

RELIGIÃO, CULTURA E SOCIEDADE. IMPLICAÇÕES SOCIAIS DA EUCARISTIA

Introdução

1. Desejaria partilhar, em jeito de oferenda filosófica, alguns aspectos colhidos da leitura da Exortação Apostólica *Sacramentum Caritatis*, de Bento XVI, ligando de imediato a minha reflexão ao subtítulo do dito documento «Eucaristia fonte e ápice da **vida** e da **missão** da igreja». Se, numa primeira leitura oblíqua, somos logo atraídos pela temática da índole vivificante do sacrifício eucarístico que alimenta a Igreja na sua eficácia sacramental, já numa abordagem um pouco mais perpendicular, somos convocados por uma dimensão que, conexa com aquela, interpela a Igreja a comprometer-se com o desafio de se repartir eucaristicamente como alimento do mundo.

2. Deixarei em suspenso, não por incúria ou subavaliação hermenêutica, mas por necessidade de delimitação reflexiva, aspectos teológicos tão decisivos como a textura simbólica da Eucaristia enquanto mistério sacramental, a sua densidade ritual enquanto praxis litúrgica, a sua operatividade inculturada enquanto desafio pastoral, e, enfim, a sua problematização conceptual enquanto objecto de formulação dogmática. Permanecerá, também, nos bastidores, a pretensão de dissecar o acto de “ir-à-Igreja” enquanto fenómeno sociologicamente relevante, bem como a tentativa de teorizar a prática eucarística como percepção cultural ligada ao acto comunitário de “participar-na-Eucaristia”. A minha

reflexão focar-se-á, ao invés, no efeito excêntrico da vivência eclesial da eucaristia, pelo qual o cristão contrai um compromisso cívico, social e político, inevitavelmente ligado ao do que faço pelos outros quando “saio-da-Missa”.

3. Como interpretar, então, o convite à comparência da Filosofia numa temática desta natureza? Uma temeridade? Uma intrusão? Um erro de “casting”? Prefiro falar antes de **cumplicidade discursiva**: com efeito,

«(...) mediante a razão, a doutrina social da Igreja assume a filosofia na sua própria lógica interna, ou seja no argumentar que lhe é próprio. (...) A filosofia é, efectivamente, instrumento apto e indispensável para uma correcta compreensão de conceitos basilares da doutrina social – como a pessoa, a sociedade, a liberdade, a consciência, a ética, o direito, a justiça, o bem comum, a solidariedade, a subsidiariedade, o Estado (...). [Cabe, pois, à] filosofia ressaltar a plausibilidade racional da luz que o Evangelho projecta sobre a sociedade e exigir de cada inteligência e consciência a abertura e o assentimento à verdade.»

[*Compêndio de Doutrina Social da Igreja* (doravante, sigla CDSI): cláusula 77]

I. Auscultação etimológica do termo “eucaristia”

1. No seu berço originário, as palavras “eu-kharistos” e “eu-kharistia” significam respectivamente, entre outras acepções próximas, “bem-fazejo” e “boa dádiva”, apontando em certa medida para a dimensão de **gratuidade** e **benevolência** presentes mais tarde no termo latino “caritas” (amor) e “carus” (estimável), cuja raiz grega “kharis” (sobrevivente no termo português “carisma”) liberta significações tão relacionais como “graça”, “alegria” e “favorecimento”.

2. Assumindo uma interpretação radical e plena, a palavra “eu-kharistia” não tem tanto a ver com “aquilo que alguém dá” ao outro, mas com o acto de “alguém se dar ao outro”. O horizonte relacional da auto-doação

amorosa a um “tu” ou a um “nós” é prévio ao que sou (identidade) e ao que tenho (propriedade): cartesianamente falando, o “sou um ser pensante, logo existo”, deve ser substituído, de acordo com uma lógica oblativa, por um «ofereço-me a ti, logo eu sou “alguém” e possuo “algo”».

3. Posto isto, não podemos deixar de assinalar o paralelo desse princípio relacional e intersubjectivo – fruto da vivência eucarística – com aquela feliz intuição de São João Crisóstomo, na sua *Homilia De Perfecta Caritate*, segundo a qual a caridade se define como uma humana forma de estar que me faz ver no próximo um “outro-eu-mesmo”. Desasseis séculos mais tarde, Paul Ricoeur não diria melhor, na sua obra *Soi-même comme un autre*,² ao entrelaçar hermenêuticamente o princípio de identidade com o conceito de alteridade.

II. Compreensão hermenêutica da “fracção do pão”

1. Que sinais se podem insinuar num acto tão quotidiano e banal como o da alimentação? Que indícios suscitam uma compreensão mais viva de um sacramento cuja eficácia se expressa na frágil e terrena materialidade do pão e do vinho? Que significado se desprende da experiência tão apelativa de partilhar e fraccionar o pão, na sua tangível disponibilidade? Como é que a experiência vivida da nutrição pode iluminar o sentido da relação eclesial e, em sentido inverso, como é que partilha eucarística deve potenciar o campo da relação social, numa circularidade recíproca e mutuamente vinculadora? Este conjunto de questões abre espaço para aquilo que, sem quaisquer pruridos ou reservas, poderíamos extrair de uma **fenomenologia da alimentação**. O que se passa de tão relevante e significativo quando nos alimentamos? Se atendermos ao acto da nutrição, tal como ele se apresenta à nossa percepção humana, o que é que podemos descrever de fenomenologicamente relevante? Para começar, importa desde logo sublinhar uma nota significativa que se desprende

1. Cf. SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, *Homilia De Perfecta Caritate*, n.os 1, 2, PG 56, 281-282

2. Cf. RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990

da própria natureza do acto fisiológico de nutrição: nesse processo não há destruição da realidade absorvida, ingerida e digerida, há sim um processo assimilação e transformação que a biologia designa de “metabolismo” e que, muito prosaicamente, poder-se-ia reduzir ao enunciado “algo é transformado em algo para que algo possa continuar a viver”.

