

A Palavra que é Pão: a Eucaristia no Quarto Evangelho

The Word that is Bread: the Eucharist in the Fourth Gospel

Johan Konings

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Brasil

Resumo

Estuda-se a “sacramentologia (eucarística) submersa” no Quarto Evangelho, que não traz a Instituição da Eucaristia no relato da Última Ceia, mas apresenta conotações eucarísticas em diversos textos, principalmente no relato da Multiplicação dos Pães. O assim chamado “Discurso Eucarístico”, Jo 6,51-58, é abordado na perspectiva da encarnação e morte de Jesus. Outros textos examinados são o Lava-Pés (13,1-30), à luz da despedida de Jesus (Jo 13-17), o Lado Aberto (Jo 19,33-37) e a refeição depois da Ressurreição (Jo 21,1-14). O “memorial” da morte salvadora de Cristo ultrapassa, em João, o rito da Instituição da Eucaristia e é suprasumido na sua cristologia da Palavra de Deus Encarnada.

Abstract

We study the “submerged (Eucharistic) sacramentology” in the Fourth Gospel, which does not include the Institution of the Eucharist in the account of the Last Supper, but has Eucharistic connotations in various texts, especially in the account of the Multiplication of the Loaves. The so-called “Eucharistic Discourse”, Jn 6:51-58, is approached from the perspective of the incarnation and death of Jesus. Other texts examined are the Footwashing (13:1-30), in the light of Jesus’ farewell (Jn 13-17), the Open Side (Jn 19:33-37), and the meal after the Resurrection (Jn 21:1-14). The “memorial” of Christ’s saving death goes beyond the rite of the Institution of the Eucharist in John and is supersumed in his Christology of the Word of God Incarnate.

Palavras-chave

Eucaristia.
Multiplicação dos Pães.
Pão Vivo.
Encarnação.
Lava-Pés.
Lado Aberto.

Keywords

Eucharist.
Multiplication of Loaves.
Living Bread.
Incarnation.
Footwashing.
Open Side.

Introdução

Este artigo se debruça sobre as conotações eucarísticas de algumas passagens marcantes do Quarto Evangelho. Usamos o termo “Eucaristia” no

sentido da prática sacramental de celebrar numa refeição (ainda que reduzida a uma materialidade mínima) o memorial da morte e ressurreição de Jesus, de acordo com suas palavras na Última Ceia, quando ressignificou o pão e o vinho como sinais de seu corpo e sangue oferecidos pela “vida” dos seus fiéis (“por vós”) ou de todos (“pelos muitos”). Porém, visto que *eucharistia/eucharistein* significa ação de graças em geral, sinônimo de *eulogia/eulogein*, lançamos também mão do termo mais definido, “a Ceia do Senhor”, usado por Paulo em 1Cor 11,20.

Não é fácil estudar este tema no Evangelho de João, pois entre as muitas coisas que deixam o leitor do Quarto Evangelho perplexo há o fato de que ele não traz as palavras da instituição da Eucaristia no relato da Última Ceia. Por outro lado, a história dos efeitos do texto mostra um uso abundante dos temas joaninos em torno da celebração eucarística. Como se explica isso? Veremos que a narrativa joanina contém muitos elementos que ajudam a aprofundar o sentido da “Ceia do Senhor”, embora o texto não descreva a Última Ceia como instituição da Eucaristia. Isso é possível porque no conjunto do Quarto Evangelho há algo como uma “sacramentologia submersa” no tocante à Eucaristia, como, aliás, também ao Batismo.

A multiplicação dos pães

Ao relatar a multiplicação dos pães (que, como Lucas e à diferença de Marcos e Mateus, ele narra só uma vez), João faz seguir ao relato do milagre, ou “sinal”, uma discussão de Jesus com os judeus acerca do Pão da Vida (Jo 6,25-71), contendo, aparentemente, referências à Eucaristia (Jo 6,51-58).¹

O capítulo 6 de João já foi objeto de muitos estudos. Não podemos

¹ Para estudo mais completo: CASALEGNO, Alberto. “A minha carne para a vida do mundo”: considerações sobre a dimensão eucarística de Jo 6, 1-71. *Perspectiva Teológica*, v. 32, n. 87, p. 241-257, maio/ago 2000; ID. *Para que contemplem a minha glória (João 17,24): introdução a teologia do Evangelho de João*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 271-286; BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 159-188; KONINGS, Johan. *O Evangelho de João: amor e fidelidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017, p. 200-229; BROWN, Raymond. *The Gospel according to John (i-xii)*. 2. ed. New York: Doubleday, 1966, p. 231-304; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João, II*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 76-244.

elencar aqui todas as hipóteses literário-críticas a respeito de sua composição. Nossa análise aqui se detém na forma canônica atual. O capítulo é uma composição monumental e artificiosa, um ensinamento da fé que se revela ser, também, uma mistagogia eucarística. Contém três momentos principais:

- a narrativa do sinal dos pães e da travessia do lago de Genesaré (6,1-21);
- a discussão de Jesus na sinagoga de Cafarnaum (6,25-58);
- o desenlace (6,60-71).

Os versículos 22-24 e 59 constituem elos de transição entre as diversas partes.

