegrias e prazeres, o homem romano possui a *gula*, um órgão especial, cuja única função é lhe proporcionar prazer alimentar. Este órgão está localizado entre a garganta e o início do esôfago.¹⁷⁹ No que diz respeito ao cardápio da *cena*, vejamos o que diz Dupont:

O cardápio de uma *cena* compõe-se de três serviços que associam prazer e restauração. Ele começa pelo *gustativo*, cujos alimentos emblemáticos são os ovos e as azeitonas, acompanhados de pão e vinho adocicado. A função dessas entradas deveria ser acalmar a fome dos convivas, porque o verbo ‘saborear’ (*gustare*) significa ‘comer um pedaço’ e remete ao *prandium*¹⁸⁰. Só depois comerão por prazer. No entanto, um *gustativo* mais sofisticado oferece, ao mesmo tempo, pequenas ‘carnes’, ostras, mariscos, arganazes, tordos. Depois, vem a *cena* propriamente dita, baseada em carne sacrificial (*caro*). Nos banquetes mais ricos, trata-se, na maioria das vezes, das partes mais tenras de um porco ou de uma porca gorda – teta, vulva ou outros, visto que há dezenas de variedades delas -, às quais se acrescentam a caça de pelo e de pena e peixes no molho ou em pasta. A refeição termina com os *secundae mensae* (ou ‘segundo serviço’), nos quais os alimentos mais comuns são as frutas (*pomum*).¹⁸¹

O cardápio era cuidadosamente escolhido por um escravo liberto (*obsonator*), que por conviver com o senhor e os convidados, sabia o que lhes agradaria. Além disso, escravos conhecidos como *nomenclatores* organizavam e entregavam presentes aos convidados no momento de partir. O *vocator* supervisionava o evento e os escravos, que trabalhavam na sala do jantar. A equipe incluía ainda os *ministri* ou *pueri a cyatho*, escolhidos por conta da bela aparência, além disso, deveriam estar bem vestidos (tinham permissão de manter os cabelos longos), serviam vinho e cortavam a comida em pedaços. Na posição inferior estavam os *scoparii*, tinham a cabeça raspada e vestiam roupa grosseira; a eles era dada a tarefa de limpar o chão.¹⁸²

Cumprir destacar que o anfitrião se envaidecia com a grande quantidade de escravos que auxiliavam no banquete. Além disso, cada convidado levava o seu escravo, que no decorrer do banquete, ficavam junto a ele, próximo à parede ou deitado aos seus pés, visto que ao comer em demasia o seu dono poderia precisar de algum serviço.¹⁸³

Na Roma republicana, o jantar começou como a expressão de uma elite da sociedade, essencial para manter a coesão social. No entanto, na era imperial o jantar servia para mostrar

¹⁷⁹ DUPONT, Florence, 1998, p. 212.

¹⁸⁰ O *prandium* é a única refeição dos romanos engajados na guerra, na atividade política ou em qualquer outra que requeira esforço (*labores*). Ele pode consistir em um desjejum matinal, uma refeição leve em torno do meio-dia, mas não tem nada de obrigatório. É, também, o jantar do solidário e do soldado em campanha, a única refeição das famílias enlutadas (DUPONT, 1998, p. 211).

¹⁸¹ DUPONT, Florence, 1998, p. 212-213.

¹⁸² STRONG, 2004, p. 31.

¹⁸³ FREDERICO, 2018, p. 482.

as diferenças sociais à mesa. Tais momentos se tornaram um exercício hierárquico de precedência. Uma vez que os romanos eram obcecados por posição. Segundo Strong “o imperador Domiciano pode ter convidado diferentes *ordines* (categorias) a seus *cenae rectae* e até a seus *cenae publicae* (banquetes oficiais), mas é claro que havia uma rígida segregação de convidados em termos de posição, e também uma distinção no que era servido à mesa”.¹⁸⁴

Por mais que os banquetes festivos fossem bem organizados, não dava para prever o resultado, já que os homens de posição superior, sem hesitar, levavam amigos que não estavam na lista de convidados. Nesses jantares a diferença dos alimentos servidos à mesa podia ser bem evidente.¹⁸⁵

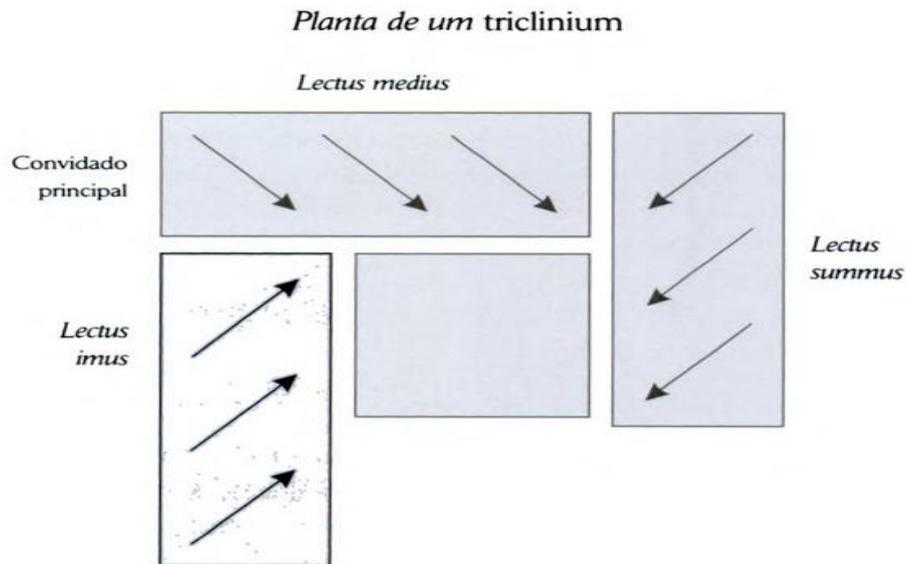
2.2.2 O espaço do banquete

Na casa romana havia um local específico para as refeições chamado de *Triclinium*. O nome diz respeito aos três lados que havia ao redor da mesa onde era servido o jantar. Estes lados recebiam nomes específicos. Sendo da direita para a esquerda: *summus*, *medius* e *imus*, cada um possuía lugar para três comensais, e de acordo com a mesma ordem, havia: *lectus summus* (o lugar alto), *lectus medius* (lugar intermediário), *lectus imus* (lugar mínimo). Segundo Frederico, o “lugar de maior honra era o *Medius* e se de cada lado havia três comensais, o mais digno de cada um deles era o *medius*; depois, o *summus*”.¹⁸⁶

¹⁸⁴ STRONG, 2004, p. 30.

¹⁸⁵ STRONG, 2004, p. 30.

¹⁸⁶ FREDERICO, 2018, p. 482.

Figura 3: A distribuição dos lugares à mesa¹⁸⁷

O convidado que ocupava o número 1 de cada lado falava-se *summus* (alto, superior); o número 2 era o *medius* (médio); o número 3, *imus* (inferior). O *summus* assentava à esquerda do *medius*, já o *infra* se assentava à direita.¹⁸⁸ O convidado ao chegar ao jantar, tirava as sandálias ou os sapatos e os entregava ao escravo que lhe dava outro calçado fornecido pelo anfitrião. Devidamente calçado, o convidado se juntava aos outros no *atrium* ou em alguma outra sala, enquanto conversavam. No século I d.C., nesse momento de espera, era comum beber.¹⁸⁹ Ao sinal todos entravam no *triclinium* e tomavam seus lugares nos divãs.

Na mesa ficava um saleiro (*salinum*) e uma garrafa de vinagre (*acetabulum*). Próximo estava dois aparadores, um para o vinho, o *cilibantium*, e outro para as travessas e a comida, o *repositorium*. Havia ainda, jarras para vinhos, o *oenophorus*, vasos para água quente, chamados de *caldarium*, e vasilhas para misturar, visto que os romanos bebiam vinho misturado com água quente. Ademais, a sala era toda iluminada, havia lâmpadas espalhadas no teto. O cheiro do ambiente ficava por conta de óleos aromáticos, “parte do prazer do jantar estava no olfato”.¹⁹⁰

A refeição começava com a ablução das mãos, que se repetia em intervalos regulares. Constantemente, os escravos traziam água perfumada e toalhas para os convidados. Além disso, no século I, um guardanapo (*mappa*) era oferecido pelo anfitrião.¹⁹¹

¹⁸⁷ STRONG, Roy C. *Banquete: uma história ilustrada da culinária dos costumes e da fartura à mesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 32.

¹⁸⁸ FREDERICO, 2018, p. 482.

¹⁸⁹ STRONG, 2004, p. 33.

¹⁹⁰ STRONG, 2004, p. 34.

¹⁹¹ STRONG, 2004, p. 34.

De acordo com Strong, os alimentos eram comidos num prato (*patina*, *patela* ou, se fundo, *catinus*). Cabia aos escravos cortar os alimentos maiores em pedaços menores a fim de facilitar a degustação. Os convidados comiam com as pontas dos dedos, embora a comida também pudesse ser levada a boca na ponta de uma faca. Havia colheres de várias formas, desde a concha, *trulla*, à *cochlea* ou *lígula*, para alimentos menores. Os pratos, em que a comida era servida, eram extremamente luxuosos.¹⁹²

A refeição se iniciava com vegetais, ervas azeitonas, fatias de ovos cozidos; no entanto, nas refeições mais opulentas, podiam ser servidas ostras, tordos e arganazes recheados. Após, se dava a *cena* propriamente dita, com três serviços: *cena prima* ou *ferculum*, *secunda* e *tertia*. O principal prato servido era feito com a carne do sacrifício, porco ou vaca. Além disso, também eram servidos cabritos, faisão, ganso ou lebre, bem como uma variedade de peixes. Diante da variedade, os convidados escolhiam o que lhes agrava. Após o último servido, varria-se o chão e servia-se a sobremesa, que consistia de maçãs, peras, nozes, uvas e figos.¹⁹³

2.3 O banquete nos templos e nas assembleias patronais

A civilização helênica era caracterizada pela presença de grande diversidade de religiões, com seus templos e deuses. Em virtude disso, as práticas religiosas estavam diretamente relacionadas à vida cotidiana em Corinto. Por exemplo, a fonte de água que abastecia a cidade ou um bairro, em geral, era atribuída a alguma divindade. Ademais, para se banhar, os habitantes dependiam dos banhos públicos (balneários), os quais, de igual modo, eram dedicados a alguma divindade. Logo, em uma cidade em que a religião era vista por toda a parte, os atos civis eram ao mesmo tempo celebrações religiosas.¹⁹⁴

Os sacrifícios de animais ocorriam, comumente, nos templos pagãos. Os sacerdotes imolavam esses animais em altares, queimando a sua carne. Atualmente, estudiosos têm explicado a prática através de duas dimensões (vertical e horizontal). A dimensão vertical promovia relações entre deuses e homens e mantinha o que os romanos chamavam de paz com os deuses. A horizontal firma as relações entre os homens e mantinha a comunidade unida. Por meio do sacrifício, o animal tornava-se sagrado e retornava (*sacrum facere*) ao povo em forma de refeição. As duas dimensões não se separavam, o sistema de patrocínio permeava os

¹⁹² STRONG, 2004, p. 35.

¹⁹³ STRONG, 2004, p. 35-36.

¹⁹⁴ FOULKES, Irene. *Problemas pastorales en Corinto: comentario exegético-pastoral a 1 Coríntios*. San José, Costa Rica: DEI, 1996. p. 226-227.

sacrifícios. Diante disso, os sacrifícios tinham por objetivo não apenas estabelecer a separação entre deuses e imortais, mas também salientava a hierarquia entre deuses, participantes e espectadores humanos, em escala descendente.¹⁹⁵

Diversas inscrições encontradas no fórum de Corinto atestam a prática de sacrifícios oferecidos por ocasião de aniversários imperiais entre outras festas. Logo, pode-se imaginar a grande atividade no fórum de Corinto nos dias de festas: cidadãos, escravos, residentes e visitantes se aglomeravam na cidade. De acordo com Crossan e Reed, “procissões de sacerdotes e de oficiais marchavam pela cidade na direção dos altares onde, com pompa, orações e libações, os animais iam sendo sacrificados um a um”.¹⁹⁶

Ao realizar um banquete, o primeiro ato é escolher o animal. O animal escolhido depende da ocasião, da divindade a ser venerada e das possibilidades pessoais. Os porcos, cabras e ovelhas eram sacrificadas com mais frequência. O animal deveria ser livre de defeitos. Nas profissões para o lugar do sacrifício o animal era adornado com laços e guirlandas e, eventualmente adornava os chifres dos animais. Os participantes colocam guirlandas na cabeça e um tocador de flauta se encarrega do fundo musical.¹⁹⁷

O ato sacrificial dá lugar à refeição solene dos celebrantes. Uma parte pertencia ao templo ou ao sacerdote. A carne que sobrava poderia ser levada para a casa ou distribuía para ser vendida no mercado de carne da cidade. Os sacrifícios se davam espontaneamente, ou em ocasiões especiais como o retorno de uma filha perdida, recepção hospitaleira do amigo, visita de alguém importante. Além de ocasiões fixas, como festivais públicos e sacrifícios regulares nos serviços diários do templo.¹⁹⁸

Além dos banquetes urbanos, sacrifícios quase diários ocorriam em Corinto. Outros templos ofereciam acomodação para jantares em seus recintos. Um bom exemplo dessa prática é o santuário de Asclépio. Escavado em 1900, pela escola Americana de Estudos de Atenas. O santuário de Asclépio era extremamente popular no primeiro século, pois ao mesmo tempo era

¹⁹⁵ Além disso, não pode-se imaginar esses rituais preocupados com a vasta distância entre a divindade e os humanos, como acentuam as religiões monoteístas atuais. Imagine, em lugar disso, a escala de patrocinadores descendo dos deuses, por meio da realeza, do sacerdócio, da aristocracia e dos cidadãos até os livres, os libertos, os servos e os escravos. Pense no fortalecimento dos laços de lealdade, por meio dos rituais sacrificiais, entre inúmeras pequenas pirâmides, uma em cima da outra, constituídas por inúmeros níveis de patrocinadores e clientes. A arquitetura, as inscrições, os papiros e os salões de jantar do império, incluindo os de Corinto, conservam traços desse sistema. Cf. em CROSSAN; REED, 2007, p. 272.

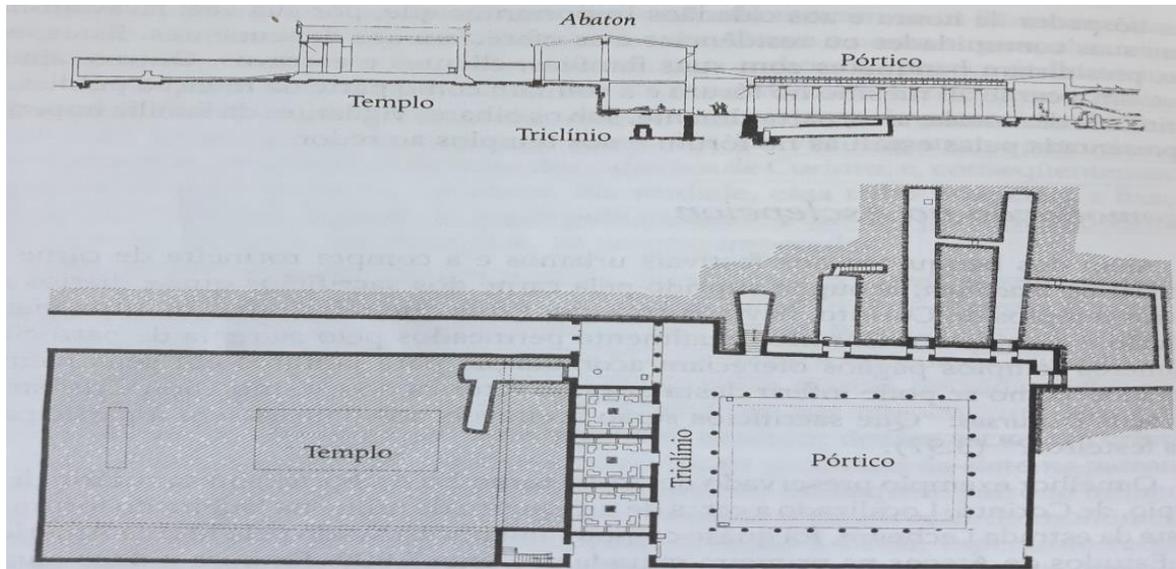
¹⁹⁶ CROSSAN; REED, 2007, p. 274.

¹⁹⁷ KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo I: religião civil e religião doméstica, cultos de mistérios, crença popular*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 29-30.