2. A nutrição assegura aos seres dotados dessa faculdade uma função fisiológica vital. Todavia, no caso dos viventes humanos, nutrir-se implica muito mais do que isso. A alimentação encontra-se mediada pela cultura, e, por conseguinte, investida de uma dimensão simbólica que a faz expressar algo mais do que a sua premente necessidade: o fenómeno humano de experimentar fome não fica “resolvido” no momento em que ingere uma certa quantidade de nutrientes celularmente metabolizáveis, dado que o instinto de procurar e obter alimento e bebida para satisfazer a fome e a sede é visitado e enriquecido por outras dimensões que lhe imprimem uma marca relacional singular e diferenciadora. Quer dizer, o fenómeno humano de ter fome e saciá-la, implica um acto mediado pelo outro. Num certo sentido, mesmo quando nos alimentamos individualmente, nunca o fazemos em absoluta solitude: ainda que queiramos estar sozinhos a comer, alimentamo-nos sempre graças ao outro que concebeu uma refeição segundo os seus dotes culinários, que imaginou por antecipação o prazer que a sua degustação iria causar, e que a serve de acordo com procedimentos gastronómicos e códigos sociais culturalmente sedimentados e aceites. Comer não é um acto solitário e isolado, é um acto eminentemente social e relacional, nunca desvinculado da forma de como se prepara a mesa, do que se faz à mesa e, em última análise, de quem se convida para a mesa: essa mesma mesa, aliás, onde começam a ser assimilados pela criança alguns dos elementares estratagemas de interacção com os quais aprenderá a viver em sociedade. Enfim, é neste quadro hermenêutico que percebemos por que razão os negócios, os encontros românticos, os projectos, as comemorações e até as conspirações, são normalmente mediados por uma refeição precedida de um convite. Por isso, uma refeição não é apenas social, mas

sobretudo socializadora: é à mesa que supostamente partilhamos com o outro o que somos, o que temos e o que queremos construir para o futuro. Recusar um convite para uma refeição, representa algo mais do que abdicar daquele conjunto de calorias que o meu organismo iria processar, equivale, no limite, a recusar o próprio convidante, se não houver o adicional cuidado de justificar a recusa.

3. Percebemos agora por que razão Cristo instituiu a Eucaristia “durante” uma refeição e “como” uma refeição. Na sua dimensão In-carnada, Ele tira partido do texto vivido da experiência humana, para lhe impor, nas entrelinhas, um significado muito mais dilatado e profundo – transcendente, se quisermos.³ Na tradição neotestamentária, os verbos comer (*esthíó*) e beber (*pínô*) surgem abundantemente associados à celebração eucarística, tal como os designativos pão (*ártos*) e vinho (*oínos*). Trata-se de uma refeição comum, partilhada, em que os convivas comem do mesmo pão – fraccionado e repartido entre todos – e bebem o vinho pela mesma taça que passa de boca em boca (Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24). Na lógica paradoxal e escandalosa do Evangelho, o resultado de uma divisão é uma multiplicação onde todos ganham: quem, ao invés, passa a vida a multiplicar e a acumular para si próprio, perde, mingua, definha. Partir o pão não é fragmentá-lo em sentido minimalista, é maximizá-lo na sua repartição, num festivo clima de comunicação de bens. Para a mentalidade judaica, partilhar da

3. «Partindo fundamentalmente de quanto afirmou o Concílio Vaticano II, várias vezes foi sublinhada a importância da participação activa dos fiéis no sacrifício eucarístico. Para a favorecer, podem ter lugar algumas adaptações apropriadas aos respectivos contextos e às diversas culturas [Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. sobre a sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 37-42]. (...) A Igreja (...) vive e celebra o mesmo mistério de Cristo em situações culturais diferentes. De facto, o Senhor Jesus, precisamente no mistério da Encarnação, ao nascer de uma mulher como perfeito homem (*Gal 4, 4*) colocou-se em relação directa não só com as expectativas que se registavam no âmbito do Antigo Testamento, mas também com as cultivadas por todos os povos; manifestou, assim, que Deus pretende alcançar-nos no nosso contexto vital. Por conseguinte é útil, para uma participação mais eficaz dos fiéis nos santos mistérios, a continuação do processo de inculturação inclusivamente quanto à celebração eucarística» [Bento XVI, *Exortação Apostólica Sacramentum Caritatis* (doravante, sigla EASC), proposição 54: Celebração eucarística e inculturação].

mesma mesa equivalia a solidarizar-se com os comensais. A sabedoria evangélica vai mais longe: esse campo relacional, amplificado pela dimensão aberta da mesa, não instaura e promove uma relação qualquer, genérica e indiferenciada, mas acolhe o outro frágil, desprotegido e indefeso. Essa esfomeada alteridade, inscrita na própria condição finita e precária do ser humano, encontra-se tipificada na figura sofredora do pobre. A opção preferencial da Igreja pelos pobres perde, assim, o carácter retórico e diletante de um chavão ou de um lugar-comum.⁴ Não há sequer lugar para ambiguidades: não se trata de uma preferência sob a forma de veuidade (do tipo: *há tanta coisa para fazer, mas hoje apetece-me dar atenção aos pobrezinhos...*), trata-se, outrossim, de uma preferência sob a forma imperativa de opção (do tipo: *diante dos múltiplos caminhos que se me abrem, tenho que acudir em primeira mão aos mais pobres!*). As palavras de Lucas ecoam agora, implacáveis, aos nossos ouvidos: «Quando deres um banquete, convida pobres, aleijados, coxos e cegos. E então serás feliz, pois não poderão retribuir-te!» (Lc 14, 13-14). São Paulo, por seu turno, reafirma sem rodeios que não é lícita uma celebração eucarística onde não resplandeça a caridade testemunhada pelo desvelo para com os mais pobres (cf. I Cor. 11, 17-22.27-34). Em ambos os casos, faz caminho aque-

4. «É impossível calar diante das imagens impressionantes dos grandes campos de deslocados ou refugiados — em várias partes do mundo — amontoados em condições precárias para escapar a sorte pior, mas carecidos de tudo. Porventura estes seres humanos não são nossos irmãos e irmãs? Os seus filhos não vieram ao mundo com os mesmos legítimos anseios de felicidade que os outros? O Senhor Jesus, pão de vida eterna, incita a tornarmo-nos atentos às situações de indigência em que ainda vive grande parte da humanidade: são situações cuja causa se fica a dever, frequentemente, a uma clara e preocupante responsabilidade dos homens. De facto, com base em dados estatísticos disponíveis, pode-se afirmar que bastaria menos de metade das somas imensas globalmente destinadas a armamentos para tirar, de forma estável, da indigência o exército ilimitado dos pobres. Isto interpela a consciência humana. Às populações que vivem sob o limiar da pobreza, mais por causa de situações que dependem das relações internacionais políticas, comerciais e culturais do que por circunstâncias incontroláveis, o nosso esforço comum verdadeiramente pode e deve oferecer-lhes nova esperança. O alimento da verdade leva-nos a denunciar as situações indignas do homem, nas quais se morre à míngua de alimento por causa da injustiça e da exploração, e dá-nos nova força e coragem para trabalhar sem descanso na edificação da civilização do amor. Desde o princípio, os cristãos tiveram a preocupação de partilhar os seus bens (Act 4, 32) e de ajudar os pobres (Rm 15, 26)» [EASC, propos. 90: O alimento da verdade e a indigência do homem].

la desconcertante tradição profética (reporto-me sobretudo a Amós e Oseias), onde o tema da Justiça se articula intimamente com a vivência do culto religioso: onde não há justiça, não há culto agradável a Deus...