A narrativa do sinal (6,1-21)

O evangelista oferece a narrativa da multiplicação dos pães e da subsequente travessia do lago em uma forma que, em grandes linhas e mesmo em alguns detalhes marcantes, corresponde à primeira multiplicação dos pães segundo Marcos (Mc 6,32-52) e seus paralelos sinópticos, Mt 14,13-33 e Lc 9,10b-17 (sendo que Lucas não narra a travessia do lago, nem a segunda multiplicação dos pães). A narrativa joanina é literariamente dependente dos sinópticos,² mas acrescenta alguns acentos próprios, que se tornam significativos no quadro do conjunto. O principal traço peculiar de João é a caracterização do acontecimento como “sinal” (6,14). Destarte, o episódio se integra na catequese dos sinais que permeia o seu evangelho inteiro.

Merece atenção o modo como João liga a multiplicação dos pães à travessia do lago. João parece conhecer a maneira em que Marcos articulou as duas narrativas ao descrever Jesus retirando-se a sós na montanha, enquanto os discípulos iniciavam a travessia (Mc 6,45//Jo 6,16-17), mas, à diferença de Marcos e paralelos, João explica a retirada de Jesus pela intenção de escapar da multidão entusiasmada que quer proclamá-lo rei segundo a figura do profeta-messias existente no imaginário do povo.³ Destarte, o evangelista

² BEUTLER, 2015, p. 162, entre outros.

³ MEEKS, Wayne A. *The Prophet King: Moses traditions and the johannine christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967.

desqualifica a interpretação da refeição milagrosa como manifestação messiânica de Jesus no sentido corriqueiro. Outra interpretação se impõe: aquela que Jesus mesmo dará.

O discurso de revelação (6,25-58)

João utiliza a narrativa da travessia (6,16-21//Mc 6,46-52) e, sobretudo, o estranhamento do povo, em Cafarnaum (6,22-24, peculiar de João), como trampolim para a nova interpretação que - pela boca de Jesus - ele propõe ao leitor. Em 6,25, Jesus se encontra com o povo de Cafarnaum e inicia um extenso diálogo, que, pela circunstância apontada no v. 59 (“ensinando na sinagoga”), deve ser considerado um ensino para todos os participantes da comunidade judaica local, e essa intenção comunicativa se estende também a mais receptores, em primeiro lugar, o leitor/ouvinte do texto!

Como em outros episódios (Nicodemos, a Samaritana), João parte de um mal-entendido. No nível da narrativa, Jesus suscita no interlocutor o desejo de um conhecimento novo, de modo semelhante ao tema “nascer do alto” proposto a Nicodemos (Jo 3,3.7, cf. 3,31) e o tema da “água viva” no episódio da samaritana (Jo 4,10). No nível da leitura da narração, bem como da pragmática, o autor parece suscitar esse mesmo desejo no leitor.

Essa *praeparatio evangelii* é elaborada com muita arte. Dentre as pessoas que constituem o auditório de Jesus em Cafarnaum, algumas perceberam que a travessia de Jesus depois da refeição milagrosa tinha sido misteriosa. Perguntam: “Rabi, quando chegaste aqui?” Jesus responde com uma provocação (6,25): “Estais me procurando não porque vistes sinais, mas porque comestes pão e ficastes saciados” (v. 26). A tentativa de proclamar Jesus messias por tê-los saciado (v. 14-15) mostra que o procuraram por razões de messianismo material, não por causa do “sinal” cujo sentido deve ainda ser revelado. Ficaram saciados no nível de seu desejo imediato, mas “não viram o sinal” no sentido de referência a uma realidade do alto. Mostraram-se semelhantes àqueles que denuncia o provérbio chinês: “Quando o sábio aponta para as estrelas, o idiota olha para o dedo”.

A seguir, o evangelista amplia o campo semântico do discurso,

mediante a alusão às “obras”. Os interlocutores, certamente judeus piedosos, perguntam o que devem fazer para realizar as obras de Deus, a prática que agrade a Deus. Jesus lhes responde que “a obra” de Deus é que creiam nele.⁴ Esse convite a crer nele leva os ouvintes de Jesus a pedirem um sinal de legitimação profética, como o sinal apresentado por Moisés, que saciou o povo no deserto com “pão do céu”, como diz o Sl 78,24. Mas Jesus desloca o centro da atenção da pessoa (Moisés) para o dom (o pão). Lançando mão de uma tipologia implícita,⁵ Jesus diz, nos vv. 32-33, que o verdadeiro pão do céu é aquele que é dado pelo Pai e que dá vida ao mundo (contrariamente ao que aconteceu com os que comeram o maná no deserto, cf. vv. 49 e 58). O auditório, porém, preso no mal-entendido, pensa que se trata de um pão material para o dia a dia (v. 34). Então vem a “revelação” de Jesus: “*Eu sou o pão da vida*” (v. 35).⁶