¹⁹⁸ KLAUCK, 2011, p. 31.

spa, hospital e clube social. Localizado longe do barulho da cidade, perto de uma fonte com muito verde e sombra.¹⁹⁹

Figura 4: Santuário de Asclépio²⁰⁰



Na parte superior, situava-se o templo e, do outro lado estava o *abaton*, local em que os pacientes dormiam por alguns dias, possivelmente entorpecidos, segundo se acreditava, sob os cuidados de Asclépio. No terraço inferior, a piscina era cercada por colunas, do outro lado ficava a sala de jantar (*triclinium*). As salas de banquetes abriam-se para a piscina, com bancos de pedra no interior com onze lugares em que os hóspedes se assentavam.²⁰¹ No local havia consultório médico, banhos termais e salas de repouso para os enfermos.²⁰² Cumpre destacar, que as pessoas não frequentavam só pela cura, também era frequentado pelos mais ricos para jantares e banquetes.

Os mais importantes hóspedes sentavam-se no meio com vista para a piscina e, os demais, de cada lado, segundo a cada escala social. Essa hierarquia era visível na distância de cada um em relação ao hospedeiro. Mesmo nos jantares menores com apenas onze ou menos participantes, as diferenças sociais eram observadas e tornavam-se assunto público, deixando claro quais eram as pessoas mais importantes e, por assim dizer, quem pagava as despesas do banquete.²⁰³

Assim sendo, as pessoas frequentavam o santuário de Asclépio, não somente pelas curas, mas para participar dos banquetes que eram ali oferecidos. A carne servida vinha dos

¹⁹⁹ CROSSAN; REED, 2007, p. 275.

²⁰⁰ CROSSAN, John Dominic. REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 276.

²⁰¹ CROSSAN; REED, 2007, p. 275.

²⁰² FOULKES, 1996, p. 226.

²⁰³ CROSSAN; REED, 2007, p. 275-276.

sacrifícios realizados, momento não só para salientar a diferença entre o ofertante e o deus, mas também para manifestar a sua súplica pela cura de uma doença. De acordo com Klauck, os participantes nutriam a “esperança de que a divindade convidada apareça, por assim dizer, em pessoa para comer a refeição, que na verdade é consumida pelos sacerdotes e pelos participantes”²⁰⁴.

Contudo, nota-se que Grottanelli ao analisar o sistema de sacrifício afirma que não necessariamente os sacrifícios têm relação direta com o consumo de carne. Sendo assim, infere-se que se existia sacrifício sem consumo de carne, havia de igual modo, consumo de carne sem sacrifício. Porém, para ele, isso se constitui um grande problema, já que a linha que separa é muito tênue, não se pode, portanto, estabelecer uma fronteira precisa –de um lado o sacrifício e do outro o consumo de carne –uma vez que toda a matança de um animal seguida de consumo implica que uma parte, mesmo que mínima, será destinada aos deuses.²⁰⁵

O consumo de carne sacrificada foi só posteriormente perdendo o seu *status* de abate sacrificial²⁰⁶, estabelecendo uma separação entre consumo da carne e o sacrifício. Principalmente com o advento do cristianismo. Entre os autores cristãos do primeiro século – Tácito, Eusébio de Cesareia, Orígenes e, sobretudo, Paulo – os sacrifícios pagãos são condenados, não por causa da crueldade, mas porque são dedicados a seres maus, isto é, demônios. Em virtude disso, o cristianismo trouxe grandes prejuízos ao comércio de carne.²⁰⁷

No entanto, há uma inscrição grega datada no fim da Roma imperial (por volta do século V a.C.) que permite ver a relação que ainda existia entre sacrifício e consumo de carne. A inscrição “foi colocada por certo Meidon, a quem Zeus Trosos, uma divindade local, tinha tornado mudo porque seus servidores tinham comido ‘carne não sacrificada’; Meidon só

²⁰⁴ KLAUCK, 2011, p. 36.

²⁰⁵ GROTTANELLI, Cristiano. A carne e seus ritos. In: In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 125.

²⁰⁶ Acrescentamos a esses resultados os relatos dos textos históricos e sobretudo literários latinos, ou, em todo caso da época romana, que, frequentemente, se referem à carne como sendo um componente importante da alimentação das classes abastadas. Esses testemunhos indicam que o consumo de carne foi-se distanciando do sacrifício cruento, ainda que este se tenha perpetuado ao longo dos séculos como uma prática tanto privada quanto pública. Pode-se até afirmar que a história da alimentação à base de carne na época cristã – entre o século I e a desagregação do Império – tem dois aspectos divergentes: o consumo de carne se mantém (e até aumenta, em certos casos), enquanto as práticas sacrificiais diminuem progressivamente e tendem a desaparecer em alguns lugares (GROTTANELLI, 1998, p. 131).

²⁰⁷ Além disso, é a recusa em fazer sacrifícios aos deuses que define, aos olhos das autoridades imperiais, o comportamento dos cristãos e faz deles ateus. São considerados como lapsus (trânsfugas) os cristãos que optam pelo sacrifício em lugar do martírio, e como mártires aqueles que dão testemunho de sua pertença à nova religião, recusando-se a sacrificar aos deuses; eles são, então, punidos. OS que se recusam fazer sacrifícios aos deuses abstêm-se de comer a carne dos animais sacrificados, o que tem consequências sociais (GROTTANELLI, 1998, p. 131-132).

recuperou a voz três meses mais tarde”. No sonho, a divindade o advertiu de sua falta e lhe mostrou como recuperar a voz.²⁰⁸

Ademias, no mundo greco-romano no primeiro século surgiu uma grande variedade de associações voluntárias de tipo social e religioso. Enquanto as relações sociais perdiam força, o povo buscava suprir essa falta agrupando-se de várias maneiras e para inúmeros propósitos. De acordo com Foulkes, embora, em geral, as relações sociais fossem regidas por rígida hierarquia, havia alguns espaços públicos nos quais as pessoas interagiam com maior liberdade.²⁰⁹

Durante a Roma imperial, surgiram muitas associações com diversidade de membros: escravos juntos com libertos, pessoas livres com pessoas de pouco *status* social, além de muitos estrangeiros. Embora algumas associações aceitassem somente homens, havia aquelas que permitiam a participação de mulheres e crianças. Em muitos casos as pessoas se reuniam para oferecer culto a sua divindade. Outras associações tinham por objetivo fornecer serviços fúnebres ao membro e, portanto, perpetuar sua memória por meio de comemorações.²¹⁰

No entanto, Roma não via com bons olhos clubes e associações, embora, mesmo assim, clubes legais e ilegais fossem organizados. A partir da descoberta de um monumento erguido pela associação das divindades tutelares da casa imperial no início do século II d.C., Chow sugere a existência de associações em Corinto na virada do século I d.C., ou antes disso.²¹¹ O que indica o quão honrada era a casa imperial na cidade de Corinto.

Sob a liderança de membros destacados, essa associação em Corinto se reunia para prestar culto às divindades tutelares da casa imperial. Nessas reuniões se sacrificava animais e realizavam refeições. A estrutura dessa associação era hierárquica. No topo as divindades, seguindo pelos patronos ou líderes e os membros.²¹²

De acordo com Chow, “essas divindades podem ser comparadas a uma espécie de patrono divino”. No início da Roma imperial convidava homens ricos e honrados para servir de patronos nessas associações. Eram homenageados e louvados pelos membros das organizações.²¹³

²⁰⁸ GROTTANELLI, 1998, p. 131-132.

²⁰⁹ FOULKES, 1996, p. 49.

²¹⁰ FOULKES, 1996, p. 49.

²¹¹ CHOW, 2004, p. 123.

²¹² CHOW, 2004, p. 123.

²¹³ CHOW, 2004, p. 123-124.

2.4 A estratificação social no banquete

Em suas últimas cartas, o poeta espanhol Marcial, que residiu em Roma dependendo de ricos patrocinadores, salientou as humilhações que ocorriam nesses banquetes: “Enquanto a maioria dos hóspedes convidados apenas olha, tu, Ceciliano, devoras sozinho os cogumelos” (1.20).²¹⁴ Nota-se que no banquete estavam os convidados, Ceciliano e os demais, no entanto, apenas Ceciliano come e, os demais, que também foram convidados, apenas olham. Indicando, assim, que muitas vezes os banquetes serviam para legitimar posições e, oportunamente, desprezar os convidados de menor *status* social.

Ademais, em um de seus *Epigramas* (3.60), ao notar a diferença nos pratos e alimentos servidos, Marcial pergunta o porquê na mesma mesa não se come o mesmo alimento: “Ser convidado para jantar não mais como antes, como cliente pago, porque não me servem o mesmo jantar que você? Você toma ostras engordadas no lago Lucrino, eu saboreio um mexilhão cortando minha boca (...) você luta com um pregado, mas eu, com um sargo”.²¹⁵ No primeiro momento, o convidado de *status* social mais elevado come ostras, enquanto ele come um mexilhão que lhe corta a boca. Em seguida ele salienta a diferença do peixe servido, enquanto o convidado come um pregado, ele tem que se contentar com um sargo. A estratificação social também é evidenciada por Plínio²¹⁶, o Jovem em uma de suas cartas:

Alguns pratos muito elegantes foram servidos ao hospedeiro e a poucos a seu redor; os pratos oferecidos aos outros eram baratos e desprezíveis. Havia três tipos de vinho em diferentes frascos... um deles era para ele e para mim; o segundo, para seus amigos de classe inferior; e o terceiro para os alforriados dele e meus. Um deles, sentando ao meu lado, me perguntou se eu aprovava esse procedimento. ‘De jeito nenhum’, disse-lhe. ‘Diga-me, então’, disse ele, ‘que você faz nessas ocasiões?’. Respondi-lhe: ‘Ofereço a todos a mesma coisa; pois quando convido alguém, é para o jantar, e não todos os sentidos’. Perguntou-me ele: ‘Mesmo os alforriados?’ Respondi que sim. ‘Nessas ocasiões eu os considero companheiros de farra e não alforriados’. Disse-me: ‘Mas isso deve sair muito caro’. Disse-lhe que não. Queria saber como era isso. ‘Você deve saber que meus alforriados não bebem o mesmo que eu costumo beber – mas eu posso beber o vinho que eles costumam beber’ (2.6).²¹⁷

²¹⁴ CROSSAN; REED, 2007, p. 307.

²¹⁵ MARCIAL, Marco Valerio. *Epigramas*. 2.ed. Institución Fernando el Católico: Zaragoza, 2004. *Ep.* 3.60.

²¹⁶ *Gaius Plinius Caecilius Secundus* nasceu por volta de 61 d.C. em Como, cidade ao norte da Itália. Plínio ganhou o epíteto de “Jovem” por ser sobrinho, por parte de mãe, e filho adotivo de Plínio, o Velho (23 – 79 d.C.). Foi com o governo do imperador Trajano entre os anos de 98 a 117 d.C. que Plínio alcançou os cargos de maior destaque e influência, tais como o de Cônsul, Governador da Província da Bitínia, Prefeito de Saturno, Áugure. Ao ocupar cargos desta natureza Plínio ganhou a possibilidade de se manifestar em diversos momentos do principado de Trajano. Cf. STADLER, Thiago David. Plínio, Cartas, Livro X: Tradução das epístolas trocadas entre Plínio, o Jovem e Trajano. *Revista Prometheus Filosofia*. Ano 11. Nº 28, 2018.

²¹⁷ PLÍNIO *apud* CROSSAN; REED, 2007, p. 307.

Como supracitado, constata-se que havia diferença no vinho e na comida servida. Os que comem melhor fazem assim por serem superiores aos demais, por possuir um *status* social elevado. Outrossim, os lugares na mesa da refeição corroboram essa diferença: “O lugar de honra ou a terceira posição na mesa do meio, às vezes próximo do anfitrião, era reservado ao principal convidado. Os clientes comuns teriam compreensivelmente de ocupar lugares menos honrados, o mesmo ocorrendo com os libertos”. Já os escravos e os pobres tinham que se contentar em jantar sobre um tapete.²¹⁸

Nota-se que alimento servido testemunhava a diferença entre as classes. A comida e o vinho oferecidos aos clientes eram de qualidade inferior, enquanto ao anfitrião e seus amigos honráveis serviam vinho e comida de melhor qualidade. Logo, a participação nos banquetes (patronos e clientes) tornava-se o momento oportuno de estratificação social.

É de esperar que os participantes da mesa do Senhor também estejam aproveitando o momento da refeição, em que a igreja está reunida para o memorial, para legitimar as diferenças sociais a partir do que se comem e quem come. Nota-se que há dois grupos ali, os que comem primeiro, e possivelmente fazem isso por possuírem *status* social mais elevado (ricos), e os que comem depois, já aqueles que não possuem grande prestígio, isto é, os clientes, participam apenas da sobra. Logo, a seguir faz necessário investigar o momento da celebração da Ceia na Igreja de Corinto, a fim de mostrar que o *ethos* social ganhava espaço também na mesa que, por conta disso, não cumpria seu objetivo: a unidade.

²¹⁸ CHOW, 2004, p. 127.

3 AS DIFERENÇAS SOCIAIS NA CELEBRAÇÃO DA CEIA DO SENHOR EM CORINTO

Após averiguarmos como se dava a relação comer e beber no mundo antigo, e a estrutura hierárquica da cidade de Corinto, estabelecida na relação credor e devedor (sistema de patronagem); nesse momento, a análise volta-se para investigar como toda essa estrutura era refletida na Ceia do Senhor, porquanto a celebração estava servindo para legitimar as diferenças sociais. Tendo isso em vista, o presente capítulo estrutura-se da seguinte maneira. Primeiro, investiga as condições sociais do conflito em torno da Ceia do Senhor, com a discussão sobre quando se comia, como se comia e onde os ricos e pobres comiam-na. Em segundo lugar, será apresentado o aspecto de exclusividade na participação à mesa do Senhor, frente a outras associações cúlticas, uma vez que a Ceia em Corinto demarca a fronteira na qual o membro não pode ultrapassar. Por fim, nota-se o apelo paulino no que tange à comunhão na Igreja, esta se dá em dois âmbitos: horizontal, ou seja, com os irmãos, e vertical, isto é, com Deus.

3.1 As condições sociais do conflito em torno da Ceia do Senhor

As igrejas paulinas não eram entidades teológicas abstratas formadas em um vazio social, mas comunidades da vida real de mulheres e homens que viviam em diferentes ambientes sociais. De acordo com Tidball, o ambiente social inclui a classe social dos convertidos; o contexto social da Igreja, a formação e desenvolvimento das comunidades cristãs, particularidades sociais, o ministério paulino e fatores ligados à formação da doutrina. A sua missão levou a uma notável mudança social na Igreja cristã primitiva. Ela deixou de ser rural e passou a ser gentio e urbana.²¹⁹

Não se pode entender Paulo de modo puramente individual. Sua identidade estava ligada àqueles aos quais ele próprio se sentiu ligado – “a Cristo como Senhor, ao povo de Israel, seus ‘irmãos’, os de sua raça (Rm 9.3), aos grupos de fiéis [...], a seus colaboradores no ministério apostólico, a figuras de autoridade em Jerusalém”. O ambiente social em que ele estava inserido levava-o, constantemente, a reinterpretar os símbolos culturais daquela sociedade (Por exemplo, a carne sacrificada a ídolos, a circuncisão, o lugar à mesa).²²⁰ A

²¹⁹ TIDBALL, D. J. Ambiente social das Igrejas Missionárias. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008. p. 55.

²²⁰ BARTON, S. C. Abordagens sociocientíficas a Paulo. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008. p. 2.

teologia paulina é teologia de missão. Suas cartas são literatura de missão. A contribuição sociológica na leitura do Novo Testamento, portanto, caminha neste aspecto de Paulo: a sua função como missionário e formador de comunidade. Portanto, o estudo sociológico procura enquadrar Paulo em contextos maiores.²²¹

De acordo com Barton, podemos destacar alguns dos enfoques sociológicos²²² na leitura do texto paulino: 1) Chamar a atenção para as relações sincrônicas, em que na interpretação é importante compreender o relacionamento do “ator social com o outro dentro da rede complexa de sistemas e padrões sociais de comunicação” (Por que Paulo escreve cartas? Que função as cartas desempenham? Que fatores exerceram influência na sua decisão de escrever em vez de visitar a pessoa? Como a carta foi recebida? 2) Oferecer uma resposta a suposição de que a teologia nas cartas de Paulo é independente de estar inserida na vida de pessoas e comunidades (a tendência de separar as doutrinas de seu lugar histórico, social, cultural e concreto na vida de Paulo). 3) Preencher as lacunas em nosso entendimento de Paulo e suas cartas.²²³ Uma dessas lacunas gira em torno da celebração da Ceia em Corinto, pois sem uma análise cuidadosa do ambiente social em que se dava a celebração, teremos dificuldade de compreender o discurso paulino.