4. Que boa-nova se desprende, então, da operação vivificante do Alimento e da função inclusiva da Mesa, cujos ecos se repercutem no horizonte cristológico da eucaristia? No alimento ingerido que, afinal, nos assimila nele próprio, mais do que um paradoxo, metabolizamos uma responsabilidade: transformar o Mundo pela abertura ao Outro. Cristo convida-nos para uma refeição, cujo alimento é Ele, o próprio anfitrião, com a finalidade de nos tornarmos alimento para os outros. Tão simples e tão difícil quanto isto... Não somos cristãos porque damos uma esmola para sossegar a consciência moral ou para massajar o ego espiritual: ao invés, é porque assimilamos o mistério relacional de Cristo eucaristicamente oferecido, que as nossas oferendas⁵ e actos de reconciliação⁶ nos tornam ontologicamente cristãos. Assim assimilado por Cristo, o cristão não está apenas comprometido em “ir-à-Missa-ao-Domingo”, mas muito mais do que isso: ontologicamente falando, ele

5. ««Relativamente à» apresentação das oferendas (...), no pão e no vinho que levamos ao altar, toda a criação é assumida por Cristo Redentor para ser transformada e apresentada ao Pai. Nesta perspectiva, levamos ao altar também todo o sofrimento e tribulação do mundo, na certeza de que tudo é precioso aos olhos de Deus. Este gesto não necessita de ser enfatizado com descabidas complicações para ser vivido no seu significado autêntico: o mesmo permite valorizar a participação primeira que Deus pede ao homem, ou seja, levar em si mesmo a obra divina à perfeição, e dar assim pleno sentido ao trabalho humano que, através da celebração eucarística, fica unido ao sacrifício redentor de Cristo» [EASC, propos. 47: Apresentação das oferendas].

6. «A Eucaristia é, por sua natureza, sacramento da paz. Na celebração litúrgica, esta dimensão do mistério eucarístico encontra a sua manifestação específica no rito da saudação da paz. Trata-se, sem dúvida, dum sinal de grande valor (Jo 14, 27). Neste nosso tempo pavorosamente cheio de conflitos, tal gesto adquire — mesmo do ponto de vista da sensibilidade comum — um relevo particular, pois a Igreja sente cada vez mais como sua missão própria a de implorar ao Senhor o dom da paz e da unidade para si mesma e para a família humana inteira. A paz é, sem dúvida, uma aspiração radical que se encontra no coração de cada um; a Igreja dá voz ao pedido de paz e reconciliação que brota do espírito de cada pessoa de boa vontade, apresentando-o Àquele que «é a nossa paz» (Ef 2, 14) e pode pacificar de novo povos e pessoas, mesmo onde tivessem falido os esforços humanos. A partir de tudo isto, é possível compreender a intensidade com que frequentemente é sentido o rito da paz na celebração litúrgica.» [EASC, propos. 49: Saudação da paz].

é convidado a eucaristizar e a dominicalizar a própria vida⁷, diária e quotidianamente, em favor dos outros – não dos outros em abstracto, mas do outro cuja face desfigurada, cicatrizada, molestada, sulcada de rugas, fornece páginas vivas de um Evangelho feito carne, que tantas vezes, demasiadas vezes, fica por ler e por colocar em prática.

5. Talvez possamos, agora, transpor essa delicada fronteira que separa o território eminentemente memorialístico de uma comunidade de fé plasmada em *ekklesia* mediante uma refeição⁸ daquele outro território onde tal experiência se deve repercutir socialmente como compromisso ético, cívico e político, em vista da uma *oikonomia* e *oikologia* inclusivas, onde todos devem ter direito a uma refeição.

7. «Esta novidade radical, que a Eucaristia introduz na vida do homem, revelou-se à consciência cristã desde o princípio; prontamente os fiéis compreenderam a influência profunda que a celebração eucarística exercia sobre o estilo da sua vida. Santo Inácio de Antioquia exprimia esta verdade designando os cristãos como «aqueles que chegaram à nova esperança», e apresentava-os como aqueles que vivem «segundo o domingo» (*iuxta dominicam viventes*) [*Epístola aos Magnésios* 9, 1: *PG* 5, 670]. Esta expressão do grande mártir antioqueno põe claramente em evidência a ligação entre a realidade eucarística e a vida cristã no seu dia-a-dia. O costume característico que têm os cristãos de reunir-se no primeiro dia depois do sábado para celebrar a ressurreição de Cristo — conforme a narração do mártir São Justino [Cf. *I Apologia* 67, 1-6; 66: *PG* 6, 430s; 427] — é também o dado que define a forma da vida renovada pelo encontro com Cristo. Mas, a expressão de Santo Inácio — «viver segundo o domingo» — sublinha também o valor paradigmático que este dia santo tem para os restantes dias da semana. De facto, o domingo não se distingue com base na simples suspensão das actividades habituais, como se fosse uma espécie de parêntesis dentro do ritmo normal dos dias; os cristãos sempre sentiram este dia como o primeiro da semana, porque nele se faz memória da novidade radical trazida por Cristo. Por isso, o domingo é o dia em que o cristão reencontra a forma eucarística própria da sua existência, segundo a qual é chamado a viver constantemente: «viver segundo o domingo» significa viver consciente da libertação trazida por Cristo e realizar a própria existência como oferta de si mesmo a Deus, para que a sua vitória se manifeste plenamente a todos os homens através duma conduta intimamente renovada» [EASC, propos. 72: Viver segundo o domingo].

8. «A possibilidade que a Igreja tem de «fazer» a Eucaristia está radicada totalmente na doação que Jesus lhe fez de Si mesmo. Também este aspecto nos persuade de quão verdadeira seja a frase de São João: «Ele amou-nos primeiro» (*1 Jo* 4, 19). Deste modo, também nós confessamos, em cada celebração, o primado do dom de Cristo; o influxo causal da Eucaristia, que está na origem da Igreja, revela em última análise a precedência não só cronológica mas também ontológica do amor de Jesus relativamente ao nosso: será, por toda a eternidade, Aquele que nos ama primeiro» [EASC, propos. 14: Eucaristia, princípio causal da Igreja].