A continuação do diálogo é uma explicitação da frase do v. 35. Costuma-se caracterizar o diálogo de revelação dos vv. 35-50 como discurso sapiencial. Jesus leva à plenitude⁷ o que Is 55,1-3 diz a respeito do ensinamento de Deus (para os judeus: a Torá): é alimento e bebida saciando de modo incomparável (Jo 6,35bc diz: quem crê nele nunca mais terá fome ou sede). O ensinamento de Jesus é também o sentido pleno daquilo que anunciou Is 54,13: “Todos serão ensinados por Deus” (Jo 6,45). Quem é discípulo do Pai vem até ele (v. 46) e encontra nele o conhecimento almejado pelo piedoso: o conhecimento do Deus invisível (v. 46-47). Tal é o verdadeiro pão que desce do “céu” (o âmbito de Deus, que é a verdadeira origem de Jesus, contrariamente ao que pensam os judeus no v. 42), e este “pão” dá vida ao mundo (contrariamente à prefiguração, o maná, que não impediu a morte dos pais: v. 47-49). O v. 50 (“Este é o pão que desce do céu, para que não morra quem dele comer”) põe Jesus no lugar da Torá, que alguns rabinos

⁴ Pergunta-se, amiúde, se se trata de nossa obra que agrada a Deus (como o v. anterior leva a pensar) ou da obra que Deus realiza (como sugere a passagem do plural para o singular), mas essa questão gramatical é menos importante na semântica semítica, que se contenta em estabelecer a relação entre os dois termos. As duas interpretações são válidas.

⁵ O maná é o “tipo” (prefiguração, sombra), Jesus o antítipo (a realidade verdadeira).

⁶ O “eu” no início da frase, gramaticalmente desnecessário, é enfático: “Eu, eu sou o pão da vida”, ou: “O pão da vida, sou eu!”

⁷ Ou, como dizemos, revela “o sentido pleno”.

e sábios chamavam de alimento da vida eterna.⁸

Ora, a partir do v. 51,⁹ a terminologia mostra algumas modificações significativas. Geralmente, a parte 6,51-58 é chamada de “discurso eucarístico”, o que precisa ser questionado.¹⁰

Nesta parte do discurso, Jesus não se chama mais “o pão da vida”, como no v. 35, mas “o pão vivo”, aquele que vive (v. 51a)¹¹ - e diz: “O pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo” (v. 51c). O que, gramaticalmente, é um tanto estranho, porque ele é e dá ao mesmo tempo essa dádiva; portanto, ele se dá a si mesmo! E pelo que precede, sabemos que é o Pai que o dá: Jesus se doa em união com o Pai. O dom não é somente o seu ensinamento, mas sua pessoa de carne e sangue, dada para a vida do mundo. *Trata-se de sua encarnação*, e o termo “carne” (*sarx*) que tem aqui a conotação de precariedade (como, aliás, também em 1,14), aponta para sua morte sangrenta: “Se não comerdes a *carne* do Filho do Homem (termo preferido de Jesus para indicar sua missão) e não beberdes o seu *sangue* (a morte violenta), não tereis a vida em vós. Quem come¹² a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna” (v. 53). No prolongamento do simbolismo do pão e da bebida, que no “discurso sapiencial” dos vv. 35-50 significavam primeiro a Torá e, depois, a obra de Jesus, esse campo semântico agora se estende até a consumação dessa obra de Jesus na sua morte na cruz, em prol

⁸ O alimento da sabedoria: cf. Sr 24,19-22[26-30]; Sb 9,5 etc.

⁹ Ou a partir do v. 48, segundo outros estudiosos (CASALEGNO, 2000, p. 243). - Os que querem separar o suposto “discurso eucarístico” do “discurso do pão da vida” geralmente colocam a divisão entre 6,51b e 6,51c, mas essa divisão não é relevante quando, como nós, se adota uma leitura unitária. Parece melhor iniciar a segunda parte do discurso com a proclamação do v. 51a e não com a frase justaposta de 51c. Os vv. 49-50 constituem a conclusão da primeira parte do discurso, assim como o texto paralelo v. 58 constitui a conclusão da segunda parte.

¹⁰ MENKEN, Maarten J. J. John 6,51c-58: Eucharist or Christology? *Biblica*, v. 74, n. 1, 1993, p. 1-26. - Menken responde aos principais argumentos para ver em Jo 6,51c-58 um pensamento diferente (eucarístico, e não sapiencial como a parte anterior): a. em 32-51b, Jesus mesmo é o pão descido do céu, enquanto em 5,51c-58 o pão do céu é a carne e o sangue de Jesus; b. em 6,32 é o Pai que dá o pão, em 6,51c é Jesus; c. em 6,32-51b o comer tem de ser entendido simbolicamente, em 51c-58 literalmente; d. em 6,32-51b a origem é celestial, em 6,51c-58 trata-se da corporeidade e humanidade de Jesus. Não é preciso explicitar a rejeição desses argumentos por Menken, pois nossa leitura mostra por si mesma que eles não são relevantes. Com isso caem também as razões para considerar os vv. 51c-58 como uma interpolação de segunda mão, como pretendem Bultmann e outros.

¹¹ Alguns comentadores veem aqui uma alusão à ressurreição, cf. Lc 24,5.

¹² No v. 54 aparece o verbo *trōgein* para “comer”, em vez de *fágein*. Geralmente se diz que *trōgein* é mais material que *fágein* e significa “mastigar”, mas o exame da literatura grega relativiza isso. João precisava aqui de um participio presente, e como o verbo *fágein* é um aoristo, escolheu o verbo *trōgein* (MENKEN, 1993, p. 17).

da vida do mundo (cf. Jo 3,14-16).