Assim sendo, um assunto que chamou a atenção de Paulo tem a ver com o alimento, o ato de comer e as refeições. Essas questões permeiam quase completamente os contatos de Paulo com os cristãos de Corinto (1Co 8.1-13; 9.4,7,8-12,13-14,22; 10.1-31; 11.17-34). Diante disso, vemos que Paulo se preocupa com o fato de os cristãos estarem comendo carne consagrada aos ídolos, pois com isso, eles correm o risco de transigirem o limite entre a fidelidade ao senhorio de Cristo e a fidelidade aos ídolos, fato que exige extrema vigilância e, onde necessário, separação. Onde as refeições ganharam um contorno de dissensão e divisão, Paulo exige uma confraternização à mesa que promova solidariedade. Onde as refeições serviam em momento oportuno de legitimar as diferenças sociais que separava os membros mais ricos dos mais pobres, Paulo exige autocontrole e a hospitalidade em consideração pelos outros.²²⁴

²²¹ THEISSEN, 1985, p. 21.

²²² O mesmo autor destaca alguns cuidados que se precisa tomar na análise: 1) Anacronismo – Tomar modelos e métodos sociológicos que se formaram na análise de organizações, grupos ou sociedades modernas e usá-los como instrumento de análise para interpretação de grupos e sociedades da Antiguidade. 2) Reivindicar de mais – A tendência a reivindicar demais, o que resulta em reduzir determinado fenômeno histórico-religiosos a seus pretensos determinantes sociológicos. 3) A limitações das estatísticas – Um problema relacionado é que as teorias sociocientíficas tendem a operar com base em julgamentos estaticamente avaliados a respeito do que é normal em um grupo ou sociedade (BARTON, 2008, p. 4-5).

²²³ BARTON, 2008, p. 3.

²²⁴ BARTON, 2008, p. 8-9.

A análise das condições sociais de comportamento humano acredita ser admissível descrever esse comportamento o mais fidedigno possível. Logo, como Paulo era o fundador da igreja de Corinto, se dá que a Ceia foi introduzida por ele, mas em sua ausência adquiriu contornos característicos de Corinto que ele não aprovava.²²⁵ Por isso, para Theissen, quatro perguntas precisam ser respondidas: 1) Há diferentes agrupamentos na Ceia? 2) Há um começo temporal diferente na Ceia? 3) Há diferença na quantidade de comida? 4) Há diferença na qualidade da Ceia?²²⁶

3.1.1 Diferentes agrupamentos na Ceia do Senhor

Embora em 1Co 11.21 afirme “é impossível comer a Ceia do Senhor, porque cada um toma antecipadamente a sua própria ceia na refeição” (1Co 11.21) e, portanto, nos permite entender que o texto evoca a ideia de que a causa das contendas seja um grupo individualista exagerado, o qual possuía a sua própria refeição. Precisamos de cautela, porquanto o texto não fala de cristãos isolados, mas de divisões (*schismata*) e partidos (*haireseis*) (1Co 11.18-19), o que faz compreender que o apóstolo não pressupõe um ajuntamento de individualistas, mas de agrupamentos.²²⁷

Porém, somente a partir de 1Co 11.22 é que podemos deduzir que dois grupos estão em conflito: de um lado, os *mē echontas*, os que nada têm para comer; e, do lado oposto, os que possuem a *idion deipnon* (própria ceia). Embora, não se possa descartar a interpretação de individualistas, Theissen afirma que:

Não se deve forçar interpretativamente o fato de cada um tomar sua própria refeição: Evidentemente não é dito ‘cada um’, pois existem aqueles, que ‘nada têm’. De igual forma, em 1Co 14.26 não é dito que cada membro da comunidade (*hekastos*) tem um salmo, uma doutrina, uma revelação, uma língua – senão seria supérfluo intervir em favor daqueles, que manifestamente não possuem dons pneumáticos (1Co 12.4ss). Mesmo assim, Paulo fala de ‘cada’ cristão. O mesmo vale para 1Co 1.12; aqui de modo algum está confirmado que cada membro (*hekastos*) da comunidade de Corinto pertença a um dos partidos lá mencionados.²²⁸

Uma parte da comunidade traz a sua comida para a reunião comunitária e, em virtude disso, come a sua própria ceia (*idion deipnon*). Embora este comportamento tenha traços individualistas, pode-se falar em comportamento individualista de um determinado grupo.

²²⁵ MARSHALL, I. H. Ceia do Senhor. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008. p. 211.

²²⁶ THEISSEN, 1985, 1985, p. 150.

²²⁷ THEISSEN, 1985, p. 150.

²²⁸ THEISSEN, 1985, p. 150-151.

Segundo Fee, ao comerem aquilo que deveria ser uma refeição comunal consagrada ao Senhor, alguns estão, em vez disso, “com suas ações comendo suas próprias refeições particulares, o que significa não ‘cada um individualmente’, mas em grupos isolados com base nas realidades sociológicas da época”²²⁹. Os cristãos que comem a ceia privada possuem, possivelmente, *status* social elevado. Não por trazerem comida para si e para os outros, mas também pela pergunta que Paulo faz: “Não tendes vós nenhuma casa, a fim de comer e beber?” (11.22). Isso indica que alguns cristãos possuíam casa. À vista disso, pode-se sugerir que o conflito ocorrido na Ceia do Senhor é um conflito entre ricos e pobres, sendo o motivo do conflito o comportamento adotado pelos ricos.²³⁰

Os membros ricos da igreja e, conseqüentemente, participantes da Ceia levavam comida o suficiente para si mesmo, enquanto os mais pobres ficavam com o sobra. Os pobres, por sua vez, tinham que se contentar com pão e pouca coisa mais, enquanto os ricos tinham a sua disposição carne e iguarias.²³¹ Diante disso, nota-se que no momento da Ceia dois grupos manifestavam abertamente as diferenças sociais: ricos e pobres.²³²

3.1.2 Diferentes inícios

Além das divisões de grupos, há também o problema quanto o início da Ceia do Senhor. Estudiosos divergem opinião sobre qual era o início da Ceia do Senhor: ou o pão e o cálice eram celebrados após a refeição comunitária, ou a refeição comunitária acontecia entre a partilha do pão e do cálice (pão-refeição-cálice). Sendo assim, serão analisadas as duas possibilidades.

No texto há a recomendação de que se esperem uns pelos outros (11.33). Porém, a luz do versículo 21, pode-se deduzir que cada um comia sua própria refeição “antecipadamente”. A palavra usada é *prolambanein*. De acordo com Louw e Nida, a expressão transmite a ideia de “um marcador de uma relação de agente com acontecimentos numeráveis, com implicação de um elemento temporal anterior ou inesperado – fazer antecipadamente, realizar antes do tempo”²³³. Dunn, caminha na mesma direção e propõe que a expressão tem o sentido temporal, ou seja, fazer alguma coisa antes do tempo usual, antecipar algo.²³⁴

²²⁹ FEE, 2019, p. 683.

²³⁰ THEISSEN, 1985, p. 152-153.

²³¹ MARSHALL, 2008, p. 212

²³² SCHNELLE, 2010, p. 241.

²³³ LOUW. NIDE, 2013, p. 715.

²³⁴ DUNN, James D. G. *A Teologia do apóstolo Paulo*. 2ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 687.

Analisando as duas passagens, vemos que não há um denominador comum, pois, enquanto o v. 33 indica o início da Ceia do Senhor antecipadamente, fato no qual prejudicaria os atrasados, o v. 21 sugere que alguns cristãos comiam sua ceia privada antecipadamente e que o comer a Ceia do Senhor (pão e cálice) acontecia mais tarde e, dessa forma, os atrasados não seriam prejudicados, pois participariam do pão e do cálice, mas não tinham vez na refeição levada pelo rico (que deveria ser a refeição comunitária).²³⁵

Cumprido destacar, que as comunidades, costumeiramente, se reuniam no primeiro dia da semana em casas particulares geralmente à noite. Na ocasião, as palavras de bênção sobre o pão e o cálice molduravam a refeição. Segundo Brakemeier, em Corinto, a festa ágape e a bênção sobre o pão e cálice havia se transformado em momentos distintos. O pão e o cálice eram celebrados no final da refeição. O texto desaprova a antecipação da própria ceia por parte daqueles que chegavam primeiro e não esperava os demais para dar início à “refeição de amor” e de partilha. Os que comiam primeiro, possuíam melhor condição social (os ricos). Já os pobres, escravos e empregados tinham dificuldade de deixar os seus compromissos e chegavam mais tarde.²³⁶ “O escravo emancipado ainda numa relação de dependência de cliente não podia programar o seu tempo; menos ainda a mulher escrava ou a esposa de um marido não-cristão”²³⁷. Marshall sugere que a refeição acontecia antes da partilha do pão e da participação do cálice.²³⁸

Nessa direção, a Ceia do Senhor se inicia com as palavras do pão. Enquanto as palavras não eram pronunciadas, o que se tinham eram as doações trazidas – as “propriedades privadas”. A partir daí, poderia se pensar que as contendas entre os participantes resultavam do fato que alguns cristãos se atrasavam para a refeição comunitária (Ceia completa) antes da Ceia do Senhor e que dela não sobrava nada para comer.

No entanto, para Theissen, isso parece improvável, sendo melhor entendido uma Ceia (refeição) entre as palavras do pão e do vinho.²³⁹ Crossan e Reed afirmam que a ordem da Ceia do Senhor se dava na seguinte sequência: 1) Invocação e o partir do pão (11.23-24); 2) a ceia (11.25a); 3) invocação e participação do cálice (11.25b-26). Acrescenta: “O partir do pão e a participação no cálice dão ênfase ao aspecto comunitário do ato. Além disso, a ceia acontece entre esses dois momentos, nunca antes”.²⁴⁰ Nessa perspectiva, Fee acredita que a Ceia do

²³⁵ THEISSEN, p. 153.

²³⁶ BRAKEMEIER, 2008, p. 147.

²³⁷ DUNN, 2008, p. 687.

²³⁸ MARSHALL, 2008, p. 213.

²³⁹ THEISSEN, p. 154-155.

²⁴⁰ CROSSAN; REED, 2007, p. 308-309.

Senhor é comida junto com uma refeição comunitária. A natureza dessa refeição “pessoal/privada” trazida pelos ricos era quantitativamente quanto qualitativamente superior às refeições dos pobres.²⁴¹

Outrossim, alguns indícios apontam para o fato de que o comer das próprias ceias trazidas pelos ricos aconteciam durante a Ceia do Senhor. Essa possibilidade se dá porque a expressão *prolambanein* não precisa significar apenas “comer/tomar antecipadamente”, mas também apenas “comer/tomar.”²⁴² Nessa perspectiva a Ceia (a refeição particular), portanto, acontecia durante a Ceia do Senhor (pão e cálice) e, não antes.

Vang acredita que o problema está na tradução do termo grego *ekdecheste* em 11.33 por “esperem por”. Para ele a tradução mais apropriada é “recebam”. Com isso, não era que a comida tinha se acabado quando os pobres chegavam, mas que os ricos estavam humilhando os pobres ao “comer alimentos melhores no *triclinium* enquanto os pobres os observavam do *atrium*”.²⁴³ A solução para o problema expresso em 11.18, seria “quando se reunirem pra comer, comam todos juntos”. A refeição tinha que ser em comum assim como eram o partir do pão e a participação no cálice.

Apesar da incerteza quanto às circunstâncias exatas, o ponto principal se sobressai com bastante clareza. Havia indulgência excessiva por parte dos ricos e sentimentos de inveja por parte dos pobres que eram forçados a se sentir inferiores (cf. 1Co 12.15). Para Paulo, isso era inconsistente com a finalidade da refeição. A fome e a embriaguez estavam fora do propósito de uma refeição da Igreja.²⁴⁴

Diante disso, por mais que seja difícil determinar com exatidão o início da Ceia do Senhor e o momento em que a refeição era comida, já que não há consenso entre os estudiosos sobre esse assunto. O que se tem, tanto em uma quanto outra, é a participação da Ceia do Senhor como momento em que as diferenças sociais se evidenciavam na comunidade. Pois, nas duas possibilidades aventadas acima, temos os ricos humilhando os mais pobres. Antes de uma disputa teológica, temos uma disputa social.

²⁴¹ FEE, 2019, p. 683.

²⁴² Segundo Fee (2019, p. 684), normalmente o prefixo *pro* tem o sentido temporal de “antes de”; a possibilidade de que poderia significar “comer antes dos demais” teria então o apoio de um dos significados comuns (“esperar por”) do último imperativo no final (v.33 no texto: “comer todos juntos”). Entretanto, não há clara evidência de que, no contexto de comer, esse verbo esteja mais sendo usado com esse sentido. No presente caso, o fato de Paulo não acrescentar mais nada torna um pouco difícil chegar a uma conclusão bem clara. É bem provável que o verbo seja uma forma intensiva de “tomar”, com algum sentido próximo de “consumir sem moderação” ou “devorar”. Mas talvez não se deva descansar por completo um sentido temporal. De uma forma ou de outra, é um claro abuso contra alguns que, ao contrário de outros, não têm condições de comer “sua refeição particular”.

²⁴³ VANG, Preben. *1 Coríntios*. São Paulo: Vida Nova, 2018. p. 153.

²⁴⁴ MARSHALL, 2008, p. 212.

3.1.3 Diferença na quantidade de comida

O texto nos dá margem para pensar que nem toda a comida fora colocada a disposição de todos os participantes, assim os ricos teriam, em determinadas circunstâncias, mais comida que os pobres, fato que, possivelmente, está implícito em 1Co 11.21: “cada um se apressa por comer a sua própria ceia, e, enquanto um passa fome, o outro fica embriagado”²⁴⁵.

As tradições das associações faziam diferenciações nas suas partilhas. Sendo comum as doações materiais a determinados membros na forma de partes maiores nos lucros para os funcionários e criados. Theissen apresenta um exemplo disso ao mencionar o Colégio de Lanúvio (136 d.C.), que também possuía escravos.

Esse Colégio afirma, conforme estatuto, *‘ut quisquis quinquennialitatem gesserit integro, ei ob honorem partes sesquiplas ex omni re dari’*, i.e., quem ocupa seu cargo sem reclamações durante cinco anos, recebe, em festas e pagamentos, através de medidas, tanto quanto os outros.²⁴⁶

Além disso, havia ainda as partilhas especiais, por exemplo, para um funcionário auxiliar, para secretário e para similares. Nessas festas, a porção normal consistia de um pouco de pão, quatro anchovas e certa medida de vinho. Embora, não possamos afirmar que na comunidade de Corinto existisse uma regulamentação semelhante, um aspecto é digno de nota, ninguém se escandalizava quando um membro a serviço de sua comunidade recebia uma partilha maior do que outros. Porquanto, consideravam tais diferenças como algo justo e certo.²⁴⁷

Como os ricos tinham serviços prestados à comunidade, ao colocarem suas casas à disposição para que a Ceia do Senhor fosse realizada, possivelmente, eles agissem dessa maneira orientados num modo de comportamento, conforme acontecia nas associações, cuja atitude era normal. “Os regulamentos de associações tinham, em relação à vida comunitária ‘carismaticamente’ não-regulamentada dos coríntios, o mérito de que eles davam uma chance aos criados de se distinguirem dos outros através de serviços extras.”²⁴⁸

De acordo com Foulkes, seguindo os banquetes da época, os ricos comiam melhores pratos e com maior abundância de comida. Outrossim, a maior parte da comunidade de Corinto

²⁴⁵ BIBÍLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁴⁶ THEISSEN, 1985, p. 156.

²⁴⁷ THEISSEN, 1985, p. 156.

²⁴⁸ THEISSEN, 1985, p. 156.

considerava normal, salvo alguns moralistas gregos que criticavam, entretanto, no geral, era largamente praticada.²⁴⁹ A luz dessa discussão, vejamos o que diz Frederico:

A má distribuição do alimento ocorrida durante a reunião da comunidade cristã em Corinto nos indica como a comunidade ainda se portava nos padrões estabelecidos fora dela mesma, em que as relações eram construídas ou estabelecidas na busca de auto favorecimento e honra pessoais. O espaço da refeição, o qual além de ser um lugar onde todos os fiéis teriam a oportunidade de se alimentar – fato de extrema importância em um contexto de falta de alimento e fome, peculiares no primeiro século; aqueles que detinham um melhor *status* buscavam e/ou se movia dentre os mesmos valores extracomunitários.²⁵⁰

Assim sendo, fica mais comprovado os privilegiados por conta de seu *status* social. Portanto, a partir desses indicativos nota-se que os ricos, comem separados e comem antes, ou comem separados e ao mesmo tempo em que os pobres; porém nos dois casos têm mais comida à disposição.