III. Doutrina social da igreja, personalismo e ética social-cristã

1. Tacteadado o fundo da narrativa revelada, no tocante ao compromisso social com o texto da vulnerabilidade humana nas suas múltiplas facetas, importa agora operar uma inflexão de teor eclesiológico, designadamente no tocante àquele vector que constitui, porventura, o aspecto mais desafiante das implicações sociais da praxis eucarística: a Justiça. Que tipo de relação pode selar uma espécie de pacto de sangue entre Eucaristia e Justiça? Será a Justiça uma condição necessária para a celebração da Eucaristia? Ou não será antes uma consequência da mesma celebração? Será legítimo pensar que a Justiça faz parte do próprio núcleo constitutivo da Eucaristia, a par de outras dimensões estruturantes como a vivência litúrgica da ritualidade, a projecção sacrificial da expiação ou mesmo a sacramentada conversão das espécies em presença divina? Gostaria de manusear este feixe de questões, projectando a minha reflexão a partir do seguinte ângulo de análise: o pão e vinho, convertidos em corpo e sangue de Cristo e assimilados memorialisticamente pelos participantes, tornam-se signo expressivo e eficaz da unidade ecuménica (na sua diferenciação) e cosmopolita (na sua conexão) entre todos os homens. Neste caso, a demanda por uma sociedade mais justa seria não só condição e consequência da celebração eucarística, mas também seu elo constitutivo. Da mesma forma que não é possível celebrar a Eucaristia sem o concurso visual e tangível do pão e do vinho, também não deveria ser possível participar desse sacramento sem o firme propósito cristão de fazer tudo o que está ao alcance para assegurar que pão e vinho não falem na mesa de ninguém, sobretudo na dos mais frágeis e indefesos. Nunca é demais recordar, a propósito, aquele passo onde o apóstolo Paulo adverte a comunidade de Corinto (ao que consta, rica e próspera graças à sua fervilhante actividade mercantil) que onde subsistirem clivagens entre ricos e pobres é impossível comer a Ceia do Senhor (cf. 1Cor 11, 19-21).

2. Começamos agora a vislumbrar com maior nitidez o lugar epicêntrico da Eucaristia na vida e missão da Igreja⁹, bem como o impacto social que lhe está constitutivamente associado, e em que medida o cristianismo é sacramentalmente social na sua sua essência. Entenda-se: social não no sentido epidérmico do termo, mas no seu sentido ontologicamente mais profundo e misterioso. Existe, com efeito, um círculo hemenéutico formidável que instaura, no horizonte sacramental da “fracção do pão”, uma reciprocidade entre eclesialidade e sociedade: se por um lado a eucaristia depende do convite dirigido a uma comunidade de fé¹⁰ a “entrar” para participar de uma refeição, por outro lado só existe verdadeira *ekklesia* se essa vivência em torno da refeição eucarística se traduzir, “à saída”¹¹, numa espiritualidade de alcance social, o que explica, em parte, o deslumbramento tanto de Fílon por esse sentido cristão de partilha que “ultrapassa toda a descrição”¹², como de Flávio Josefo pelo “maravi-

9. «A Eucaristia é, pois, constitutiva do ser e do agir da Igreja. (...) Assim, a Eucaristia aparece na raiz da Igreja como mistério de comunhão [Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 80, a. 4]. (...) A unidade da comunhão eclesial revela-se, concretamente, nas comunidades cristãs e renova-se no acto eucarístico que as une e diferencia (...). Do centro eucarístico surge a necessária abertura de cada comunidade celebrante, de cada Igreja particular: ao deixar-se atrair pelos braços abertos do Senhor, consegue-se a inserção no seu corpo, único e indiviso. Por este motivo, na celebração da Eucaristia, cada fiel encontra-se na *sua* Igreja, isto é, na Igreja de Cristo. (...) O facto de sublinhar esta raiz eucarística da comunhão eclesial pode contribuir eficazmente também para o diálogo ecuménico» [EASC, propos. 15: Eucaristia e comunhão eclesial].

10. «Com efeito, a Eucaristia é por excelência «mistério da fé»: É o resumo e a súpula da nossa fé. A fé da Igreja é essencialmente fé eucarística e alimenta-se, de modo particular, à mesa da Eucaristia. A fé e os sacramentos são dois aspectos complementares da vida eclesial. (...) A fé exprime-se no rito e este revigora e fortifica a fé. Por isso, o sacramento do altar está sempre no centro da vida eclesial (...). Testemunha-o a própria história da Igreja: toda a grande reforma está, de algum modo, ligada à redescoberta da fé na presença eucarística do Senhor no meio do seu povo [EASC, propos. 6: A fé eucarística da Igreja].

11. «Acerca da saudação de despedida no final da celebração eucarística (...) com as palavras «Ide em paz e o Senhor vos acompanhe», tradução aproximada da fórmula latina: *Ite, missa est* (...), podemos identificar a relação entre a Missa celebrada e a missão cristã no mundo. Na antiguidade, o termo «*missa*» significava simplesmente «despedida»; mas, no uso cristão, o mesmo foi ganhando um sentido cada vez mais profundo, tendo o termo «despedir» evoluído para «expedir em missão». Deste modo, a referida saudação exprime sinteticamente a natureza missionária da Igreja (...)» [EASC, propos. 51: A despedida: «*Ite, missa est*»].

12. PHILON, *Quod omnis probus liber sit*, 84; 77

lhoso espírito comunitário” que animava os cristãos primitivos e pela “ausência de pobres” no interior dessa comunidade religiosa¹³, como ainda de Tertuliano quando, empolgado, exclamava acerca dos cristãos “Vede como eles se amam!...”¹⁴. E como haveríamos nós de esquecer de São João Crisóstomo, na implacável diatribe que verbera contra a insensibilidade dos cristãos perante o desfile dos dramas sociais, logo ali, à porta das igrejas?

«Mal pomos um pé fora da Igreja, e eis as infindáveis filas de pobres, que se formam como muralhas a ladear as suas portas de saída. Apesar disso, avançamos de rosto empinado, sem exhibir o mínimo de compaixão, como se observássemos colunas de mármore e não corpos humanos... É verdade que nos apressamos para nos irmos sentar à mesa, que, aliás, já está preparada e guarnecida, enquanto o pobre se queda por ali, de pé, até que o dia se esvaia, aguardando por um sustento quotidiano que já não chega... E depois de uma tão monstruosa falta de humanidade, ainda ousamos levantar as mãos para o céu, clamando a Deus por misericórdia e perdão para os nossos pecados? Como haveremos de não nos inquietar com tamanha crueldade e desumanidade? Como haveremos de não recear que a resposta divina a toda esta desfaçatez trespasse os céus como uma flecha na nossa direcção?»¹⁵

Eis visitadas algumas etapas de uma heróica linhagem de audaciosos construtores da «civilização do amor»¹⁶ que souberam extrair das pro-

13. FLAVIUS JOSEPHUS, *De bello iudaico*, 11; 122

14. TERTULIANUS, *Apologetica*, 39

15. *Cit. in* CHAVEZ Rafael, *La Dimensión Social. Estudio liturgico*, Vicaria Episcopal de Pastoral: Site Arquidiócesis Primada de México, 2008 [www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/dimension_social.htm (em 6/2/08)], vide também, a propósito, JOÃO CRISÓSTOMO, *Homilia sobre o Evangelho de Mateus*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 50: Jacques-Paul Migne, 1857–1866; SAN JUAN CRISOSTOMO: *Ricos y pobres. Sermones sobre la cuestion social*, Buenos Aires: Lumen, 2006

16. Cf. AA.VV., *Construir a Civilização do Amor. Espiritualidade dehoniana para os tempos actuais*, Lisboa: SCJ, 2007

fundezas do mistério eucarístico um espírito de missão¹⁷, cujo desfecho eclesialmente fecundo e socialmente actuante culmina, a meu ver, naquele corpo de princípios que designamos de Doutrina Social da Igreja.