É difícil não reconhecer aqui a linguagem da refeição eucarística, da “Ceia do Senhor” como Paulo diria, onde o comer o corpo e o beber o sangue de Jesus é simbolizado pelo pão e pelo vinho.¹³ A “sacramentologia submersa” de João emerge aqui na superfície do texto. Põe-se a pergunta se João, ao falar de “alimento verdadeiro” e “bebida verdadeira” está se referindo aos elementos materiais do pão e do vinho ou ao sentido teológico do dom de Deus, pois “verdadeiro” não é sinônimo de “físico”!¹⁴ O que Jesus disse de seu ensinamento (v. 35-50) se aplica, com mais força ainda, quando ele fala do dom de sua vida no sangue da cruz: “Não é como o maná que vossos pais comeram, e morreram. Quem come (*ho trōgōn*) este pão viverá para sempre” (v. 58).

Os vv. 51-58 não podem ser separados daquilo que precede. Convém entendê-los no contexto e na linha do “pão da vida” que é Jesus. Não falam da transubstanciação,¹⁵ mas da carne e do sangue de Jesus, sua encarnação que foi levada à plenitude na morte sangrenta (Jo 19,33-37 acentuará o sangue do lado aberto de Jesus).

Nesta parte do discurso está fortemente presente a ideia da comunhão. “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue *permanece* em mim e eu nele. Como o Pai, que vive, me enviou e eu vivo pelo Pai, também aquele que me come viverá por mim”. É a terminologia da alegoria da videira (Jo 15,1-17) e da oração do Jesus glorioso (Jo 17),¹⁶ textos que, marcados pela terminologia do “permanecer”, encontraram logo um lugar proeminente na teologia eucarística.

¹³ O fato de, semioticamente, esses gestos serem chamados de símbolos não interfere na doutrina da presença “real” (mas não física!) de Cristo na Eucaristia.

¹⁴ Uma interpretação “naturalista” levou alguns manuscritos e traduções a substituir o adjetivo “verdadeiro” (*alēthēs*) pelo advérbio “verdadeiramente” (*alēthōs*) (assim o texto bizantino, a Vulgata, King James, Statenbijbel, as versões antigas de Almeida, mas traduções recentes como a TOB, a ARA e a Nova Vulgata, seguida pela CNBB, voltam ao termo original, “verdadeiro”). “Verdadeiro” tem aqui o significado, preponderante em João, de “autêntico, veraz, fidedigno” conotando a qualidade divina.

¹⁵ A transubstanciação não é o significado da Eucaristia, mas sua explicação no quadro de um pensamento substancialista.

¹⁶ O tema da santificação (*hagiázein*) em Jo 17,17.19 talvez explique por que em Jo 6,69 o título de Jesus é “o Santo de Deus” (os sinópticos escrevem “o Cristo”).

O desenlace (6,60-71)

O auditório da sinagoga de Cafarnaum (v. 59) não aceita, na maioria (“muitos”), o discurso de Jesus: “Essa palavra é dura”, difícil de aceitar (v. 60). Isso se refere ao conjunto do discurso sapiencial e do assim chamado discurso eucarístico (v. 35-58). Jesus responde que mais paradoxal ainda será sua volta à glória do Pai (v. 62). Suas palavras são do âmbito do Espírito, comunicado pelo Pai (“espírito e vida”, v. 63b), inacessíveis à compreensão meramente humana (“carne”, v. 63a). Trata-se do Espírito que faz Nicodemos “nascer do alto” (3,3-7).¹⁷ O acesso à compreensão, antes existencial que intelectual, é um *dom* do Pai (*dedomenon*; v. 65).

Quando, então, muitos voltam as costas a Jesus, este coloca os discípulos diante da opção: “Vós também quereis ir embora” (v. 67). Simão Pedro responde, certamente em nome dos Doze (embora “um dos Doze” não esteja em comunhão): “A quem iremos, Senhor? Tu tens palavras de vida eterna” - palavras que abrem para o fiel a vida eterna. Isso vale para as duas partes do discurso de Jesus, não só para a parte “eucarística”.

Conclusão

O texto considerado eucarístico por excelência, em João, não está enquadrado na Última Ceia, e sim, na narrativa da multiplicação dos pães, que deve ser entendida como “sinal” (no sentido joanino). Sinal da atuação total de Jesus na carne, como “mestre” e como profeta crucificado.

A multiplicação dos pães foi escolhida pelo quarto evangelista para ser o embasamento narrativo do memorial de Cristo, não só da Eucaristia, mas de sua “carne” - da qual o pão, desde tempos antigos (o Êxodo) percebido como dom de Deus e interpretado como a Lei e a sabedoria de Deus, é o símbolo. Carne doada até o sangue da cruz. Nos sinópticos, a refeição da multidão tinha um significado messiânico no sentido da reunião e restauração ou renovação de Israel, como sugere Marcos, precedendo-a da chave profética “eram como ovelhas sem pastor” (Mc 6,34, cf. Nm 27,17; 1Rs 22,17 e, sobretudo, Ez 34,5). João, mediante o distanciamento, próprio dele, do

¹⁷ Jo 3,5 menciona também a água, símbolo (sacramental) do espírito derramado, com base em Ez 36.

messianismo popular (Jo 6,14-15), atualiza esse significado sapiencial em sinal-símbolo da palavra de Deus em Cristo (6,45), palavra feita carne para, por sua doação, dar vida ao mundo (6,51), o que é celebrado na refeição e na comunhão eucarística (6,53-58).