3.1.4 Diferença na qualidade da Ceia

Alguns cristãos ricos viabilizavam, por meio de doações, a ceia comunitária, que previa pão e vinho para todos. Por intermédio das palavras do Senhor, as doações se tornavam propriedade do Senhor e eram colocadas à disposição da comunidade. Em virtude disso, ao lado das ceias comunitárias, poderia se realizar a ceia particular. A ceia particular acontecia, especialmente, porque os cristãos mais ricos da comunidade, além do pão e vinho, comiam algo extra. Esse comportamento levantava críticas, visto que, os cristãos ricos demonstravam, diante da comunidade, o quanto os outros dependiam deles. Os de baixo “experimentam, aqui, sua inferioridade social em lugares elementares. A eles é mostrado que, na escala de categoria social, eles estão colocados em baixo”. Algo assim causa um sentimento de refugo, visto que, os mais pobres se sentiam desprezados, o que destruía a comunhão da comunidade.²⁵¹

Logo, os conflitos na Ceia do Senhor não se dão apenas num plano material, nem somente num plano teológico. Mas também estão no plano social. São problemas de uma comunidade estratificada, na qual a Ceia do Senhor, a mesa da comunhão, se tornou a ceia

²⁴⁹ FOULKES, 1996, p. 380.

²⁵⁰ FREDERICO, 2018, p. 488.

²⁵¹ THEISSEN, 1985, p. 160. Além disso, Theissen (1985, p. 158) cita um exemplo de como isso acontecia na cidade em que Juvenal descreveu minuciosamente o banquete de Virro. Neste banquete, enquanto que o hospedeiro servia a si mesmo com um bom e antigo vinho, pão macio, fígado gordo e tudo que é tipo de petiscos, os hóspedes tinham que se satisfazer-se com um vinho azedo, pão mofado, repolho preparado com óleo candeeiro, cogumelos que talvez estivessem estragados, uma galinha velha e maçãs pobres. Ademais, entre os convidados também acontecia brigas.

privada da classe, e a “Ceia do Senhor, ao invés de consolidar representar a unidade do corpo de Cristo, é usada para demonstrar diferenças sociais”. Assim, Paulo busca solucionar o problema das ceias particulares transferindo-a às casas particulares.²⁵²

No ajuntamento, ninguém deveria comer em separado ou em local distinto, uma vez que vieram para participar da refeição comunitária, está deveria ser comunitária, pois é isso que o texto sugere: “Não tendes casas para comer e beber? Ou desprezais a Igreja de Deus e quereis envergonhar aqueles que nada têm? Que vos direi? Hei de louvar-vos? Não, neste ponto não vos louvo” 1Co 11.22 e prossegue “...quando vos reunirdes para a Ceia, esperai uns pelos outros. Se alguém tem fome, coma em sua casa...”²⁵³.

Possivelmente os ricos não se afligiam com tudo isso. Como já vimos, era comum este tipo de posicionamento na cidade de Corinto, para eles, na verdade, estavam convictos de que a sua atitude era de ajuda, através de uma refeição doada aos cristãos mais pobres. Porém o conflito incide no seu comportamento de revelar a distinção social entre os participantes, servindo para evidenciar ainda mais a diferença social entre eles, além de humilhar os pobres da comunidade. Isso entrava em conflito com o princípio da comunhão presente na tradição cristã.

3.2 O consumo de carne sacrificada a ídolos

A carne sacrificada a ídolos se fazia presente em jantares luxuosos nas casas das pessoas ricas. Plutarco, que residiu próximo a Corinto, relata um episódio em que após o sacrifício a Hércules a carne era servida aos convidados no jantar. O local é a casa de Aristo. “O cozinheiro de Aristo impressionou os convidados do jantar, não só graças a sua habilidade em geral, mas porque, embora acabasse de ser abatido como sacrifício a Hércules, o frango que colocou na frente dos comensais estava tão tenro que parecia ter um dia de vida.”²⁵⁴

Outro local em que a carne sacrificada a ídolos também estava presente era nos templos da cidade. A carne do sacrifício era dividida em três partes: uma parte queimada diante da divindade, a outra distribuída aos adoradores, e, ainda uma terceira parte era colocada sobre a “mesa da divindade”, essa parte os ministros cultuais cuidavam. De acordo com Fee, o significado dessas refeições têm sido debatido, porém, muito provavelmente envolviam uma

²⁵² THEISSEN, 1985, p. 161.

²⁵³ BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁵⁴ PLUTARCO, Conv. 6,10,1 *apud* BLUE, B. B. Alimento oferecido aos ídolos e leis dietéticas judaicas. PAIGE, T. Demônios e Exorcismo. In: In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008. p. 54.

combinação de fatores religiosos e sociais. Já que havia a crença de que os deuses estavam presentes, porquanto as refeições eram feitas em sua honra e se faziam sacrifícios; contudo, as refeições, desempenhavam, além da relação vertical, a relação horizontal, momentos intensamente sociais para os participantes.²⁵⁵

Além do mais, a carne podia ser consumida no átrio do templo de um ídolo ou comprada no mercado da cidade, uma vez que o sobrava era vendido aos mercados da cidade. Segundo Vang, “com frequência, a carne oferecida a ídolos (*eidōlothyton* 8.4) era o único tipo de carne à venda”. Havia ocasiões em que os templos ofereciam carne à população (nos festivais, por exemplo). Cabe destacar, que os mercados da cidade não vendiam apenas carne oferecida a ídolos, todavia, não era tarefa fácil distinguir entre os dois tipos no balcão.²⁵⁶

O problema enfrentado em Corinto sobre o consumo de carne sacrificada divide a opinião dos especialistas modernos. Há pelos menos duas maneiras de tratar a questão: A primeira seria que se tratava de um embate entre fortes e fracos dentro da igreja quanto ao consumo da carne comprada nos mercados, mas proveniente dos sacrifícios nos templos. Outra forma de entender a questão seria que havia um desacordo entre Paulo e os líderes da igreja, principalmente, sobre a participação dos membros em banquetes públicos e nas celebrações cúlticas nos templos.²⁵⁷

Embora se note a citada divergência, podemos inferir que os membros da classe social baixa raramente comiam carne. Dependiam consideravelmente da distribuição pública de carne, que ocorria em ocasiões de festas. Por conta disso, o comer carne e a idolatria estavam mais interligados a eles do que aos membros da classe alta²⁵⁸, os quais poderiam escapar da “tabuização” tanto positiva quanto negativa do consumo de carne. Logo, “obrigações públicas e profissionais conduziam os cristãos com um *status* social elevado que, certamente, estavam mais integrados à sociedade pagã do que os cristãos com *status* social mais baixo”.²⁵⁹

Assim, os convites para os jantares sociais em que se servia carne sacrificada a ídolos colocavam os fracos em uma posição difícil, “e a tentação de ter a experiência suntuosa de comer carne provavelmente gerava séria introspecção”. Os fortes, por sua vez, não viam problema, pois, para eles era uma experiência comum.²⁶⁰ Portanto, o que temos é o embate entre

²⁵⁵ Além disso, é possível que os gentios que haviam se tornado cristãos em Corinto tivessem em sua maioria participado dessas refeições durante toda a vida (FEE, 2019, p. 449-450).

²⁵⁶ VANG, 2018, p. 120.

²⁵⁷ FOULKES, 1996, p. 223-224.

²⁵⁸ Certamente, num conflito se levanta a pergunta: De lado deve estar os cristãos abastados? Erasto, “o tesoureiro da cidade (Rm 16.23), poderia ter colocado seu cargo público à disposição se ele tivesse recusado todos os convites, nos quais podia-se contar com “carne sacrificada” (THEISSEN, 1985, p. 140).

²⁵⁹ THEISSEN, 1985, p. 139-141.

²⁶⁰ VANG, 2018, p. 121.

dois grupos sobre o comer carne sacrificada a ídolos em ambiente público e privado (convidado para a refeição na casa de um amigo), e não apenas a questão de comer a carne vendida nos mercados da cidade.

A pergunta “o cristão pode consumir carne consagrada a deuses pagãos?” afligia toda a cristandade, como pode ser visto no Concílio dos Apóstolos em Atos 15.29, inclusive no Didaquê²⁶¹ (6.3). Nota-se que a vida social estava em jogo. Ademais, no mundo greco-romano, o abate de animal era uma forma de ritual religioso. Realizada no templo numa refeição cultual ou vendida nos mercados, a carne tinha sido consagrada a uma divindade considerada um ídolo tanto pela comunidade judaica quanto pela cristã. Comer poderia determinar a quebra do primeiro mandamento. Cumpre destacar, que nem sempre a carne vendida era sacrificada, no entanto, não dava para saber a procedência de modo que ficava a dúvida, principalmente, em caso de convites para participar de banquetes na casa de amigos. Os pobres, por sua vez, eram os mais afetados pela proibição, pois sem recurso para a compra, dependiam das distribuições gratuitas que aconteciam por ocasião de festas religiosas.²⁶²

Sabendo da urgência do assunto, visto que tal questão ganhava contornos partidários dentro da comunidade de Corinto –o que afetava a boa convivência entre os grupos que ali congregavam –e, como Paulo escreve a partir da necessidade de sanar um problema, ele se põe a discutir o tema mais uma vez. Para tanto, três capítulos serão dedicado à temática. Segundo Brakemeier, a sua argumentação se move em forma de círculo:

No capítulo 8, o consumo da carne é tratado como questão de ética; o capítulo 9, em aparente digressão temática, fala da liberdade do apóstolo; no capítulo 10.1-22, o problema recebe abordagem dogmática, sacramental; enquanto isso, o último trecho 10.23-11.1 retorna ao modo da argumentação exibida no capítulo 8, apelando à consciência dos membros da comunidade no sentido de não causar tropeço a outros. Então, a resposta ao problema deverá ser dada pelo amor que respeita os fracos ou pela fé que se recusa à idolatria? A liberdade cristã permite exatamente o quê?²⁶³

A estrutura narrativa pode ser descrita da seguinte forma²⁶⁴:

A *Carne sacrificada a ídolos: comida aceitável e responsabilidade (8.1-9.27)*
a *Os coríntios: conhecimento e responsabilidade (8.1-13)*

²⁶¹ O Didaquê era o catecismo dos primeiros cristãos. Eis o que ele diz sobre a carne sacrificada aos ídolos: “Fique atento para que ninguém o afaste deste caminho da instrução, pois aquele ensinaria a você coisas que não pertencem a Deus. Se puder carregar todo o jugo do Senhor, você será perfeito. Se isso não for possível, faça o que puder. Quanto à comida, observe o que você puder. Não como nada do que é sacrificado aos ídolos, porque esse é um culto a deuses mortos (6.1,2,3). Cf. DIDAQUÉ. *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. 13 ed. Tradução: Ivo Storniolo, 2004.

²⁶² BRAKEMEIER, 2008, p. 107.

²⁶³ BRAKEMEIER, 2008, p. 107.

²⁶⁴ FOULKES, 1996, p. 225.

i *Conhecimento: tudo procede de Deus (8.1-6)*
i' *Conduta: a liberdade e o respeito ao irmão (8.7-13)*
a *O exemplo do apóstolo: liberdade e responsabilidade (9.1-27)*
i *Afirmção de um apostolado livre (9.1-23)*
i' *Exortação e exemplo (9.24-27)*
B *Carne sacrificada a ídolos: comida proibida (10.1-22)*
a *O exemplo de Israel (10.1-13)*
i *Uma história do passado (10.1-5)*
i' *Advertência para o presente (10.6-13)*
a *Os coríntios: conhecimento e responsabilidade (10.14-22)*
i *Conhecimento: participação significa comunhão (10.15-18)*
i' *Conduta: não participar da comida oferecida a ídolos (10.19-22)*
A' *Carne sacrificada a ídolos: comida aceitável e responsabilidade (10.23-11.1)*
a *Crítério: edificar os demais (10.23-24)*
b *Aplicação do critério: comer e não comer (10.25-29a)*
a' *Crítério: não fazer o outro tropeçar (10.29.b-11.1)*

Assim, o assunto toma boa parte da epístola, porque, de fato, era uma questão que dividia opinião. Além disso, uma comunidade desunida representava um problema para o progresso das ações missionárias de Paulo naquela região. Logo, apresentar uma resposta, fazia-se necessário diante dos conflitos entre os dois grupos. Cabe ressaltar, que a linha de raciocínio do assunto percorre os três capítulos, assim sendo, eles não devem ser tomados isoladamente, visto que o argumento iniciado no capítulo 8 terá a sua conclusão no capítulo 11.1. Sem um olhar para o todo, parece que o apóstolo está falando de assuntos diversos.

3.2.1 A Ceia como demarcadora de limite

A discussão em torno da Ceia do Senhor em Corinto está inserida no contexto das advertências sobre “fugir da idolatria”, que tem início em 8.1-13 e se estende até 10.14-33. Esta perícopes faz referência a “comer carne sacrificada aos ídolos”; ou seja, aos banquetes politeístas. Segundo Nogueira, há uma “argumentação apologética marcada pelas caracterizações estigmatizantes dos oponentes e suas refeições, Paulo os descreve como sacrifício... oferecido aos demônios”. O resultado dessa refeição é a comunhão com os demônios. Paulo faz um nítido contraste entre a refeição sagrada: a mesa do Senhor. O limite da tolerância se dá quando “se alguém vos disser: ‘É carne sacrificada, não comais, por causa daquele que vos advertiu e por motivo de consciência’.” (10.28)²⁶⁵

Nesse contexto, os grupos paulinos dispunham de termos especiais para distinguir os que não pertenciam a eles: “os de fora”²⁶⁶ (1Co 5.12,13). As pessoas de fora eram

²⁶⁵ NOGUEIRA, Paulo. A ceia do Senhor e os banquetes do povo: questões sobre a relação do cristianismo primitivo com práticas festivas populares. *Estudos de Religião*, ano XIX, nº 28, p. 46-53, 2005. p. 50-51.

²⁶⁶ Na Epístola aos Filipenses ecoa a mesma nota, e as consequências sócias são claramente expressas. Em contraste com os “inimigos da cruz de Cristo” (Fl 3.18), quer gentios, quer mais provavelmente, cristãos que se

designadas também como: “não crentes” (*apistoi* - 1Co 6.6; 7.12-15; 10.27; 14.22-24; 2Co 4.4; 6.14), “injustos” (*adikoi* – 1Co 6.1,9), “desprezados na igreja” (1Co 6.4), “os que não conhecem a Deus” (1Ts 4.5; Gl 4.8; 2Ts 1.8).²⁶⁷ Sobre o assunto Meeks esclarece:

A linguagem que fala dos de dentro e dos de fora invariavelmente supõe a percepção negativa da sociedade exterior, também quando a função imediata das expressões dualistas deve reforçar a ordem interna do grupo. Quando Paulo se refere ao começo do grupo cristão em Tessalônica, ele distingue os crentes dos membros restantes da sociedade, como se os primeiros fossem ‘convertidos dos ídolos para Deus’ (1Ts 1.9). Essa é a linguagem herdada da Diáspora, mas é imediatamente reforçada por cláusula escatológica com conteúdo cristão distintivo: ‘E esperassem dos céus seu Filho, que ressuscitou dos mortos, Jesus que nos livra da ira futura’ (v.10).²⁶⁸

Além disso, outros modelos presentes na literatura neotestamentária fortalecem a diferença entre os de fora e os de dentro. Como, por exemplo, o modelo de contraste soteriológico. Os cristãos são recordados de que anteriormente as suas vidas eram caracterizadas por devassidões e falta de esperança, todavia agora é caracterizada pela segurança em uma salvação futura e pela vida de virtude.²⁶⁹

Os de dentro são aqueles que abandonaram o culto a outros deuses, o que outrora fazia parte de sua vida social como habitante em cidades recheadas de divindades e templos. Paulo faz a distinção tendo em vista a mudança sofrida pelo indivíduo. Para o apóstolo esta mudança é a conversão a Deus, ou seja, abandonar os ídolos por Deus. A partir de então, a pessoa convertida a Deus deverá dedicar atenção exclusiva a ele. Assim sendo, os limites são estabelecidos a fim de preservar este indivíduo frente a outras participações cúllicas.