3. A tentativa de geminar a reflexão acerca da missão eucarística do cristianismo ao serviço dos excluídos e dos sem voz, com a tradição multissecular da Doutrina Social da Igreja, constitui porventura um dos traços mais inspiradores da recente Exortação apostólica *Sacramentum Caritatis* de Bento XVI. Caso para dizer que aí se afigura verdadeiramente nutritiva a concepção eclesiológica de um sentido de Igreja que, a partir e mediante a celebração da Eucaristia, não cuida apenas dos seus aspectos litúrgicos, dogmáticos, exegéticos ou pastorais, mas capta de forma absolutamente irresistível a essência da sua vida e missão: tornar-se em si mesma eucarística. Quer dizer, no pão que nela se tranforma em alimento para que os alimentados se tornem por sua vez alimento para os demais, a Igreja encontra um traço constitutivo de identidade não só mística e escatologicamente projectada para a eternidade (enquanto plasmada e nutrida no corpo de Cristo), mas também histórica e enraizadamente situada na temporalidade (enquanto atenta aos sinais dos tempos e ela própria doadora de sinais para o seu tempo): estar ao dispor do mundo constitui a **forma de ser eucarística da igreja**, a marca da sua **impressão digital histórica**, porque, de facto, «a Igreja faz a Eucaristia e a Eucaristia faz a Igreja», para utilizar uma feliz intuição eclesiológica de Henri de Lubac.¹⁸ Talvez não por acaso, a proposição

17. «A Eucaristia é fonte e ápice não só da vida da Igreja, mas também da sua missão: Uma Igreja autenticamente eucarística é uma Igreja missionária. (...) Aliás, a própria instituição da Eucaristia antecipa aquilo que constitui o cerne da missão de Jesus: Ele é o enviado do Pai para a redenção do mundo (*Jó* 3, 16-17; *Rm* 8, 32). Na Última Ceia, Jesus entrega aos seus discípulos o sacramento que actualiza o sacrifício que Ele, em obediência ao Pai, fez de Si mesmo pela salvação de todos nós. Não podemos abeirar-nos da mesa eucarística sem nos deixarmos arrastar pelo movimento da missão que, partindo do próprio Coração de Deus, visa atingir todos os homens; assim, a tensão missionária é parte constitutiva da forma eucarística da existência cristã» [EASC, propos. 84: Eucaristia e missão].

18. DE LUBAC Henri, *Méditations sur l'Eglise*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, p. 113; vide também *Idem*, *Catholicisme*, Paris: Cerf (1965) 9

88 da referida Exortação – sugestivamente intitulada “Eucaristia, pão repartido para a vida do mundo” – forneça o fundamento decisivo dessa vida do Espírito e desse espírito de Missão:

«Cada celebração eucarística actualiza sacramentalmente a doação que Jesus fez da sua própria vida na cruz por nós e pelo mundo inteiro. [...] Nasce assim, à volta do mistério eucarístico, o serviço da caridade para com o próximo, que «consiste precisamente no facto de eu amar, em Deus e com Deus, a pessoa que não me agrada ou que nem conheço sequer. Isto só é possível realizar-se a partir do encontro íntimo com Deus, um encontro que se tornou comunhão de vontade, chegando mesmo a tocar o sentimento. Então aprendo a ver aquela pessoa já não somente com os meus olhos e sentimentos, mas segundo a perspectiva de Jesus Cristo»¹⁹. [...] Por conseguinte, [...] a Eucaristia impele todo o que acredita n’Ele a fazer-se “pão repartido” para os outros e, conseqüentemente, a empenhar-se por um mundo mais justo e fraterno. Como sucedeu na multiplicação dos pães e dos peixes, temos de reconhecer que Cristo continua, ainda hoje, exortando os seus discípulos a empenharem-se pessoalmente: “Dai-lhes vós de comer” (Mt 14, 16). Na verdade, a vocação de cada um de nós consiste em ser, unido a Jesus, *pão repartido para a vida do mundo*».

[EASC, propos. 88]

No imediato seguimento desta proposição, o texto pós-sinodal extrai uma conclusão – precisamente intitulada “As implicações sociais do mistério eucarístico” – cujo impacto não pode ser ignorado na vida concreta do cristão:

«É necessário explicitar a relação entre mistério eucarístico e compromisso social. [...] Através do memorial do seu sacrifício, <Cristo> reforça a comunhão entre os irmãos e, de modo particu-

19. Bento XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), 18: AAS 98 (2006), 232

lar, estimula os que estão em conflito a apressar a sua reconciliação, abrindo-se ao diálogo e ao compromisso em prol da justiça. [...] Desta consciência nasce a vontade de transformar também as estruturas injustas, a fim de se restabelecer o respeito da dignidade do homem, criado à imagem e semelhança de Deus; é através da realização concreta desta responsabilidade que a Eucaristia se torna na vida o que significa na celebração. [...] Na perspectiva da responsabilidade social de todos os cristãos, [...] quem participa na Eucaristia deve empenhar-se na edificação da paz neste nosso mundo marcado por muitas violências e guerras, e, hoje de modo particular, pelo terrorismo, a corrupção económica e a exploração sexual; problemas, estes, que geram por sua vez outros fenómenos degradantes que causam viva preocupação. [...] Precisamente em virtude do mistério que celebramos, é preciso denunciar as circunstâncias que estão em contraste com a dignidade do homem, pelo qual Cristo derramou o seu sangue, afirmando assim o alto valor de cada pessoa.»