Estão aí a palavra e o pão, não a mesa da Última Ceia, mas da refeição messiânica transignificada. Os significados que, nos sinópticos, estão ligados principalmente à Última Ceia, se irradiam, no Quarto Evangelho, sobre a inteira atividade de Jesus. Do ponto de vista literário-exegético, é interessante que o discurso de Jo 6, especialmente seu desenlace em 6,60-71, lembra, como veremos, os capítulos 15 e 17 do discurso de despedida, e 6,63 pode ser relacionado à figura do Paráclito em Jo 15 e 16.¹⁸

O Lava-pés e a Última Ceia (Jo 13–17)

As tradições da Última Ceia

Vejamos agora a releitura joanina da tradição da Última Ceia. Este episódio é, em João, uma composição *sui generis*, muito diferente dos outros relatos do mesmo fato no Novo Testamento.

Tomemos como ponto de referência a concisa menção de 1Cor 11,20-26 à “Ceia do Senhor”, expressão já “tradiccionada” para Paulo e que significa a “re-presentation” memorial da Última Ceia de Jesus nas comunidades. O título de “Senhor” é aplicado com frequência a Jesus, por Paulo e pelos outros autores do Novo Testamento, a partir de sua ressurreição, considerada como enaltecimento e participação na glória de Deus, o qual no judaísmo é chamado “o Senhor” (hebraico *Adonai*, grego *Kyrios*). A referência mais clara e original a este título se encontra em Fl 2,5-11. A própria terminologia “Ceia do Senhor” (*kyriakon deipnon*, 1Cor 11,20) revela, portanto, seu caráter pós-pascal - ou melhor, pascal, pois o Ressuscitado é sempre pascal...

Em Paulo, o quadro narrativo da Ceia do Senhor é ainda elementar. Restringe-se à expressão “na noite em que ia ser entregue” (1Cor 11,23).

¹⁸ Grande número de estudiosos literário-críticos do Quarto Evangelho concorda em atribuir tanto Jo 15-17 quanto 6,50-58 à última redação do evangelho, cuja composição pode ter levado vários decênios (cf. BEUTLER, 2016, p. 161).

Marcos, Mateus e Lucas apresentam, com mais amplitude narrativa, a mesma tradição que Paulo “recebeu e transmitiu” (1Cor 11,23): as palavras de Jesus sobre o pão e o cálice, fazendo deles o memorial de sua morte até a sua nova vinda. Uma análise mais atenta dos vestígios traditivos permite reconhecer, nos sinópticos, duas ou três variantes dessa tradição, que não analisaremos aqui, mas cuja existência devemos ter presente.

A narrativa elaborada das palavras da Ceia, integrada por Marcos dentro do relato da Paixão, nos faz imaginar a presença de Jesus em Jerusalém antes da Páscoa que será a de sua morte. Depois de sua acolhida pelos seguidores entusiasmados e sua atuação polêmica como profeta e sábio no Templo (Mc 11-13 e par.), Jesus se reúne em refeição com os seus seguidores mais próximos, os “Doze” que o acompanharam da Galileia até Jerusalém. Essa refeição é encomendada pelo próprio Jesus para ser a ceia pascal (Mc 14,12-16 e par.), tomada “no primeiro dia dos Ázimos” (14,12), isto é, na noite que é o início da Páscoa.¹⁹ Nesse quadro “paulino-sinóptico”, Jesus ressignifica o alimento (o pão) e o cálice da bênção pascal (o vinho) como memorial de sua morte, que é entendida como confirmação ou renovação da Aliança (a “nova” Aliança, diz Lc 22,20) por meio de seu sangue (Mc 14,23 e par.; cf. 1Cor 11,25) “para/por vós” ou “para/por todos”, como todas as versões transmitem. As versões de Paulo e Lucas incluem, outrossim, a palavra de Jesus ordenando celebrar esse gesto como memorial (1Cor 11,25 e Lc 22,19). Também o encontro de Emaús, Lc 24,30.35, evoca esse sentido de gesto memorial (“tomando o pão, pronunciou a bênção e depois de parti-lo deu a eles [...] *eles o reconheceram ao partir o pão*”). Em concordância com isso, a “fração do pão” é para Lucas uma das características da primeira comunidade (At 2,42-47).

É difícil pensar que o autor do Quarto Evangelho não tenha conhecido essa tradição. Também para João a Última Ceia é importante. Sinal disso é que, como os sinópticos, ele faz uma pausa significativa no seu evangelho para começar a narrativa da ceia (Jo 13,1-3, cf. Mc 14,12//Mt 26,17//Lc

¹⁹ Na contagem judaica, o dia começa com a noite; o “primeiro dia de Ázimos” significa o pôr do sol, na véspera antes do dia da Páscoa. Segundo os sinópticos, Jesus morre na cruz no próprio dia da Páscoa (de tarde), em João, na tarde anterior, chamada a Preparação (Parasceve) da Páscoa.