Tomando a proposta apresentada por Mary Douglas, observa-se que os limites estabelecidos por Paulo no rito da Ceia e a correta participação que visa à comunhão com os demais participantes atrairia a bênção de Deus para a comunidade, mas desobedecer colocaria

desviaram, Paulo descreve ele mesmo e seus leitores como sendo aqueles cujo *politeuma* está no céu. A *politeuma* celeste e o Salvador celeste (Cristo) correspondem a transformação futura tanto da existência corpórea dos cristãos individualmente, quanto sua vida social, quando “todas as coisas” serão submetidas a Cristo e a Deus. Essa crença é apresentada para reforçar atitudes de lealdade e de confiança dentro dos grupos cristãos (Fl 3.17; 4.1). Em outras passagens, apesar da insistência de Paulo em que “não há mais distinção” entre judeu e gentio, o termo gentios é usado de modo pejorativo para indicar os de fora (1Co 5.1; 12.2; Ef 4.17) (MEEKS, 2011, p. 210).

²⁶⁷ MEEKS, 2011, p. 210. Além disso, Meeks (2011, p. 210) acrescenta que eles são caracterizados, como foi caracterizada a sociedade gentílica nas tradições apologéticas judaicas, por catálogos de vícios (como em 1Co 5.10; 6.9-11), que se originam do pecado primordial de idolatria (Rm 1.18-32).

²⁶⁸ MEEKS, 2011, p. 210.

²⁶⁹ MEEKS, 2011, p. 211. E acrescenta que um exemplo desse esquema é Gl 4.1-11. Anteriormente “os cristãos gálatas eram escravizados a coisas que eram não deuses por natureza”, a saber, os “elementos do mundo”. Sua vida é caracterizada por “não conhecerem a Deus” (v.8), já sua nova vida é caracterizado por “conhecerem a Deus, ou melhor, serem conhecidos por ele” (v.9). Assim, Paulo ataca uma interpretação rival do cristianismo associando-a com o “exterior” (“os de fora”), com o mal e com o mundo perigoso do qual os cristãos ficaram “livres” pela conversão (Gl 1.4).

os participantes em perigo. Segundo ela “o perigo está nos estados de transição, simplesmente porque a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível.” A pessoa que passa de um a outro, está ela própria em perigo.²⁷⁰ Em outras palavras, atravessar os limites coloca a vida da pessoa em risco, produzindo consequência a ela.

Daí a interação entre os membros da comunidade cristã e os não cristãos aduzida pelos coríntios: a possibilidade de comer ou não carne sacrificada aos ídolos (1Co 8.1). Havia dois grupos cujas posições sobre o assunto eram diferentes. De um lado, os “fortes” por conta do seu conhecimento (*gnōsis*), poder (*exousia*) e da liberdade (*eleutheria*) compreendiam não precisarem se abster da carne sacrificada aos ídolos, visto que negavam a realidade dos ídolos e, como consequência inevitável como não existe, também não há carne a eles sacrificada.²⁷¹

Segundo Fee, o argumento dos fortes para legitimar a participação nos locais onde a carne era sacrificada a ídolos se dava em quatro partes: 1) Eles defendiam saber tudo a respeito dos ídolos, já que, o monoteísmo exclui, por conseguinte, qualquer realidade dos ídolos (os ídolos não existem, argumentavam eles), ao passo que isso implica que para eles a ida ao templo não tinha nenhuma importância, pois participar da refeição servida ali era participar apenas de uma refeição com amigos e não uma questão de adorar o que não existia. 2) Eles entendem que a comida é indiferente para Deus (8.8), assim “uma vez que os ídolos não existem e visto que a comida é algo indiferente para Deus, não tem importância o que comemos nem onde comemos”. 3) Possivelmente eles acreditam que aqueles que tinham sido batizados por Cristo e se tornado participantes da mesa do Senhor não correm nenhum perigo de “cair” (10.1-4), sobretudo quando os outros “deuses” não existem. 4) Além disso, muitos deles questionavam se Paulo tinha ou não autoridade²⁷² para proibi-los de comer.²⁷³

Além disso, eles defendiam que o outro grupo seria edificado ao assumir autoridade no assunto (8.9,10). Porém, ao agir assim, isto é, em nome da *gnōsis* (conhecimento), já que ao que parece para esse grupo ser “espiritual” significava ter recebido *gnōsis* cujo Espírito os tinha dotado de um conhecimento especial, o qual assim como eles possuíam, todos os demais crentes deviam ter e o qual deveria servir de alicerce para o comportamento cristão. Tal defesa era ofensiva aos outros irmãos (o outro grupo), porquanto ao serem convidados a se juntar aos banquetes, esses crentes, por terem “consciência fraca”, estavam sendo destruídos, porque para

²⁷⁰ DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 67.

²⁷¹ MEEKS, 2011, p. 216.

²⁷² Na mente deles, isso foi confirmado por duas coisas: em primeiro lugar, o fato de Paulo não aceitar sustento enquanto esteve com eles; e, com segundo lugar, o próprio comportamento aparentemente comprometedor dele acerca da comida vendida no mercado (ele se abstinha quando tomava refeições com judeus, mas comia quando tomava refeições com gentios 9.19-23) (FEE, 2019, p. 451).

²⁷³ FEE, 2019, p. 450-451.

eles, comer nesses ambientes era uma volta à idolatria e indicava abandonar Cristo.²⁷⁴ Logo, podemos designar esse grupo de fracos, de acordo com Meeks, por estarem acostumados a associar o consumo da carne com a participação nos cultos às divindades gentias, a idolatria é real e, por isso, deve ser combatida veementemente, pois é perigosa.²⁷⁵

Assim sendo, para Paulo, sobre a carne sacrificada aos ídolos quatro questões precisam ser esclarecidas: em primeiro lugar, o apóstolo demonstra preocupação com o comportamento e o raciocínio dos fortes. Nesse ponto, para ele, em nome do conhecimento, os fortes mostravam uma enorme falta de compreensão da natureza da ética cristã, que não é o resultado do conhecimento, mas do amor. Paulo estabelece um contraste entre o conhecimento e o amor. Enquanto o conhecimento conduz ao orgulho e, este, por sua vez “envaidece/incha”; o amor, ao contrário, edifica. A luz da proposta paulina, nas palavras de Fee: “A verdadeira *gnōsis* não consiste na acumulação de um volume tão grande de dados, nem mesmo na exatidão de uma teologia, mas no fato de que a pessoa aprendeu a viver tendo amor por todos [...]”.²⁷⁶ Em outras palavras, “a *gnōsis* de Cristo, pelo contrário, gera amor e visa edificar a comunidade”²⁷⁷. Ou seja, para Paulo a liberdade de certos membros de Corinto esbarra na fraqueza de outros membros, porquanto representava um risco à fé destes. Por isso, Paulo evoca o princípio cristológico da autoentrega pelos membros mais fracos.²⁷⁸

Em segundo lugar, Paulo vê o seu comportamento questionado e, conseqüentemente, a sua autoridade e liberdade como apóstolo (9.1-3), fato que o leva a defesa incisiva da legitimidade de seu apostolado²⁷⁹. Terceiro, eles não compreenderam a verdadeira natureza da idolatria e a falsa segurança que eles têm nos sacramentos cristãos. Por isso, em 10.1-13, Paulo retoma o tema a fim de adverti-los sobre essa falsa segurança. Ele proíbe totalmente a participação em refeições culturais. Aqui o apóstolo apresenta o motivo pelo qual não se deve participar de tais refeições, visto que ainda que nenhum deus esteja envolvido, a “idolatria” os envolvia na adoração de demônios. Por fim (10.23-11.1), sobre a comida adquirida no mercado, ele entende que pode sim ser comprada e comer, com a ressalva de que devem “se abster caso,

²⁷⁴ FEE, 2019, p. 451-458.

²⁷⁵ MEEKS, 2011, p. 216.

²⁷⁶ FEE, 2019, p. 461.

²⁷⁷ VANG, 2018, p. 115.

²⁷⁸ FOULKES, 1996, p. 226.

²⁷⁹ A princípio, segundo Brakemeier (2008, p. 115), parece um corpo estranho entre os capítulos 8 e 10, visto que interrompe os desdobramentos relativos à carne consagrada aos deuses pagãos. Em razão disso, houve quem suspeitasse tratar-se de uma digressão, intercalada com apenas leves referências aos trechos precedentes e subsequentes. Mas a primeira impressão engana. Como visto anteriormente, liberdade cristã tem como característica fundamental a capacidade da renúncia. É o que o apóstolo passa a explicar no exemplo de sua pessoa, convidando à imitação, ainda que em outros moldes. Para o olhar atente, esse capítulo (cap. 9) se enquadra organicamente no fluxo argumentativo do todo.

estando em um lar pagão, alguém aponte para o fato de que a comida veio do templo (v. 27,28)”.²⁸⁰

3.2.2 A proibição a outros tipos de associação cúltica

No capítulo 10, Paulo retoma a questão da carne sacrificada a ídolos e, agora, fica mais clara a sua posição sobre o assunto. No primeiro momento (cap. 8), o assunto é tratado, porém dentro da perspectiva dos que possuem consciência fraca. Os membros que alegavam possuir um conhecimento superior aos outros deveriam ter o amor como a medida desse conhecimento, dado que o fraco poderia se incomodar ao vê-los comendo carne sacrificada aos ídolos. Com isso, parece-nos que o apóstolo apenas nega a participação nesses ambientes por causa da consciência dos fracos. Todavia, como o assunto se estende até o capítulo 10, dependemos, portanto, de toda a seção para compreender o que está sendo discutido por Paulo. Tendo isso em vista, voltamo-nos, nesse momento, ao capítulo 10, uma vez que ali teremos a proibição a outros tipos de associação cúltica.

De modo geral, o argumento é dividido em duas partes. Paulo começa (10.1-5) apresentando Israel como prova daqueles que fracassaram e, conseqüentemente, não alcançaram o prêmio. Em seguida (10.6-13), faz uma aplicação direta aos coríntios tirada de Êxodo, a fim de apresentar o porquê em vários momentos Israel não foi bem sucedido (10.7-10). Nesse ínterim, Paulo apresenta dois exemplos de idolatria que incluíam a comunhão com ídolos; seu objetivo é adverti-los do risco que corriam. O que segue (v.13) é uma palavra final aos cristãos que passam por um teste verdadeiro em contraste com aqueles que ousam “testar” a Deus.²⁸¹

De modo particular, vejamos 10.7: “Não vos torneis idólatras como alguns dentre eles, segundo está escrito: O povo sentou-se para comer e beber; depois se levantaram para se divertir.”²⁸² Nesse versículo, de acordo com Fee, Paulo escolhe um trecho que indica que o povo de Israel comeu na presença do bezerro de ouro, assim identifica junto com uma passagem anterior e posterior (8.10;10.14-22), a idolatria como uma questão de refeição cultural na presença do ídolo.²⁸³

²⁸⁰ FEE, 2019, p. 452.

²⁸¹ FEE, 2019, p. 555.

²⁸² BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁸³ FEE, 2019, p. 571.

Em 1Co 10.14-22, Paulo apresentará a incompatibilidade de comer carne sacrificada nos templos e a Ceia do Senhor. Assim, de modo incisivo ele proíbe a idolatria (v.14) e faz um apelo para o bom senso deles (v.15), tece explicação, de acordo com a experiência que os coríntios possuíam da mesa do Senhor (v. 16,17) e das refeições sagradas do A.T. (v.18) e como as mesmas realidades se aplicam às refeições pagãs (v.19,20), fato que, por conseguinte, faz da participação da mesa do Senhor incompatível com outra refeição cúltica (v.21-22).²⁸⁴ Segundo Brakemeier, a questão nesse momento já não é mais sobre a consciência dos fracos (cap. 8), mas “agora a salvação dos próprios fortes está ameaçada, não pela carne ‘contaminada’ em si, e, sim, pela participação em cultos pagãos”²⁸⁵. Temos que

na ressalva preliminar sobre o conteúdo do conhecimento deles (8.4-6), Paulo havia admitido que para os pagãos existem ‘muitos deuses e muitos senhores’ e que para alguns esses ‘deuses’ ainda tinham um pouco de realidade subjetiva. Agora ele afirma que eles são, de fato reais, mas não como ‘deuses’; em vez disso, ‘essas’ divindades são, na verdade, a habitação de demônios. No argumento imediatamente precedente (v.1-13), Paulo havia destacado, com base no exemplo divinamente estabelecido de Israel, que não há segurança inerente nos sacramentos. Agora ele vai além e demonstra a absoluta incompatibilidade de comer as duas refeições sagradas. O tipo de ‘comunhão’ envolvida elimina completamente tal possibilidade.²⁸⁶

Por mais que os ídolos são nulos²⁸⁷, eles exercem poder sobre o adorador, este é o poder demoníaco.²⁸⁸ Assim sendo, a comida ingerida nas refeições pagãs foi sacrificada a demônios, logo os que partilham à mesa daquilo que foi sacrificado, partilham da mesa com demônios, de igual maneira quando Israel partilhou daquilo que havia sido sacrificado a Deus. Nota-se que a ideia de Paulo caminha na seguinte direção: “Essas refeições pagãs são na verdade sacrifícios a demônios; está envolvida aí a adoração de demônios”. O membro da comunidade cristã de Corinto, uma vez participante da mesa do Senhor está ligado ao Senhor e a seu irmão na fé, por conseguinte, na linguagem paulina, não pode participar das refeições nos templos e nem nos banquetes em que a carne era sacrificada aos ídolos, pois a pessoa não está comendo apenas com os amigos, ela está envolvida em idolatria, a qual acarreta em associação

²⁸⁴ FEE, 2019, p. 581.

²⁸⁵ BRAKEMEIER, 2008, p. 132.

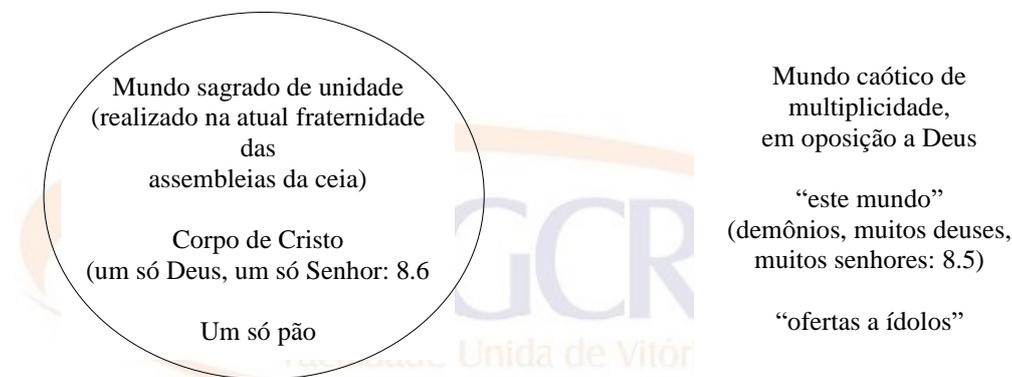
²⁸⁶ FEE, 2019, p. 581.

²⁸⁷ Ao mesmo tempo, no entanto, a natureza inconfundivelmente religiosa desses banquetes revela que estava envolvida aí a adoração da divindade e, portanto, que muito provavelmente eles consideravam que a divindade também estivesse de alguma forma presente na refeição. Esse é em especial o caso no judaísmo, em que os israelitas recebem ordens expressas para comer “na presença de Yahweh”. Isso significa no mínimo que seja no seu santuário; uma vez que o sacrifício precedia a refeição, é provável que as pessoas entendessem que o próprio Yahweh estivesse “presente” na refeição de uma forma particular. Também era o caso nas refeições pagãs, visto que pelo menos um dos convites em papiro sugere que o próprio deus agiria como anfitrião (FEE, 2019, p. 586).

²⁸⁸ BRAKEMEIER, 2008, p. 134.

com demônios.²⁸⁹ Ou se tornar parceiro dos demônios, para quem o sacrifício é realizado, estabelecendo vínculos sociais de partilha. Contudo, em contraste com a sociedade que estabelece múltiplos vínculos sociais ligados aos sacrifícios aos múltiplos deuses, a assembleia que compartilha o corpo de Cristo tinha o caráter exclusivo. Os membros não deveriam participar do cálice e da mesa do Senhor e também participar do cálice e da mesa dos demônios.²⁹⁰

Diante disso, para o apóstolo a participação na Ceia do Senhor demarca a fronteira na comunidade cristã de Corinto, visto que a unidade na Ceia é exclusiva. À luz de seu contexto, segundo Meeks, o ritual da Ceia do Senhor acarreta para o apóstolo uma visão, um demarcador de fronteira, que pode ser apresentado no diagrama a seguir:



Fonte: Meeks, 2011, p. 330.