[EASC, propos. 89]

4. Compulsando o Compêndio de Doutrina Social da Igreja, sobressaem oito imperativos éticos que, a meu ver, e segundo uma óptica personalista, se abrem à consciência do cristão que vivencia a eucaristia na amplitude das suas implicações sociais:

Primeiro imperativo: **responsabilidade**

«O amor cristão move à denúncia, à proposta e ao compromisso de elaboração de projectos em campo cultural e social, a uma operosidade concreta e activa, que impulse a oferecer o próprio contributo todos os que tomam sinceramente a peito a sorte do homem. A humanidade compreende cada vez mais claramente que está ligada por um único destino que requer uma comum assunção de responsabilidades, inspirada num humanismo integral e solidário.»

[CDSI: cláusula 6]

Segundo imperativo: **missão**

«A doutrina social, por si mesma, tem o valor de um instrumento de evangelização²⁰ e desenvolve-se no encontro sempre renovado entre a mensagem evangélica e a história humana. [...] Para a Igreja, ensinar e difundir a doutrina social pertence à sua missão evangelizadora e faz parte essencial da mensagem cristã, porque essa doutrina propõe as suas consequências directas na vida da sociedade [...]. Não estamos na presença de um interesse ou de uma acção marginal, mas no coração mesmo da ministerialidade da Igreja, [...] que procede não só do anúncio, mas também do seu testemunho.»
[CDSI: cláusula 67]

Terceiro imperativo: **relação**

«Único e irrepetível na sua individualidade, todo o homem é um ser aberto à relação com os outros na sociedade. O conviver social na rede de relações que interliga indivíduos, famílias, grupos intermédios em relações de encontro, de comunicação e de reciprocidade assegura ao viver uma qualidade melhor. [...] A Igreja com a sua doutrina social, [...] está apta a compreender o homem na sua vocação e nas suas aspirações, nos seus limites e nos seus apuros, nos seus direitos e nas suas tarefas, e a ter para com ele uma palavra de vida que ressoe nas vicissitudes históricas e sociais da existência humana.»
[CDSI: cláusula 131]

Quarto imperativo: **associação**

«A sociabilidade humana não é uniforme, mas assume múltiplas expressões. O bem comum depende, efectivamente, de um são pluralismo social. As múltiplas sociedades são chamadas a constituir um tecido unitário e harmónico onde cada uma possa conservar e desenvolver a própria fisionomia e autonomia. [...] Esta “socia-

20. JOÃO PAULO II, carta encíc. Centesimus Annus, n.º 54, AAS 83, 1991, p. 860

lização” exprime também a tendência natural que leva os seres humanos a associarem-se com vista a atingir objectivos que ultrapassam as capacidades individuais. Desenvolve as qualidades da pessoa, particularmente o sentido de iniciativa e de responsabilidade, e contribui para garantir os seus direitos.»

[CDSI: cláusula 151]

Quinto imperativo: **bem comum**

«O bem comum empenha todos os membros da sociedade: ninguém está escusado de colaborar, de acordo com as próprias possibilidades, na sua busca e no seu desenvolvimento²¹. [...] O bem comum corresponde às mais elevadas inclinações do homem, mas é um bem difícil de alcançar, porque exige a capacidade e a busca constante do bem de outrem como se fosse próprio. [...] A repartição dos bens criados, [...] hoje causa de gravíssimos inconvenientes pelo contraste estridente que há entre os poucos ultra-ricos e a multidão inumerável dos indigentes, deve ser reconduzida à conformidade com as normas do bem comum e da justiça social.²² »

[CDSI: cláusula 157]

Sexto imperativo: **inclusão**

«A luta contra a pobreza encontra uma forte motivação na opção ou no amor preferencial da Igreja pelos pobres. [...] Com a constante reafirmação do princípio da solidariedade, a doutrina social incentiva a passar à acção para promover o bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos. O princípio da solidariedade, também na luta contra a pobreza [...]:

21. Cf. JOÃO XXIII, carta encíc. *Mater et Magistra*, AAS 53, 1961, p. 417; PAULO VI, carta apost. *Octogesima Adveniens*, n.º 46, AAS 63, 1971, p. 433-435

22. Cf. PIO XI, carta encíc. *Quadragesimo Anno*, n.º 58, AAS 23, 1931, p. 197

os pobres devem ser olhados não como um problema, mas como possíveis sujeitos e protagonistas dum futuro novo e mais humano para todo o mundo.»

[CDSI: cláusula 449]

Sétimo imperativo: **formação**

«As instituições educativas católicas podem e devem desempenhar um precioso serviço formativo, esforçando-se com especial solicitude pela inculturação da mensagem cristã, ou seja, o encontro fecundo entre o Evangelho e os vários saberes. A doutrina social é um instrumento necessário para uma eficaz educação cristã para o amor, a justiça e a paz, assim como para amadurecer a consciência dos deveres morais e sociais no âmbito das diversas competências culturais e profissionais.»

[CDSI: cláusula 532]

Oitavo imperativo: **promoção**

«Só a caridade pode transformar completamente o homem. Uma semelhante transformação não significa anulação da dimensão terrena numa espiritualidade desencarnada. Quem crê poder conformar-se com a virtude sobrenatural do amor sem levar em conta o seu correspondente fundamento natural, que inclui os deveres da justiça, engana-se a si mesmo: A caridade representa o maior mandamento social. Ela respeita o outro e os seus direitos, exige a prática da justiça, de que só ela nos torna capazes.»

[CDSI: cláusula 583]

5. Não é difícil vislumbrar, à luz do exposto, em que medida a Doutrina Social da Igreja se filia na linhagem histórica de um Pensamento Social Cristão cujas raízes filosóficas se estendem desde aquela Patrística que invectivava as atitudes sociais indutoras de pobreza, até à teorização tomista da justiça social, sem esquecer o magistério pontifício, desde a Encíclica *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII até, mais recentemente,

à *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus annus* (1991) de João Paulo II. Esta tradição social cristã, porém, só se afigurará plenamente inteligível se a enraizarmos num outro subsolo, que designaria de Pensamento Social proto-clássico, onde a questão social começa por germinar, já na Grécia antiga, com o antiquíssimo poema épico de Hesíodo “Trabalhos e Dias”, cujo enredo se pode resumir à súplica do protagonista, símbolo da humanidade trabalhadora, dirigida ao ocioso irmão que o quer assaltar, “não me prives do que me custou tanto a produzir”, prolongando-se, na mesma cultura helénica, desde o tratamento dramaturgico da punição divina reservada aos crimes de lesa-cidade (designadamente na recusa de hospitalidade aos viajantes, desvalidos e estrangeiros) até ao esforço aristotélico para, no tratado da *Política*, tentar expurgar o fenómeno da escravatura de uma desumana conotação instrumentalista, passando pela práticas ancestrais de algumas cidades-estado em torno da organização de *syssitai* – refeições comuns a que tinha acesso toda a comunidade, bem como da constiuição de *theorikoi* – fundos comunitários de maneo, onde se juntava o dinheiro destinado a garantir, uma vez por ano, o acesso às representações teatrais e aos jogos olímpicos por parte de todos os cidadãos pobres que assim o desejassem. Todo este caudal de intuições literárias, filosóficas e doutrinárias, flui no leito de uma Tradição Social Europeia que, ao arrepio das desfigurações totalitárias do comunismo e das contrafacções predatórias do neo-liberalismo, procura, para além dessa fracturante bissectriz ideológica, encontrar ainda um difícil e desejável equilíbrio entre social-democracia (centrada na liberdade de iniciativa privada), socialismo democrático (centrada no bem comum público) e sociedade civil (centrada na interacção e cooperação dos agentes sociais intermédios) em vista de um almejado Modelo Social Europeu.²³ Convém não subestimar tal projecto. É certo que a história já mostrou até que ponto o socialismo, na sua inseminação comunista, se tornou mortífero quando, com a promessa de um Paraíso na