22,7). Outro indício: depois da ceia, que em João é ampliada pelas palavras da despedida nos capítulos 13-17, Jesus vai ao jardim das Oliveiras²⁰, onde é preso pelos guardas do Templo, guiados pelo traidor Judas (Jo 18,1-11; João acrescenta à “tropa de choque” a coorte romana). Daí em diante, o relato continua em compasso com os relatos sinópticos, enriquecidos com algumas micronarrativas que João introduz, sobretudo, para atualizar a pragmática do texto em vista da terceira geração cristã²¹. A tradição principal a respeito da Ceia era, aparentemente, conhecida de João. Por que, então, não menciona a Eucaristia?

O gesto ao mesmo tempo único e exemplar do lava-pés

Há muito foram observadas algumas coincidências do EvJo com Lucas. Uma delas é a concentração do tema do serviço em torno da Última Ceia de Jesus. Enquanto em Marcos o terceiro anúncio da Paixão (Mc 10,32-34//Mt 20,17-19) é seguido de uma “aplicação” para os discípulos, especificamente os zebedaídes João e Tiago, no sentido de humildade e serviço (Mc 10,35-48//Mt 20,20-28), Lucas desloca esse tema para a Última Ceia, na interlocução entre Jesus e os discípulos em Lc 22,24-27, logo depois das palavras da Instituição (22,15-20) e da indicação do traidor (22,21-13). Do mesmo modo, João associa ao relato da Última Ceia o tema do serviço e da humildade em forma de uma “parábola encenada”: o Lava-pés.

O Evangelho de João mostra amiúde uma estrutura homilética, que consiste em expandir, por comentários didáticos, uma palavra recordada ou um fato observado. Cita-se uma passagem bíblica ou conta-se um fato da vida, para buscar seu sentido à luz de uma nova percepção ou palavra de Deus (que pode eventualmente ser um outro texto da Escritura iluminando o inicialmente apresentado). Vimos isso no episódio do pão: o fato era a multiplicação dos pães (cheio de reminiscências bíblicas) e a palavra iluminadora era a nova significação comunicada por Jesus.

²⁰ Muitos estudiosos perceberam que as palavras de despedida, inicialmente, devem ter sido mais breves, terminando em 14,31, onde se engata facilmente a ida ao Jardim das Oliveiras, Jo 18,1.

²¹ Cf. KONINGS, Johan. O processo de Jesus: João relendo o relato sinóptico. *Atualidade Teológica*, v. 20, n. 54, 2016, p. 705-729.

Tal é a estrutura sobre a qual é construído o conjunto dos capítulos 13 a 17. O dado inicial é a despedida de Jesus, solenemente anunciada em 13,1, com a ceia descrita nos versículos 2 a 30 (que segundo João não é a refeição pascal, que ainda deve acontecer no dia seguinte).²² A narrativa de Jo 13,2-30 não vê a ceia como a instituição recordado na “Ceia do Senhor” no sentido de 1Cor 11,20, mas como ensinamento da “imitação de Jesus Servo” (em contraste com a traição), e serve de ponto de partida para o mandamento do amor e outros temas desenvolvidos nos diálogos e monólogos de 13,31-17,26.

O fato narrado como ponto de partida é aparentemente simples, um serviço doméstico: lavar os pés de quem chega para o jantar. Serviço prestado por mulheres, crianças ou escravos, se a família os tiver. Nesta narrativa, alguns detalhes chamam atenção. O narrador informa que o diabo tinha posto na mente de Judas o propósito de entregar Jesus (13,2). Jesus sabe de tudo isso (v. 1 e 3). A cena toma um tom trágico. Sente-se um ar de despedida. Estranho é que o lava-pés parece interromper a ceia. Deveria ter acontecido antes de as pessoas se amesandarem, para descansarem da caminhada e não sujarem os tapetes. Além disso, quem lava os pés são normalmente os escravos ou as crianças, não o anfitrião. Claro, Jesus não tinha pessoal de serviço nem crianças à disposição para isso.

Imaginemos Jesus vestido para o jantar, com seu manto de mestre (provavelmente um tanto surrado...). De repente, ele se levanta, deposita o manto (literalmente: “as vestes”), amarra na cintura um pano de serviço como usam os escravos e começa a lavar os pés dos discípulos. Pedro fica indignado. Deixou lá na Galileia o seu barco para seguir um “mestre”, não um escravo. Porém, o escravo-mestre lhe explica que é indispensável que ele se deixe lavar os pés, porque, senão, não teria mais parte com ele, a comunhão terminaria (v. 8). Porém, quando Pedro interpreta a insistência de Jesus como se se tratasse de um banho purificador (costume dos judeus piedosos), Jesus insiste: não se trata disso, quem já se banhou só precisa ainda lavar os pés!²³

²² Cf. KONINGS, 2017, p. 359. Em Jo 13,2, a ceia é descrita como “um jantar”, *deipnon*. Em 18,28, os judeus não podem entrar no palácio do pagão Pilatos, para não se contaminarem, pois devem ainda comer a ceia pascal na noite seguinte.