O círculo representa a fronteira cristã que os membros não devem ultrapassar. Este é o mundo sagrado de unidade que se mostra na participação fraternal das assembleias da Ceia. Todos os participantes participam de um só corpo, simbolizado pelo partir do pão, indicando a união da comunidade em sua participação no corpo de Cristo. Já o mundo fora do círculo representa o mundo caótico de multiplicidade, que está em oposição a Deus, nesse mundo há demônios, deuses e senhores e toda a oferta entregue é oferta a ídolos.

Convites para ceias sacrificais serviam como forma de comunicação. Por conseguinte, as proibições no campo da “carne sacrificada aos ídolos” estabeleciam limites à comunicação.²⁹¹ Nas palavras de Fee: “Paulo usa o simbolismo do ritual da Ceia não só para

²⁸⁹ FEE, 2019, p. 593-594.

²⁹⁰ HORSLEY, 2004, p. 244.

²⁹¹ THEISSEN, p. 140.

estimular a coerência interna, a unidade e a igualdade do grupo cristão, mas também para proteger suas fronteiras em face de outros tipos de associação cültica”²⁹².

3.2.3 Alimentos vendidos no mercado

No tocante ao alimento comprado no mercado da cidade, Paulo toma uma posição um tanto diferente do que se espera. Vejamos 1Co 10.25: “Tudo o que se vende no mercado, comei-o sem levantar dúvidas por motivo de consciência”²⁹³. Para Paulo, os cristãos podem comer carne no mercado, desde que não façam perguntas por causa da consciência. Nem os fortes nem os fracos precisam se preocupar, apenas devem comprar e comer. Assim, para compreender o motivo que o apóstolo, nesse momento toma essa posição, vejamos o que diz Fee:

Por isso, ele diz aos coríntios, a todos eles, que ‘compram e comam’ e o façam ‘sem levantar questões de consciência’. Ao que parece, em alguns casos era possível – aliás, era exigido dos judeus – verificar se a carne no *macellum* havia sido sacrificada anteriormente; de modo que Paulo está dizendo aos coríntios para não proceder a tais investigações. Carne é carne; comprem e comam. Por outro lado, visto que a mesmíssima expressão ocorre no segundo exemplo (10.27), em que tal ‘averiguação’ seria menos apropriada, é possível que ele pretenda algo mais parecido com que está na NVI: não apenas não procedam a uma averiguação, mas simplesmente comprem e comam, sem deixar que isso seja um problema.²⁹⁴

Nesse ponto a conclusão a que Paulo chega é simples. Trata-se do apelo a consciência, ou seja, a própria consciência do comprador da carne, não daquela de terceiros que julgam o ato. Assim, deve prevalecer à liberdade do comprador, fato que se justifica na certeza de que “a terra é de Deus e tudo o que nela se contém”. O apóstolo cita o Sl 24.1 em versão da Septuaginta (10.26). Nota-se aqui um esclarecimento aos fracos sobre o comprar a carne nos mercados da cidade de Corinto e o seu temor de eventual contaminação. “Enquanto não for rotulada como consagrada, tal carne pode ser consumida de sã consciência e não vai causar males”.²⁹⁵

Porém, a outra forma com que a pessoa tinha para comer carne no mundo greco-romano, isto é, convites para ir à casa de alguém, também ganha atenção especial. Já aqui, o caso é mais delicado. Vejamos o argumento. Caso um cristão (membro da comunidade cristã de Corinto) seja convidado para comer na casa de um amigo não cristão, em uma refeição

²⁹² Somente quando a carne é deliberadamente transformada em símbolo – ou devido a uma localização pública, em um *eidoleion* (1Co 8.10), ou por causa da crença mal enformada dos cristãos “fracos” de que os ídolos são reais, ou porque deliberadamente se procurou chamar a atenção para o caráter religioso (sacrificial) da carne (1Co 10.28) - é que é proibida para o cristão. Cf. MEEKS, 2011, p. 330.

²⁹³ BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁹⁴ FEE, 2019, p. 604.

²⁹⁵ BRAKEMEIER, 2008, p. 137.

particular ou uma festa caseira, o cristão deve comer o que for proposto, sem perguntar pela procedência (10.27). A consciência não o obriga a tanto. No entanto, se for alertado que se trata de carne sacrificada a ídolos deverá abster-se.²⁹⁶

Para o apóstolo, o motivo da proibição se dá porque a carne deixa de ser uma refeição social para assumir contornos de um ritual religioso. Nesse momento, o consumo da carne representará devoção por parte daquele que a consome. Traduzindo-se em idolatria, o que já fora condenada anteriormente (cap. 8). Ademais, o que está em jogo aqui é uma questão de consciência. Mas consciência de quem? Se o apóstolo se refere à consciência dos fracos; esbarra-se em um problema, posto que nem sempre os fracos estavam presentes para poder se escandalizar. Assim, é provável que Paulo esteja se referindo à consciência do hospedeiro e dos hóspedes não cristãos, o qual teria a sua crença apoiada, já o cristão ficaria devendo o testemunho. “Comer carne em tais condições significa trair o próprio credo”.²⁹⁷

Diante disso, uma regra é colocada: “Assim, quer vocês comam, bebam ou façam qualquer outra coisa, façam tudo para glória de Deus”²⁹⁸. Esta regra visa estabelecer limite na conduta dos cristãos. Tudo para a glória de Deus significa que tudo era para o bem de todos. “Daí que liberdade não significa que a pessoa faz o que quer sem consideração pelos outros; nem limites [...]; à liberdade significa que a consciência do outro determina a conduta”²⁹⁹.

3.3 O propósito da Ceia do Senhor: a refeição da comunhão

Além de servir como um demarcador de fronteira, a Ceia do Senhor também tinha o propósito de ser a refeição da comunhão. O apelo visto no texto de 1Co 11.17-34 conclama os participantes a manterem comunhão em dois aspectos: horizontal e vertical. No aspecto horizontal, o apóstolo pede que não haja separação entre eles na Ceia do Senhor, que outrora estava servido como legitimador das diferenças sociais entre os membros. Tal atitude invalida a finalidade da reunião e desmerece os demais membros mais pobres. No aspecto horizontal, a Ceia deveria ser o momento da comunhão com Cristo, porquanto o ritual tinha por finalidade se lembrar da sua morte, sendo marcada pelo anúncio dela. Se reunir era fazer em memória de Cristo.

O texto pode ser dividido em forma de um quiasmo³⁰⁰:

²⁹⁶ BRAKEMEIER, 2008, p. 137.

²⁹⁷ BRAKEMEIER, 2008, p. 137.

²⁹⁸ BÍBLIA. *Nova Versão Internacional*. São Paulo: Vida, 2007.

²⁹⁹ FEE, 2019, p. 613.

³⁰⁰ O quiasmo sugerido sege a proposta de Fee (2019, p. 670).

A v. 17-22 – O problema: os ‘que têm’ estão abusando dos pobres (toma a própria refeição) à mesa do Senhor.

B v.23-26 – A palavras de instituição com sua ênfase em ‘em memória de mim [Cristo]’ e na ‘proclamação da morte de Cristo até que ele venha’.

B’ v. 27-32 – ‘De modo que’ – em resposta às palavras de instituição (v.23-26) – deve-se ‘discernir o corpo’ enquanto se come; pois, caso contrário, corre-se grande perigo de juízo.

A’ v. 33,34 – ‘De modo que’ – em resposta ao abuso contra os pobres (v.17-22) – eles devem ‘acolher/receber uns aos outros’ para a refeição, para não incorrerem no juízo ameaçado (v. 30-32).

No primeiro momento, o problema é destacado, os “que têm” estão desprezando “os que nada têm”. No segundo momento, as palavras da instituição são citadas com a ênfase de que a Ceia do Senhor por finalidade lembrar-se do que Cristo fez. No terceiro momento, há o apelo para que eles discernam o corpo a fim de que não caiam em condenação. Por fim, em resposta ao desprezo pelos pobres, há o apelo para que se acolham uns aos outros para a refeição.

3.3.1 *Em memória de Cristo*

Quando os cristãos da missão paulina batizavam os seus convertidos e se reuniam para participar das refeições comunitárias em memória de Jesus, estruturavam essas ocasiões com ações ritualizadas. Os gestos, linguagens, fórmulas expressavam sua identidade como irmãos e irmãs em Cristo, o corpo de Cristo.³⁰¹ Assim, os rituais definem e enfatizam as atividades daquele grupo, assinalando o começo e o fim da reunião, bem como separa o encontro amistoso, rotineiro, da parte mais séria, para chamar a atenção sobre os pronunciamentos balizadores dos dirigentes investidos de autoridade.³⁰²

O ritual permite concentrar a atenção, na medida em que fornece um quadro, “anima a memória e liga o presente com o passado relevante”. Ou seja, o ritual não está vinculado apenas ao ato no presente, mas ao realizar o ritual a memória é ativada, visto que há uma realidade passada no ato. Logo, o participante traz à mente, por meio dos símbolos que compõem o ritual e, assim, todo o rito tem significado para o participante. Na Ceia, os elementos são simbólicos, apontam para algo além de si – o pão para o corpo de Cristo e cálice o sangue

³⁰¹ MEEKS, 2011, p. 297.

³⁰² MEEKS, 2011, p. 298.

de Cristo. Ao se reunir e, após as palavras litúrgicas, o ato traz a memória do fiel o sacrifício de Cristo, com isso o rito preserva o passado e confere significado as ações no presente.³⁰³

A Ceia do Senhor imita a refeição que Jesus realizou com os seus discípulos “na noite em que foi entregue” (1Co 11.23). O rito se dá em dois momentos: no primeiro momento parte-se o pão e o distribui no início da refeição, a fórmula de ação de graças: “Isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isto em minha memória” acompanhado de, no segundo momento, a passagem do cálice de vinho, depois da refeição, com a fórmula: “Este cálice é a nova aliança em meu sangue; fazei isto, todas as vezes que o beberdes, em minha memória” (1Co 11.24s). Cumpre destacar que na tradição paulina aparece repetidamente a recomendação: “Fazei isto em minha memória”. Tal recomendação não se encontra na versão de Mateus e de Marcos.³⁰⁴

A tradição da instituição da Ceia do Senhor foi preservada pela igreja em duas formas diferentes, uma pode ser vista em Marcos e Mateus; já a outra, em Paulo e Lucas.³⁰⁵ A fim de demonstrar as duas tradições e destacar as suas diferenças, a seguir serão colocadas em colunas lado a lado³⁰⁶:

Marcos [Mateus] ³⁰⁷	Paulo [Lucas] ³⁰⁸
<p>Enquanto comiam, Jesus tomou o pão, deu graças, partiu-o, e deu aos discípulos [Mt: seus discípulos], dizendo: “Tomem [Mt: comam]; isto é o meu corpo”.</p> <p>Em seguida tomou o cálice, deu graças, ofereceu-o aos discípulos, [Mt: dizendo: “Bebam dele todos vocês”] e todos beberam.</p> <p>E lhes disse: “Isto é o meu sangue da aliança, que é derramado em favor de muitos” [Mt: para perdão dos pecados]</p>	<p>O Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão e, tendo dado graças, partiu-o [Lc: o deu aos discípulos] e disse:” Isto é o meu corpo, que é dado em favor de vocês; façam isto em memória de mim”.</p> <p>Da mesma forma, depois da ceia ele tomou o cálice e disse: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue; façam isso sempre que o beberem em memória de mim” [Lc: derramado em favor de vocês].</p>

Após o paralelo podemos apontar algumas diferenças entre Marcos e Mateus: 1) Mateus acrescenta o imperativo “comam”; 2) acrescenta “para perdão dos pecados”. Já a diferença entre essa tradição e Paulo/Lucas são consideráveis: 1) têm o verbo “dar graças” em

³⁰³ DOUGLAS, 2014, p. 82.

³⁰⁴ MEEKS, 2011, p. 326-327.

³⁰⁵ FEE, 2019, p. 688.

³⁰⁶ A tradução usada será a BÍBLIA. *Nova Versão Internacional*. São Paulo: Vida,

³⁰⁷ O texto citado é o de Marcos, com o acréscimo/ diferença de Mateus em colchetes.

³⁰⁸ O texto citado é o de Paulo (1Co), com acréscimo/diferença de Lucas em colchetes.

vez de “abençoar”; 2) não citam um imperativo na hora de dar o pão; 3) têm na hora da distribuição do pão o dito “fazei isso em memória de mim”; 4) há as palavras “depois de ceia”; 5) não há uma bênção pelo cálice; 6) não mencionam que todos beberam do cálice.³⁰⁹

Diante disso, pode-se concluir que as duas versões da tradição têm raiz na mesma história, visto que os itens essenciais são comuns entre eles. No final, no dito sobre o cálice, a versão de Lucas se assemelha a versão de Marcos/Mateus, porquanto Paulo repete o tema da “memória” sem a menção de que o sangue foi derramado em favor de muitos.

Para Fee, a repetição do tema memória, feita por Paulo, no final, nos fornece uma importante pista sobre a sua intenção. Vejamos:

Ao irem em frente com sua própria refeição particular e dessa forma humilharem os ‘que nada têm’, os ricos, ao que parece, também perderam de vista o significado da Ceia em si. As palavras de instituição são repetidas para lembrá-los, antes de mais nada, da razão pela qual celebram tal refeição, uma razão que remonta ao próprio Jesus. Fazem-no para ‘se lembrar dele’ de uma forma especial, a saber, para ‘proclamar a morte do Senhor até que ele venha’. É óbvio que as ações dos coríntios não estão em consonância com a essência daquela proclamação. Assim, dessa maneira indireta Paulo está levando-os, uma vez mais, de volta ao ponto em que suas disputas com eles começaram, ao ‘Messias crucificado’ (1.18), cuja morte eles precisam continuar ‘proclamando até que ele venha’.³¹⁰

Segundo Martin, a expressão “Fazei em memória de mim” que aparece em Lucas 22.19 e em 1Coríntios 11.24,25, tem sua compreensão no vocabulário da Páscoa, visto que a Páscoa hebraica foi instituída como “um memorial” (Êx 12.14; 13.9), por meio da celebração a nação retorna a ação redentora de Deus e nela é inserida. Assim, para ele, na teologia paulina, a expressão tem por objetivo levar os participantes lembrarem da redenção realizada por Cristo.³¹¹

Ademais, a fórmula faz alusão ao sentido vicário da morte de Jesus na expressão “meu corpo que é para vós”. O que faz lembrar inúmeras fórmulas encontradas nas epístolas, que reproduziram sumários do credo cristão ou ditos de pregação (Rm 5.6,8; 14.15; 1Co 15.3; 2 Co 5.15.21; Gl 1.4; 2.20; 3.13; Ef 5.2.25). Nota-se ainda a presença do elemento escatológico na fórmula: “até que ele venha”, expressão que pertence ao comentário que Paulo acrescenta a tradição, mas que encontra conexão com a vinda escatológica de Jesus em todas as versões da tradição da ceia anterior.³¹²

³⁰⁹ FEE, 2019, p. 689.

³¹⁰ FEE, 2019, p. 690.

³¹¹ MARTIN, Ralph. *Adoração na Igreja primitiva*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 151.

³¹² MEEKS, 2011, p. 328.

Assim sendo, a relação entre a ceia realizada na igreja nascente e a escatologia se enquadra no sentido que o próprio Jesus, durante a última ceia, deu ao partilhar o pão e o vinho. Naquele momento, os sinóticos já aludem a relação da ceia com o fim dos tempos. Paulo, de igual modo, faz alusão ao aspecto escatológico.³¹³

Assim, a frase aramaica que o apóstolo cita na conclusão da epístola aos Coríntios (1Co 16.22), provavelmente, pertença ao ambiente da Ceia do Senhor.³¹⁴ A palavra aramaica³¹⁵ da qual Meeks faz menção é *Maranatha*. Segundo Culmann, quando a igreja estava reunida e usada a expressão litúrgica *Maranatha* (Senhor, vem!). Ela não só lhe pedia para que apressasse o dia de seu retorno final, todavia lhe pedia também que aparecesse no meio dela, à sua mesa, para consolá-la e assegurá-la de seu próximo regresso. *Maranatha* significava, portanto, para aqueles que pronunciavam, ao mesmo tempo: “Senhor, vem no fim dos tempos para estabelecer teu reino!” e: “Vem já agora enquanto estamos aqui reunidos para a ceia!”³¹⁶

Nota-se que “a distinção entre o presente e o futuro, entre a antecipação e a vinda definitiva – distinção que nos é necessário fazer dos pontos de vista teológico e teórico – quase não podia ser percebida pelos que estavam reunidos para o culto”. Para eles, as duas coisas estavam umbilicalmente ligadas, de modo que ao experimentarem a presença cultural do Cristo, experimentavam de alguma maneira sua *parusia* definitiva.³¹⁷

3.3.2 Participar de modo indigno: sem discernir o corpo

Fazendo uso da conjunção “portanto”, o apóstolo passa a aplicar o abuso que eles estavam cometendo contra a mesa do Senhor àquilo que ele acabara de dizer sobre o significado das palavras da instituição (v.27): “Portanto, todo aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será culpado de pecar contra o corpo e o sangue do Senhor”³¹⁸. Assim, nota-se que participar da refeição de modo indigno é o assunto da seção (11.27-32) inteira.