23. Cf. AMARAL António Campelo, “Léon Dehon: personalismo e ética social-cristã no séc. XIX”, in AA.VV., *Construir a Civilização do Amor, vide supra*

terra, causticou a vida pessoal dos que ousaram desenvolver capacidades criativas individuais, dissolvendo-as num totalitarismo alienante e nivelador; todavia, a mesma história parece estar igualmente em condições de mostrar até que ponto o liberalismo, na sua versão predatória, se pode tornar mortal quando, a pretexto da tranquilidade dos mercados (no suposto ficcional de que estes possuem “estados de espírito”), imola a vida económica dos mais vulneráveis aos caprichos de uma orgia financeira global.

6. Ora, hoje mais do que nunca, urge reler e meditar numa ética social-cristã cuja **base personalista** sustenta o bem-fundado da Doutrina Social da Igreja enquanto pilar inamovível da Tradição Social Europeia. Permito-me citar Emmanuel Mounier, precursor filosófico do Personalismo, quando afirma sobre a ética do amor:

«[Quando deixa de haver inquietação extingue-se a moralidade e a vida pessoal]: à liberdade sucede-se o legalismo que prolonga as pressões sociais e as intimidações infantis, elimina a invenção moral e socializa este critério, classificando segundo uma observância formal os maus e os bons. O legalismo, no entanto, não <anula> a lei que é ainda necessária a uma liberdade incorporada e socializada. Mediadora entre a prática e a invenção; entre a intensidade absoluta da opção moral e a comunicação na generalidade da ideia moral, a lei, dirigida pela liberdade é instrumento da nossa contínua libertação e da nossa progressiva agregação a um universo de pessoas morais. A tensão entre a ética da lei e a ética do amor situa o vasto campo da moralidade pessoal entre a banalidade da regra e o paradoxo da excepção, entre a transfiguração paciente do quotidiano e as loucas investidas da liberdade exasperada.»²⁴

24. MOUNIER Emmanuel, *O Personalismo*, Lisboa: Moraes Editores (1976) 142

Conclusão

1. Para concluir, deponho um feixe de questões, não tanto para responder, mas, pelo menos, para despertar aquela permanente inquietude que deve nutrir a praxis cristã:

- Até que ponto poderá celebrar bem a Eucaristia uma comunidade eclesial negligente no cuidado social²⁵ e indiferente aos desafios políticos da futura sustentabilidade económica e ecológica da vida humana?²⁶
- Em que medida poderá sustentar com eficácia os projetos sociais nos quais se envolve em prol do bem comum uma comunidade que desleixa espiritual, pastoral e liturgicamente a celebração da Eucaristia?²⁷
- De que forma poderão as comunidades cristãs vivenciar o nexó entre o ápice celebrativo da Eucaristia e a urgência do ministério social que

25. «A uma igualdade no reconhecimento da dignidade de cada homem e de cada povo deve corresponder a consciência de que a dignidade humana poderá ser salvaguardada e promovida somente de forma comunitária, por parte de toda a humanidade. Somente pela acção concorde dos homens e dos povos sinceramente interessados no bem de todos os outros é que se pode alcançar uma autêntica fraternidade universal; vice-versa, a permanência de condições de gravíssimas disparidade e desigualdade empobrece a todos [cf. PAULO VI, carta encíc. *Populorum Progressio*, n.os 43-44, AAS 59, 1967, p. 278-279]» [CDSI: cláusula 145].

26. «A globalização da economia, com a liberalização dos mercados, a acentuação da concorrência, o aumento de empresas especializadas no fornecimento de produtos e serviços, requer maior flexibilidade no mercado do trabalho e na organização e na gestão dos processos produtivos. No juízo sobre esta delicada matéria, parece oportuno reservar uma maior atenção moral, cultural e no âmbito dos projectos à orientação do agir social e político sobre as temáticas ligadas à identidade e aos conteúdos do novo trabalho, num mercado e numa economia que também são novos. As modificações do mercado do trabalho, não raro, são um efeito da modificação do próprio trabalho, e não a sua causa» [CDSI: cláusula 312].

27. «A responsabilidade de perseguir o bem comum compete não só às pessoas consideradas individualmente, mas também ao Estado, pois que o bem comum é a razão de ser da autoridade política. Na verdade, o Estado deve garantir coesão, unidade e organização à sociedade civil da qual é expressão [cf. JOÃO PAULO II, carta encíc. *Redemptor Hominis*, n.º 17, AAS 71, 1979, p. 295-300], de modo que o bem comum possa ser conseguido com o contributo de todos os cidadãos. O indivíduo humano, a família, os corpos intermédios não são capazes, por si próprios, de chegar ao seu pleno desenvolvimento; daí serem necessárias as instituições políticas, cuja finalidade é tornar acessíveis às pessoas os bens necessários – materiais, culturais, morais, espirituais – para levarem uma vida verdadeiramente humana. O fim da vida social é o bem comum historicamente realizável [cf. LEÃO XIII, carta encíc. *Rerum Novarum: Acta Leonis XIII*, n.º 11, 1892, p. 133-135]» [CDSI: cláusula 168].

são chamadas a promover? Que vazios, que alçapões, que ruídos e esquizofrenias pseudo-moralistas, tenderão a impedi-la de promover um eclesial serviço da caridade em prol da Justiça?²⁸

2. O que significa, então, no fim de contas, alimentar-me eucaristicamente “de Cristo” com o outro? São três as exigências que decorrem de uma ética eucaristicamente responsável²⁹: 1. alimentar o outro “por Cristo”; 2. alimentar-me do outro “com Cristo”; 3. ser alimento para o outro “em Cristo”.