²³ Jo 13,10. A opção da Bíblia de Jerusalém a favor dos manuscritos que suprimem “senão os pés” é provavelmente errada. O inciso “senão os pés” tem significado essencial. Os argumentos externos são a favor da inclusão do inciso (manuscritos melhores e mais antigos),

O que Pedro não entendeu é que este lava-pés é administrado pelo mestre que se torna servo, e que esse gesto significa aquilo que a carta de Paulo ao Filipenses chama a *kénōsis* de Jesus: sua morte, transformada por Deus em exaltação ou enaltecimento, *hýpsōsis* (Fl 2,6-11), a glorificação que é a volta ao Pai, mencionada pelo evangelista como chave interpretativa desde os primeiros versículos (13,1.3). É a “hora” em que o grão de trigo cai na terra (*kénōsis*) e morre para produzir muito fruto (12,24) e a hora de Jesus ser “enaltecido” pelo Pai (*hýpsōsis*), como é dito no fim do capítulo anterior (Jo 12,27-33). O gesto de Jesus não era uma simples “boa ação” como se espera de qualquer pessoa generosa, mas uma parábola-em-ação de sua *kénōsis*, sua morte por amor, que nos faz participar da salvação. Por isso, permitir que Jesus cumpra esse serviço é indispensável.

Para esclarecer essa parábola-em-ação, Jesus retoma suas vestes de mestre e ensina que os discípulos devem fazer como ele: “Se eu, Senhor e Mestre, vos lavei os pés, também vós deveis lavar os pés uns dos outros” (13,14). Evidentemente, Jesus quis dizer mais do que isso. O sentido completo da parábola aparecerá no início dos diálogos da despedida, em Jo 13,34: “Como eu vos amei, assim também vós deveis amar-vos uns aos outros”. E esse amor “exemplar” (e ao mesmo tempo único) é comentado por Jesus em 15,12-13: “Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros, assim como eu vos amei. Ninguém tem amor maior do que aquele que dá a própria vida por seus amigos”. Eis a lição do lava-pés. Amar, servindo até morrer e assim viver o amor que o Filho de Deus Pai teve por nós, pelo mundo.

Comunhão no amor e conhecimento de Deus

Para entrar nesse “mistério” serve a consciência da comunhão, que João evoca maravilhosamente no mesmo cap. 15, na alegoria da videira, 15,1-17, terminando no refrão: “O que vos mando é isto: que vos ameis uns aos outros” (15,17).

Mas a lição da ceia ainda não termina aí. Se na alegoria da vinha aparece dez vezes o termo “permanecer”, no sentido da união com Cristo e

e os argumentos internos (coerência de sentido), muito mais ainda, como demonstra a nossa exegese a seguir.

dos fiéis em Cristo²⁴, a mesma realidade é evocada no cap. 17, na oração de Jesus Glorificado, pela terminologia da união e da unidade que envolve, numa espécie de pericorese²⁵, o Pai, o Filho e os fiéis unidos a eles e entre si (Jo 17,21-23).

Na Primeira Carta de João, essa realidade recebe o nome de *koinōnía*, comunhão (1,3.6.7). Está aí o sentido profundo, mistagógico, da comunhão eucarística, que não é, portanto, um simples sentar-se à mesma mesa, uma refeição em comum, por mais cordial ou fraternal que seja, mas uma participação no amor de Jesus que, unido ao Pai, nos amou até o fim e indicou isso como sentido profundo do mandamento do amor que ele nos legou na hora de sua despedida.

O mesmo escrito nos convida a aprofundar, mais ainda, esse mistério, para tomarmos consciência de que aí está o verdadeiro sentido daquilo que Jesus nos revela: o conhecimento de Deus. Exercendo o amor fraterno conhecemos Deus a quem ninguém nunca viu. De fato, o evangelista João é muito reticente quando menciona Deus: “A Deus, ninguém jamais viu” (Jo 1,18; 6,46; 14,9). Nem mesmo Moisés. Entretanto, o “filho Unigênito” fez a revelação dele (Jo 1,18), pois, nele, é Deus quem toma a palavra. Ele é a Palavra de Deus, o qual, nele, se autocomunica e se manifesta a nós. A tal ponto que, quem o viu assim, ao dar sua vida por amor e fidelidade, viu Deus (Jo 14,9).

Deus não é visível diretamente. E, como nada entra no conceito se não pela percepção, podemos desistir de querer captá-lo em conceitos. Os conceitos não captam Deus, a não ser negativamente, dizendo o que ele não é.²⁶ Só por alguma “revelação” é tirado o véu e podemos ter uma visão dele, ainda que precária. E isso é uma questão de fé. Nós, cristãos, fazemos, de fato, uma opção de fé, a saber: que Jesus de Nazaré nos ensina e mostra, de modo confiável, aquilo que queremos dizer quando pronunciamos essa sigla de

²⁴ Jo 15, 4.5.6.7(2x).8(2x)9.10(2x).

²⁵ Este termo, que significa originalmente uma coreografia do tipo da ciranda, é muito usado na teologia trinitária para expressar a “circumincessão” ou mútua participação no mesmo mistério. De modo análogo, num sentido dinâmico e não substancialista, poderia ser usado na contemplação da união/comunhão entre Deus, Jesus e os fiéis.