³¹³ CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 277-278.

³¹⁴ MEEKS, 2011, p. 328.

³¹⁵ O emprego de uma expressão aramaica só pode ser explicado de modo satisfatório pela suposição de que *Maranatha* seja uma antiga divisa que remonta aos dias mais antigos da igreja da Palestina, onde o aramaico era a língua falada. Dificilmente podemos imaginar por que Paulo se daria o trabalho de incluir um termo (numa língua desconhecida aos crentes coríntios) em uma epístola escrita a pessoas que falavam e entendiam grego, a não ser, na realidade, que *Maranatha* tivesse sido aceito como termo litúrgico desde os dias mais primitivos da igreja. Cf. em MARTIN, Ralph P. *Adoração na Igreja Primitiva*. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 44.

³¹⁶ CULMANN, 2008, p. 278.

³¹⁷ Além disso, O vínculo íntimo que o cristianismo primitivo estabeleceu entre o seu culto e o reino futuro, prova que a antiga oração *Maranatha* implora ao mesmo tempo a presença atual do Cristo e seu retorno definitivo (CULMANN, 2008, p. 279).

³¹⁸ Bíblia. *Nova Versão Internacional*. São Paulo: Vida, 2007.

Segundo Fee, a preocupação de Paulo está relacionada a seu enfrentamento anterior (v.20-22), ou seja, em que alguns irmãos estão abusando de outros à mesa do Senhor, ao se adiantarem e comerem as suas próprias refeições particulares. Tal conduta não pode ser aceita na mesa, onde a morte de Jesus está sendo proclamada. Participar desse modo é participar de modo indigno.³¹⁹ Afirma Blomberg que: “A expressão significa que aqueles que não estão dispostos a compartilhar seus bens materiais com cristãos mais necessitados no meio deles não devem participar”³²⁰. Assim, nesse contexto comer de maneira indigna é comer desprezando o irmão, isto é, comer em desunião.

Em seguida, fazendo uso de dois elementos da Ceia (pão e o cálice), Paulo declara a culpa dos coríntios em relação àquilo que pão e o cálice representam: o corpo e sangue do Senhor, isto é, a sua morte como sacrifício. Assim, os que procedem de tal maneira (humilhando os que nada têm) estão perdendo de vista o significado da refeição, que é proclamar a salvação por meio da morte de Cristo. “Ser culpado de seu corpo e seu sangue significa ser responsável por sua morte”.³²¹

Por conta disso, eles devem examinar a si mesmos no que diz respeito a sua participação à mesa, sobretudo o seu comportamento com outros à mesa. Deveriam vir à mesa com humildade, a fim de participar de uma refeição em comum, sem distinções.³²² Há aqui, um chamado a um comportamento verdadeiramente cristão à mesa, visto ser o momento no qual, os membros reunidos se lembram daquilo que Cristo fez e, portanto, agir de maneira diferente é desmentir o evangelho que eles afirmam abraçar. Por isso, antes de participarem deveriam examinar suas atitudes com o corpo, como estavam tratando os outros. Nas palavras de Kistemaker: “Depois do devido autoexame, devem se aproximar da mesa do Senhor com amor genuíno para com seu Senhor e para como seu próximo”³²³.

Para Paulo os que comem e bebem sem discernir o corpo de Cristo trazem juízo para si. A discussão sobre o que o apóstolo pretende com essa afirmação está no significado de corpo de Cristo aqui (v.29). Sobre o assunto, Fee entende que os versículos 27 e 29 não são paralelos. Embora haja alguma semelhança entre eles, as diferenças são mais marcantes: a) no segundo caso o uso absoluto de “o corpo”, sem um genitivo que o qualifique, e b) a ausência da expressão, até aqui, mencionada em paralelo, o cálice. Para esse autor, Paulo anteriormente

³¹⁹ FEE, 2019, p. 707.

³²⁰ BLOMBERG, Graig L. *Introdução a Atos a Apocalipse: uma pesquisa abrangente do Pentecostes a Patmos*. São Paulo: Vida Nova, 2019. p. 258.

³²¹ FEE, 2019, p. 707.

³²² VANG, 2018, p. 155.

³²³ KISTEMAKER, 2003, p. 558.

escrever: “sempre que comerem deste pão e beberem deste cálice” (v.26); em seguida, “todo aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor”, que é seguido por “corpo e sangue” (v.27); finalmente, “coma do pão e beba do cálice (v.28)”. Essa combinação diz respeito à morte de Cristo que a refeição deve proclamar.³²⁴

No entanto, no versículo 29, Paulo diz apenas “o corpo”. A ausência de “do Senhor” soa proposital, visto que esse foi o padrão anterior (v.26,27) quando fazia menção aos elementos da refeição em si. Paulo destacou anteriormente (10.17) que todos os que participam de um só pão era evidência de que é “um só corpo”. Assim, “embora essa interpretação tenha desempenhado seu papel no argumento anterior (10.14-22), com certeza é possível defender que seu propósito era prenunciar o uso tanto no argumento presente quando no argumento a seguir (cap. 12)”. Diante disso, Paulo tem, possivelmente, em mente, a igreja³²⁵ (corpo³²⁶ do Senhor), com isso seu objetivo é corrigir um amplo abuso da igreja conforme era visto na Ceia do Senhor.³²⁷

Portanto, os que comem e bebem sem discernir o corpo trazem para si condenação. O veredito já pode ser visto no meio deles, pois havia entre eles muitos fracos e doentes, e vários que já dormiram. Assim, Paulo mostra a situação deles próprios. Para Paulo, toda a comunidade é afetada pelas as divisões de alguns, que estão, ao agirem assim, criando “divisões” dentro do corpo de Cristo. Logo, as enfermidades e mortes são vistas, por ele, como a expressão do juízo divino sobre toda a comunidade. Por isso, se eles tivessem se examinado (v.31), não teriam estado experimentando os “juízos” (v.30). Essa frase nos possibilita compreender o sentido dos dois verbos usados anteriormente (v.28,29).³²⁸

Vejamos o que diz Vang:

A associação direta que Paulo faz entre fraqueza, doença e morte e o manuseio da Ceia do Senhor parece grosseira para a maioria dos leitores atuais. Seu objetivo, porém, não é criar um parâmetro para cada coríntio concluir, em retrospecto, que os fracos e doentes, ou os que morreram, haviam profanado a Ceia do Senhor, enquanto os que gozavam boa saúde, não. Não há indicação alguma no texto de que Paulo associe os enfermos e moribundos à elite. O apóstolo fala de modo coletivo; esse é o julgamento de Deus sobre a comunidade em si [...]. A comunidade de Cristo se tornou

³²⁴ FEE, 2019, p. 710.

³²⁵ Para Vang (2018, p. 155), o texto traz uma ambiguidade. “Não se sabe ao certo se, nesse segmento de frase, Paulo tem em mente a igreja ou os elementos da ceia do Senhor. É possível que faça um trocadilho proposital com as duas aplicações da expressão. Aqueles que não se preocupam com a igreja (o corpo de Cristo 10.16), o que demonstram pela maneira de partirem o pão e beberem do cálice (a representação do corpo de Cristo 11.27), serão julgados”.

³²⁶ “Corpo do Senhor” é, nessa interpretação, apenas um sinônimo da expressão favorita de Paulo, “o corpo de Cristo” (BLOMBERG, 2019, p. 258).

³²⁷ FEE, 2019, p. 711.

³²⁸ FEE, 2019, p. 713.

tão fraca quanto a comunidade ao seu redor e já não demonstrava mais a presença de Cristo (Mt 11.4,5; Lc 7.22).³²⁹

Portanto, se a comunidade tivesse discernido o que eles estavam fazendo, não estariam mais debaixo de um juízo como esse. Eles estavam experimentando, de acordo com Paulo, a disciplina de Deus. Brakemeier afirma que esse pensamento tem a sua raiz na tradição judaica, cujo sofrimento serve para disciplinar, repreender e educar as pessoas.³³⁰

3.3.3 *Apelo pela unidade na comunidade*

Por diversas vezes na carta aos Coríntios, Paulo usa a expressão “quando vos reunis”. O verbo usado *synerchesthai*³³¹ pode ser traduzido como reunir-se (1Co 11.17,18,20,33,34). Em todas as vezes faz referência às reuniões para “comer a Ceia do Senhor”. Além disso, duas frases indicam o caráter comunitário das reuniões: em *ekklesia* em 1Co 11.18 e *epi to auto* em 1 Co 11.20.³³² Ao insistir no fato de que todos os cristãos participam de um só pão e assim se unem todos ao corpo de Cristo, a mesa do Senhor adquire o princípio de unidade; “eles têm a unidade do corpo que é o corpo de Cristo”.³³³

Na seção 17-34, o verbo “reunir” é repetido cinco vezes e, portanto, é uma das palavras-chave para dar coesão ao texto. Por conta de seu uso posteriormente na epístola (14.23,26), é possível que o termo tivesse se tornado uma expressão semitécnica para se referir ao “reunir-se” do povo de Deus para o culto. Diante disso, o problema em Corinto não era que eles deixaram de se reunir, mas que deixaram de ser de verdade o povo de Deus recentemente formado; não poderia haver nem judeu nem grego, nem escravo nem livre (12.13), e, como aparece no contexto, nem rico nem pobre.³³⁴ Nota-se que há um apelo à unidade na comunidade, essa unidade, por sua vez, é horizontal (com o próximo) e vertical (com Cristo).

a) *Comunhão com Cristo*: A Ceia do Senhor também tem por objetivo alimentar e sustentar a relação com Cristo. Assim, qualquer passo a uma prática na qual a celebração seja

³²⁹ VANG, 2018, p. 155.

³³⁰ BRAKEMEIER, 2008, p. 155.

³³¹ O movimento de dois ou mais objetos numa mesma direção ou para um mesmo lugar – “reunir, reunir-se, afluir, ajuntar-se” (LOUW; NIDA, 2013, p. 179).

³³² Essas frases aparecem combinadas em 1Co 14.23, os regulamentos aí estabelecidos para as comunicações dos possuídos de espírito quando “toda *ekklesia*” se reúne provavelmente também se refere a ocasiões em que a refeição comunitária é o ritual central. Paulo usa o verbo alternativo, *synagein*, “concentrar-se”, que é justamente frequente nos Atos dos Apóstolos, somente em 1Co 5.4, onde foi ordenada a realização de assembleia solene como o objetivo de expulsar um membro que violou os tabus sexuais (MEEKS, 2011, p. 298).

³³³ CERFAUX, Lucien. *Cristo na Teologia de Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012. p. 278.

³³⁴ FEE, 2019, p. 677.

isolada, como se a Ceia fosse apenas um alimentar o indivíduo como alimento espiritual, ou que anule a experiência compartilhada, contraria a ênfase de Paulo.³³⁵

Observa-se que a ideia salientada por Paulo está no fato de que quem participa da Ceia do Senhor entra em comunhão com o próprio Deus. A comunhão é efetuada por meio da participação do cálice e do pão, sendo por isso que a Ceia é colocada como oposto de tornarem-se “associados aos demônios”, o cálice e a mesa do Senhor contrasta com o cálice e a mesa dos demônios, visto que, na Ceia do Senhor, Cristo é o Anfitrião que torna seu povo participante de seu sacrifício.³³⁶ Sobre a Ceia do Senhor em Paulo, Ridderbos faz o seguinte esclarecimento:

[...] é o entrar em comunhão com o Senhor vivo. Por esse motivo, Paulo adverte aqueles que, ao participarem de refeições pagãs, estão tornando-se ‘associados aos demônios’. De acordo com Paulo, isso não seria nada menos do que provocar ou desafiar o Senhor, que faz dos membros da Igreja seus companheiros de mesa e não permite que estes venham a ser, ao mesmo tempo, companheiro de mesa dos demônios.³³⁷

Assim sendo, a unidade, de acordo com a teologia paulina é com Deus. O seu apelo visa mostrar aos cristãos de Corinto que a participação à mesa do Senhor não se resume, apenas, ao ato de comer o pão e beber o cálice, mas denota que, o ato participar é entrar em comunhão com o Senhor, além de, como citado acima, manifestar a expectativa que o Cristo ceava com eles. Sendo assim, Paulo estabelece uma relação de exclusividade do participante em relação à Ceia, porquanto, a comunhão com Deus não permite a comunhão com demônios.

b) Comunhão com o próximo: A preocupação do apóstolo estava concentrada no pão e no cálice como expressão da unidade da congregação, quando celebrados de maneira correta. O fato de os participantes comerem juntos do mesmo pão e beberem do mesmo cálice tornava “os muitos” em “um corpo”, que marcava e constituía a sua unidade como corpo de Cristo. Em resumo, não era apenas um só pão → um só corpo. Há ainda um terceiro elemento de conexão, conforme afirma Dunn: “um só pão → compartilhado → um só corpo”.³³⁸

Assim sendo, a fim de manter a unidade no seio da comunidade cristã de Corinto, Paulo apresenta uma solução simples e direta. Quando eles se reunirem para comer, devem “esperar” (aceitar, acolher, aguardar) uns aos outros; porém, os que pretende comer de forma suntuosa devem fazer isso em casa, fora dessa refeição. Nota-se que o apóstolo reflete “a partir

³³⁵ DUNN, 2008, p. 700.

³³⁶ RIDDERBOS, Herman. *A Teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo aos gentios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 469.

³³⁷ RIDDERBOS, 2004, p. 469.

³³⁸ DUNN, 2008, p. 695.

de cima”, visto que ele não sugere que todos devam comer as porções privilegiadas dos abastados, ao contrário, os abastados devem comer o que os outros comem.³³⁹

Sendo assim, se não é da intenção dos abastados compartilhar o alimento, não deveriam usar a mesa do Senhor para desprezar os mais pobres. Evidenciar a fartura com que comiam, enquanto outros passavam fome. Por isso, quando eles se ajuntavam para comer, uns deveriam esperar pelos outros, porquanto a mesa do Senhor não poderia servir para legitimar as diferenças sociais. Seu apelo tem por objetivo levar os “que têm” a cuidarem de que a refeição comum em honra a Cristo incluía “os que não têm”.

A ênfase de Paulo sobre comer em casa, antes da ceia do Senhor, não sugere que sua intenção é transformá-la em mera liturgia, separada da experiência de fazer uma refeição juntos. Antes, era necessário que a celebração comunitária da adoração e da comunhão, vivenciada diariamente na refeição da noite, revelasse a presença de Cristo e não se parecesse com um banquete pagão. O compartilhamento que Paulo pede é a articulação comunitária do cuidado que Cristo demonstrou, Examinar a si mesmo à luz do sacrifício de Cristo significa pedir sabedoria de Deus para expressar essa abnegação. Em outras palavras, celebrar o evento-Cristo por meio de uma refeição comum, mesmo que apenas como evento litúrgico, é um convite para voltar ao chamado de Cristo à abnegação. Somente desse modo os cristãos proclamarão ‘a morte do Senhor até que ele venha’ (11.26).³⁴⁰

Como se nota, Paulo tem a intenção de reprovar a estratificação social na Ceia do Senhor, o apóstolo propõe a transformação da multiplicidade de indivíduos em unidade. Segundo Meeks, outra maneira de propor isto seria dizer que a “*communitas* experimentada no batismo, em que as divisões de papel e *status* são substituídas pela união de irmão e irmãs no novo ser humano – o homem novo – deve ficar visível na Ceia, segundo a intenção de Paulo”.³⁴¹ O seu objetivo é pôr um fim nas divisões socioeconômicas dentro da comunidade, porquanto os participantes estão reunidos para se lembrar da morte de Cristo, o qual se entregou em prol do outro e, portanto, não cabe usar desse momento para humilhar o próximo.

Acabar com as distinções socioeconômicas dentro da comunidade da igreja não se tornou uma tarefa mais simples desde que Paulo escreveu esses versículos. A forma talvez tenha mudado e os ultrajes descritos pelo apóstolo talvez tenham se tornado menos ostensivos. Ainda assim, a exortação de Paulo à vida de comunidade na qual todos se aproximam da mesa do Senhor como servos daquele que os convidou e os chamou para entregar a vida por outros continua a ser relevante. Ao contrário dos benfeitores que usavam seus convites para jantar como forma de demonstrar favoritismo, Cristo não demonstra favoritismo algum no convite para assentar-se ao redor de sua mesa (cf. Lc 22.25-27; 7.36-39,44- 46; Tg 2.3). O próprio ato de considerar válidas, na comunidade de Cristo, as realidades e divisões socioeconômicas do mundo atual como sinal de desconsideração evidente pelo

³³⁹ FEE, 2019, p. 716.