Siglas

AAS: *Acta Apostolicae Sedis*, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

CDSI: *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005

CIC: *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993

EASC: *Exortação Apostólica Pós-Sinodal “Sacramentum Caritatis”, de S.S. Bento XVI, ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos, sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007

28. «Uma Eucaristia que não se traduza em amor concretamente vivido é em si mesma fragmentária» [Bento XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), 14: AAS 98 (2006), 229] Este apelo ao valor moral do culto espiritual não deve ser interpretado em chave moralista; é, antes de mais, a descoberta feliz do dinamismo do amor no coração de quem acolhe o dom do Senhor, abandona-se a Ele e encontra a verdadeira liberdade. A transformação moral, que o novo culto instituído por Cristo implica, é uma tensão e um anseio profundo de querer corresponder ao amor do Senhor com todo o próprio ser, embora conscientes da própria fragilidade.» [EASC, propos. 82: Eucaristia e transformação moral].

29. «As autênticas transformações sociais são efectivas e duradouras somente se fundadas sobre mudanças decididas da conduta pessoal. (...) Às pessoas cabe, evidentemente, o desenvolvimento daquelas atitudes morais fundamentais em toda a convivência que se queira dizer verdadeiramente humana (justiça, honestidade, veracidade, etc.), que de modo algum poderá ser simplesmente esperada dos outros ou delegada nas instituições. A todos, e de modo particular àqueles que de qualquer modo detêm responsabilidades políticas, jurídicas ou profissionais em relação aos outros, incumbe o dever de ser consciência vígil da sociedade e, eles mesmos, em primeiro lugar, testemunhas de uma convivência civil digna do homem» [CDSI: cláusula 134].

Bibliografia referenciada

- AA.VV., *Construir a Civilização do Amor. Espiritualidade dehoniana para os tempos actuais*, Lisboa: SCJ, 2007
- Acta Apostolicae Sedis*, Libreria Editrice Vaticana
- BENTO XVI, Carta enc. *Deus caritas est*, 14: AAS 98, 2006
- Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- De LUBAC Henri, *Catholicisme*, Paris: Cerf, 1965
- De LUBAC Henri, *Méditations sur l'Eglise*, Paris: Aubier-Montaigne, 1953
- FÍLON DE ALEXANDRIA, *Quod omnis probus liber sit*, in *Obras completas*, 5 tomos, Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1975-76
- FLÁVIO JOSEFO, *Guerra Judaica*, in *The Complete Works of Flavius Josephus*, Nashville: Broadman & Holman, 1974
- Gaudium et Spes*, Const. sobre a Igreja, in Conc. Ecum. VATICANO II, n.º 24, AAS 58, 1966
- INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epístola aos Magnésios*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 5: Jacques-Paul Migne, 1857-1866
- JOÃO CRISÓSTOMO, *Opera omnia*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 47-64: Jacques-Paul Migne, 1857-1866
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Dominicae Cenae*, 4: AAS 72, 1980
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 1: AAS 95, 2003
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 20: AAS 71, 1979
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 107: AAS 85, 1993
- JOÃO PAULO II, carta enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, n.º 41, AAS 80, 1988
- JOÃO XXIII, carta enc. *Mater et Magistra*, AAS 53, 1961
- JUSTINO [MÁRTIR] DE CESAREIA, *Apologia I*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 6: Jacques-Paul Migne, 1857-1866
- LEÃO XIII, Carta enc. *Rerum Novarum*: in *Acta Leonis XIII*, n.º 11, 1892
- Lumen gentium*, Const. sobre a Igreja, in Conc. Ecum. VATICANO II, 24: AAS 60, 1968
- MOUNIER Emmanuel, *O Personalismo*, Lisboa: Moraes Editores, 1976
- PAULO VI, Carta apost. *Octogesima Adveniens*, n.º 46, AAS 63, 1971

- PIO XI, carta encícl. *Quadragesimo Anno*, n.º 58, AAS 23, 1931
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990
- Sacrosanctum Concilium*, Const. sobre a Sagrada liturgia, in Conc. Ecum. VATICANO II, AAS 57, 1965
- SAN JUÁN CRISÓSTOMO: *Ricos y pobres. Sermones sobre la cuestion social*, Buenos Aires: Lumen, 2006
- TERTULIANO, *Apologético*, Lisboa: Alcalá, 2002
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., 1960

Bibliografia complementar

- ALONSO J., GONZÁLES FAUS J. I., CODINA V., CASTILLO J. M., VIVES J., *Fe y Justicia*, Salamanca: Sígueme, 1981
- BETZ J., «La eucaristía, misterio central», in *Mysterium salutis* IV/2, 24
- CONGAR Yves, «Les biens temporels de l'église d'après sa tradition théologique et canonique», in *Eglise et pauvreté*, Paris: Cerf, 1965
- CONGAR Yves, *L'église de saint Agustin à l'époque moderne*, Paris: Cerf, 1970
- CONGAR Yves, *Pour une église servante et pauvre*, Paris: Cerf, 1963
- De JONG J. P., *Leucharistie comme réalité symbolique*, Paris: Cerf, 1972
- DEHON Léon, «Manuel Social Chrétien: 1894», in *Oeuvres Sociales. 1894-1897*, vol.II, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1976
- DUQUOC Christian, «Le repas du Seigneur, sacrement de l'existence réconciliée», in *Lumière et Vie* 18 (1969) 52-62
- GUILLET Jacques, «Jésus et la politique», en *Que dites-vous du Christ?*, Paris: Cerf, 1969
- HAMMAN Adalbert, «Du symbole de foi à l'anaphore eucharistique», in *Kyriakon*, Münster: Westf. Verlag Aschendorff, 1970
- HAMMAN Adalbert, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris: Desclée, 1968
- HENRY Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Odile Jacob, 1990
- JOSSUA Jean-Pierre, «Leucharistie que fait l'église, fait l'église», en *L'église vers l'avenir*, Paris: Cerf, 1969

- JUNGMANN Joseph Andreas, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid: BAC, 1953
- KEATING J.F., *The agape and the eucharist in the early church*, London: Methuen & Co., 1901
- KILMARTIN Edward, *The Eucharist in the primitive church*, New Jersey: Englewood Cliffs 1965
- KÜNG Hans, *Uma Ética Global para a Política e a Economia Mundiais*, Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1999
- LEDURE Yves, «Les pré-supposés anthropologiques du phénomène religieux», in *Le Christianisme dans la Société. Actes du Colloque international de Metz* (mai 1995), sous dir. P.M. BEAUDE - J FANTINO, Paris: Cerf, 1998, 33-48
- LÉON-DUFOUR Xavier, «Le mystère du pain de vie», in *Revue des Sciences Religieuses* 46 (1958) 481-523