³⁴⁰ VANG, 2018, p. 156.

³⁴¹ MEEKS, 2011, p. 329.

convite de Cristo. Entre os cristãos, os primeiros serão os últimos, e os menores serão os maiores. O que determina a hierarquia à mesa de Cristo é o serviço, e não as realidades socioeconômicas (Mt 25.34-45).³⁴²

A proposta paulina elimina as separações no corpo de Cristo, principalmente no momento da Ceia em que essas separações se tornavam mais evidentes. O objetivo da igreja de Corinto ir à mesa é, além de se lembrar da morte de Cristo, afirmar a expectativa escatológica de sua *parusia*. Logo, uma vez que há a relação com Deus, por meio do memorial do sacrifício de Cristo, Paulo também estabelece a comunhão com o irmão, o qual compunha o mesmo corpo de Cristo. Usar a Ceia para evidenciar as diferenças sociais, além de não cumprir o seu papel, humilhava os que nada têm. Os colocando em uma relação diminuída em relação aos demais. A reunião deveria marcar a lembrança do Cristo esvaziado, que entregou a sua vida em prol do outro. Assim, a Ceia do Senhor que é celebrada sem o apelo à comunhão, não é a Ceia do Senhor que é celebrada. Paulo adverte à Igreja de Corinto a refletir sobre isso.



³⁴² VANG, 2018, p. 156.

CONCLUSÃO

O enfoque sociológico na leitura do texto permitiu fazer o mapeamento dos membros que compunham a comunidade cristã de Corinto. Avaliar dessa forma, é levar em conta que as comunidades primitivas foram formadas dentre de ambientes culturais distintos e, em alguns casos, os elementos das culturas ganhavam espaço também dentro dessas comunidades. Assim, a fim de compreender o texto, fez-se necessário averiguar o contexto histórico-cultural-social em que as comunidades cristãs primitivas estavam.

Logo, o que temos é que as cartas de Paulo não foram escritas em um vazio, mas existe um diálogo com a cultura e a sociedade de seu tempo. Nesse ínterim, foi que se avaliou o texto referente à Ceia do Senhor em Corinto, uma vez que, como faz parte da teologização de Paulo, havia um problema em como o memorial estava sendo celebrado; para tanto, uma intervenção, por parte do apóstolo precisava ser feita. À luz dessa intervenção, tivemos acesso ao que estava acontecendo e como o apóstolo se propõe a sanar a situação, visto que a mesa do Senhor havia se tornado um ambiente de diferenças sociais. Um conflito entre ricos e pobres.

Para tal investigação, foram propostos três capítulos, divididos de modo a construir como se davam as relações sociais no mundo antigo, com ênfase no primeiro século, período no qual 1Coríntios foi escrita. No primeiro capítulo, traçamos como se deu a formação da idade Romana de Corinto, por ser uma colônia romana, ela era regida pelas leis e costumes romanos, tal como o patronato. Ato contínuo, percebemos que as tentativas evangelizadoras de Paulo encontraram oposição, fato narrado em Atos 18.4,6, em que o apóstolo foi conduzido ao tribunal de Gaio, o qual, posteriormente, tornou-se um dos convertidos.

As diferenças sociais na cidade de Corinto se estenderam para a comunidade cristã de Corinto. Para tal investigação, tomamos a proposta do Theissen, o qual acredita que embora seja difícil fazer uma avaliação sociológica, os acontecimentos do passado pertencem ao âmbito dos conflitos, questão que aponta para os diferentes costumes dos grupos sociais. Consideramos aqui que 1Co 1.26-29 apresenta a composição social da Igreja de Corinto, na qual os membros pertencentes à classe alta eram minoria, porém exerciam grande influência na Igreja. Para analisar quem eram aqueles que pertenciam à classe alta, tomamos os critérios metodológicos de Theissen, tais como as declarações sobre cargos que ocupam, a posse de casas, a ajuda prestada à comunidade e viagens. Assim, a partir das cartas neotestamentárias, conseguimos mapear alguns nomes.

Nesse ínterim, foi necessário compreender a relação de honra e vergonha no mundo antigo, visto que a maioria das pessoas, em qualquer posição social que estivessem, buscavam

honra para si. A conduta passava pelo filtro da honra-vergonha desde o público até ao privado. Tomando os estudos de Pitt-Rivers, no campo da antropologia cultural, pôde-se constatar que a honra está vinculada ao valor de uma pessoa aos seus próprios olhos e aos olhos dos outros. Uma busca por reconhecimento dentro da sociedade, fato que se via em Corinto, por exemplo. Porém, no discurso de Paulo, vemos uma subversão da honra, uma inversão do que se achava honroso para a cidade.

No capítulo dois, constatamos que o Império Romano usava o patronato como mecanismo de coesão nas relações sociais. Por se tratar de uma troca de favores, os que possuíam *status* social mais baixo buscavam ascensão. O meio para isso era entrar em uma rede patronal, distribuída como uma pirâmide hierárquica: o imperador no topo, seguido dos funcionários romanos, notáveis locais, fato que explica como um Império tão grande era governado por um pequeno corpo administrativo.

Ademais, avaliou-se que as associações patronais se reuniam a fim de banquetear. Em geral, o banquete acontecia na casa do patrono, o qual convidava os seus clientes. Porém, nesse momento, a fim de destacar as diferenças sociais, o lugar à mesa era demarcado, cabendo os lugares de destaque aos patronos, além disso, a comida servida não era a mesma, dado que, por meio dos testemunhos de Plínio e Marcial, vemos que as melhores comidas eram servidas a eles, em detrimento dos clientes que tinham que se contentar em comer o que lhes era servido, em geral, pratos mais baratos. Tudo isso demarcava a diferença social dos participantes, uma prática comum na cidade de Corinto. Tal prática, como se pode ver na pesquisa, ganhou espaço também na comunidade cristã de Corinto, principalmente no momento da Ceia do Senhor.

Por fim, no terceiro capítulo, detivemo-nos na perícopa de 1Co 11.17-34 em que o texto da Ceia está narrado. Ali, o apóstolo manifesta a sua insatisfação quanto à maneira com que eles estavam se reunindo. A investigação chegou a duas possibilidades quanto à hora da comida. Primeiro, ou os ricos comiam a Ceia privada antes dos pobres sem compartilhar com estes; portanto, quando os pobres chegavam para comer não havia sobrado mais nada. Segundo, ou eles comiam ao mesmo tempo, porém em ambientes separados: os ricos comiam melhor, já os pobres comiam uma comida inferior. Embora não seja consenso, o que se vê nas duas possibilidades são os ricos desprezando os pobres.

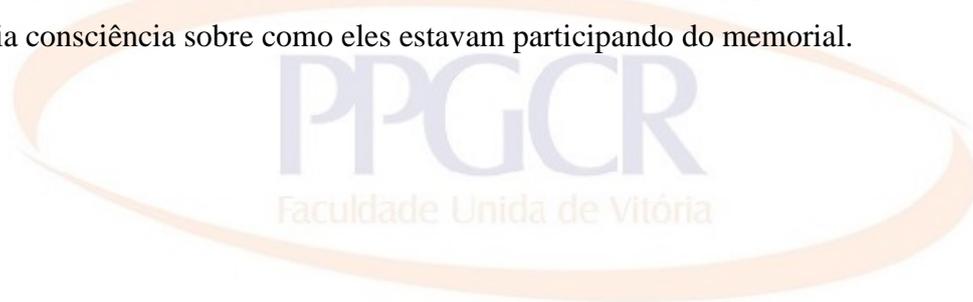
Além disso, os participantes da Ceia do Senhor são advertidos contra outro tipo de associação cültica. A proibição incide na participação em banquetes em que havia carne sacrificada a ídolos. A priori, Paulo argumenta que os ídolos não existem e, com isso, concorda com alguns membros que não viam problema na participação desses cultos. No entanto, por mais que a existência dos ídolos seja negada, ele salienta que há um poder mágico que opera, o

que ele chama de demônios. Assim, há o contraste entre a mesa do Senhor e a mesa dos demônios. Logo, a Ceia serve como um demarcador de fronteira.

No que tange à carne vendida no mercado, o apóstolo não vê problema no consumo, desde que o membro da comunidade cristã não pergunte a sua procedência. Em seguida, vemos que o propósito pretendido era a comunhão entre os participantes. Essa comunhão se dava de duas maneiras: vertical e horizontal, ou seja, com Deus e com o próximo. Participar de outra maneira que não seja essa seria um equívoco da comunidade cristã.

Tomando a proposta de Mary Douglas, percebemos que o ritual tem por objetivo animar a memória e, assim, fazer com que um fato ocorrido no passado tenha sentido no presente. Nesse sentido, a Ceia em Corinto servia como um memorial que por meio dos símbolos –pão e vinho –os participantes se lembravam da morte de Cristo.

Diante disso, a pesquisa, longe de esgotar o assunto, apontou como a Ceia em Corinto não cumpriu a sua função; ao contrário, estava servindo ao interesse de determinado grupo. Por isso, na perícopes, nota-se uma intervenção por parte de Paulo que os conclama ao exame da própria consciência sobre como eles estavam participando do memorial.



REFERÊNCIAS

- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo I*. São Paulo: Loyola, 1989.
- BARTON, S. C. Abordagens sociocientíficas a Paulo. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BÍBLIA. *Nova Versão Internacional*. São Paulo: Vida, 2007.
- BLOMBERG, Graig L. *Introdução a Atos a Apocalipse: uma pesquisa abrangente do Pentecostes a Patmos*. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- BLUE, B. B. Alimento oferecido aos ídolos e leis dietéticas judaicas. PAIGE, T. Demônios e Exorcismo. In: In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008.
- BORTOLINI, José. *Como ler a Primeira carta aos Coríntios: superar os conflitos em comunidade*. São Paulo: Paulus, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. O sentimento da honra na sociedade Cabília. In: PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *A primeira Carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- BROWN, Raymond B. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BRUCE, F. F. *O cânon das escrituras: como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas?* São Paulo: Hagnos, 2011.
- BRUCE, F.F. *Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia*. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.
- CAMPBELL, J. K. A honra e o Diabo. In: PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.
- CERFAUX, Lucien. *Cristo na Teologia de Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.
- CHOW, John K. Patronato na Corinto Romana In: HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- COSTA, Antonio Luiz M. C. *Títulos de nobreza e hierarquia: um guia sobre a linguagem das graduações sociais na história*. São Paulo: Draco, 2016.

CROSSAN, John Dominic. REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

DESILVA, David A. *A Esperança da Glória: reflexões sobre a honra e a interpretação do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2005.

DIDAQUÉ. *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. 13 ed. Tradução: Ivo Storniolo. 2004.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DUNN, James D. G. *A Teologia do apóstolo Paulo*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

DUPONT, Florence. Gramática da alimentação e das refeições romanas. In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

ELLIS, E.E. Cartas Pastorais. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008.

FEE, Gordon D. *1 Coríntios: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

FERREIRA, Joel Antônio. *Primeira Epístola aos Coríntios: a sabedoria cristã e a busca de uma sociedade alternativa*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

FLANDRIN, Jean-Louis. A humanização das condutas alimentares. In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FOULKES, Irene. *Problemas pastorales en Corinto: comentario exegético-pastoral a 1 Coríntios*. San José, Costa Rica: DEI, 1996.

FREDERICO, Danielle Lucy Bósio. A refeição eucarística sob os olhares lotmaniano e da antropologia da comida. In: *Revista Reflexus*, ano XII, n.20, p. 477-497, 2018.

GROTTANELLI, Cristiano. A carne e seus ritos. In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

HAFEMANN, S. J. Carta aos Coríntios. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008.

HENRIQUE, Carneiro. *Comida e Sociedade: uma história da alimentação*. Ed. 7. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

HOEFELMANN, Verner. Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana. 2 ed. *Estudo Bíblicos*. Vozes, 1996, p. 21-33.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

JEWETT, Robert. Paulo, a vergonha e a honra. In: SAMPLEY, J. Paul (org.). *Paulo no mundo Greco-Romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008.

KISTEMAKER, Simon J. *Comentário do Novo Testamento: exposição de Atos dos Apóstolos*. Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

KISTEMAKER, Simon J. *Comentário do Novo Testamento. Exposição da Primeira Epístola aos Coríntios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo I: religião civil e religião doméstica, cultos de mistérios, crença popular*. São Paulo: Loyola, 2011.

LAMPE, Peter. Paulo, os patronos e os clientes. In: SAMPLEY, Paul J. (org) *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008.

LOUW, Johannes. NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MALINA, Bruce. *The New Testament world: insights from Cultural Anthropology*. Revised ed. Louisville. Westminster: John Knox, 2001.

MARCIAL, Marco Valerio. *Epigramas*. 2ed. Institución Fernando el Católico: Zaragoza, 2004.

MARSHALL, I. H. Ceia do Senhor. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008.

MARTIN, Ralph. *Adoração na Igreja primitiva*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

MENDES, Simone Rezende da Penha. *Paulo e a ekklesia de Corinto: conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2012.

MONTANARI, Massimo. Sistemas alimentares e modelos de civilização. In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

MURPHY-O' CONNOR, Jerome. *Paulo Biografia Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

MURPHY-O' CORNNOR, Jerome. Primeira Carta aos Coríntios. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUEIRA, Paulo. A ceia do Senhor e os banquetes do povo: questões sobre a relação do cristianismo primitivo com práticas festivas populares. *Estudos de Religião*, ano XIX, nº 28, p. 46-53, 2005.

OSBORNE, Grant R. *A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PENNA, Romano. *A formação do Novo Testamento em suas três dimensões*. São Paulo: Loyola, 2014.

PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

PITT-RIVERS, Julian. Honra e Posição social. In: PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

PLÍNIO. Tradução das epístolas trocadas entre Plínio, o Jovem, e Trajano. In: *Revista Prometeus Filosofia*. Ano 11, nº 28, 2018, p. 1-97.

REASONER, M. Cidadania Romana e Celeste. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008.

RIDDERBOS, Herman. *A Teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo aos gentios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

RIEGER, Joerg. *Cristo e Império: de Paulo aos tempos pós-coloniais*. São Paulo: Paulus, 2009.

ROMANO, David Gilman. Urban and Rural Planning in Roman Corinth. In: SCHOWALTER, Daniel N.; FRIESEN, Steven J. *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005.

SALLER, Richard. GARNSEY, Peter. Relações patronais de poder. In: HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

SAMPLE, J. Paul. *Paulo no Mundo Greco-Romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008.

SANDERS, G. D. R. Landlords and tenants: sharecroppers and subsistence farming in Corinthian historical context. In: FRIESEN, Steven J.; JAMES, Sarah A.; SCHOWALTER, Daniel N. *Corinth in contrast: studies in inequality*. Boston: Brill, 2014.

SANDERS, G. D. R. Urban Corinth: An introduction. In: SCHOWALTER, Daniel N.; FRIESEN, Steven J. *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005.

SCHNELLE, Udo. *Paulo vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã/ São Paulo: Paulus, 2010.

SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Petrópolis: Vozes, 2013.

STADLER, Thiago David. Plínio, Cartas, Livro X: Tradução das epístolas trocadas entre Plínio, o Jovem e Trajano. *Revista Prometeus Filosofia*. Ano 11. Nº 28, 2018.

STRONG, Roy C. *Banquete: uma história ilustrada da culinária dos costumes e da fartura à mesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

THEISSEN, Gerd. Social Stratification in the Corinthian community: a contribution to the Sociology of early Hellenistic Christianity. In: ADAMS, Edward. HORRELL, David G. *Christianity at Corinth: the quest for the pauline church*. Louisville: John Knox Press, 2004.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

TIDBALL, D. J. Ambiente social das Igrejas Missionárias. In: HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008.

VANG, Preben. *1 Coríntios*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

VEYNE, Paul (org). *História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos do Novo Testamento e os Pais Apostólicos*. Santo André: Academia Cristã, 2012.

WHITE, L. Michael. Paulo e o Pater Familias. In: In: SAMPLEY, Paul J. (org) *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008.

WOORTMANN, Ellen F. A comida como linguagem. In: *Revista Habitus*. Goiânia, v.11, n.1, p. 5-17, 2013.

WOORTMANN, K. O sentido simbólico das práticas alimentares. In: ARAÚJO, W.; TENSER, C. (Org.). *Gastronomia, cortes e recortes*. Brasília: Editora SENAC, 2006