²⁶ As teologias apofáticas (muito diferentes do agnosticismo) dizem o que Deus não é, e isso é dizer em negativa o que ele é.

três ou quatro letras, Deus, God, Theós, lahu, El, Allah... Nosso conhecimento de Deus em Jesus se dá essencialmente através da carne, isto é, da humanidade. Conhecemos Deus como humanamente encarnado, histórico. Devo, pois, olhar para a carne, a criação, a história, para saber o que significa a cifra “deus”, a incógnita por excelência, que, contudo, é a chave de nosso existir. Deus não se identifica com nada que conhecemos experimentalmente, historicamente, mas ele está em tudo isso, inclusive nas nossas angústias e alegrias. De que modo? Do modo da justiça, do amor, da doação. É isso que Jesus nos permite perceber. E ele me envolve nisso junto consigo mesmo. Diz são João em sua carta: “Ninguém jamais viu a Deus. Se, porém, nos amamos uns aos outros, Deus permanece em nós e seu amor em nós é levado ao pleno fim” (1João 4,12).

A verdadeira experiência de Deus - o “ver a Deus” - acontece quando amamos com amor fraterno e solidário. Nisso, a gente conhece Deus, pois é isso que Deus faz, e Jesus foi quem “revelou” isso como aquilo que podemos (e devemos) conhecer de Deus (Jo 1,18; 14,9), sem que ele deixe de superar o nosso conhecimento.

Consagração

Ao colocar na pauta o termo “consagração”, no contexto deste artigo, advirto que não se trata da consagração do pão e do vinho na Missa, pela qual os sacerdotes “efetuem”(conficiunt) o sacramento.²⁷ Mesmo assim, o que vou desenvolver talvez ajude para compreender melhor a consagração na Missa.

Refiro-me a Jo 17,17-19. No original grego aparece o termo *hagiázein*, que se pode traduzir por “santificar”, como, de fato, traduzem a Vulgata e a Neovulgata, bem como a maioria das traduções portuguesas; ou, também, por “consagrar”, segundo uma discreta nota a Jo 17,17 na Bíblia de Jerusalém. O sentido é: separar algo para dedicá-lo à divindade, ao Santo. Enquadra-se na terminologia sacrificial, pois sacrificar não é algo negativo, como entende a linguagem cotidiana (“sacrifiquei minhas férias para trabalhar”), mas um *upgrade* pelo qual o objeto oferecido se torna símbolo eficaz da santidade. É linguagem performativa: o sacrificado ou santificado deixa de ser o que era,

²⁷ Terminologia do Concílio do Latrão, cf. DH 802.

passa para outra ordem, a ordem da santidade. Essa “santificação” pode acontecer de muitas maneiras: pela imposição do nome da divindade, por um regime de vida separada (monges/monjas), por imolação (o objeto ou animal é destruído para não mais pertencer à ordem profana) etc.

Por analogia com a imolação de animais puros, perfeitos, eleitos para o sacrifício, a morte de Jesus foi assemelhada aos sacrifícios do culto de Israel, especialmente os sacrifícios de propiciação/expiação - um simbolismo acolhido na tradição joanina conforme 1Jo 2,2; 4,10. Na sua despedida, à sombra (ou à luz) de sua morte, Jesus aplica a si mesmo esse simbolismo, de maneira polissêmica, como muitas vezes é o caso no estilo joanino. No pano de fundo está certamente o dom da própria vida para a vida do mundo, na linha de Jo 6,51 (onde quem doa é Cristo), mas também 3,16 e 6,32 (onde é Deus quem doa seu Filho).²⁸ Em Jo 17, a ideia da separação se aplica a Jesus, porque ele está se separando do mundo, e “separar” é o elemento semântico básico do “consagrar/santificar”. Isso aplica-se também aos discípulos, porque estão no mundo, mas não são do mundo, como dizem os versículos anteriores (17,15-16). Embora estando no mundo, são separados do mundo, enquanto Jesus sai do mundo para ir ao Pai. Neste sentido eles participam da “sagração” (santificação) de Cristo. São santificados, con-sagrados com ele para pertencerem ao Pai. Talvez deva-se entender neste sentido a frase de 1Jo 4,17: “assim como é Jesus somos também nós no mundo”: consagrados a Deus Pai, como é Jesus na glória.

Relacionemos isso com o tema da comunhão, tocado por João no contexto imediato, Jo 17,20-26, como também anteriormente, no cap. 15,1-17. A comunhão com Cristo e com o Pai passa por uma dedicação a Deus, juntamente com a consagração que Cristo realiza no dom de sua própria vida ao Pai, por nós: “Por eles santifico-me a mim mesmo, para que também eles sejam santificados na verdade” (17,19), isto é, na realidade de Deus e seu plano de salvação.

Destas considerações aprendemos, no que tange ao simbolismo eucarístico, que a “consagração” não deve ser vista com um *hocuspocus* (“hoc

²⁸ O fato de serem tanto o Pai como o Filho os que doam não é problema para João, já que “eu e o Pai somos um” (10,30): a unidade “econômica” do Pai e do Filho. A obra do Filho é a do Pai, o que o Filho faz (e diz), é o Pai quem o faz (e diz) também, e vice-versa (cf. 5,19).

est corpus...”) que fabrica a transubstanciação, mas como a linguagem performativa (“pelo dizer, acontece”) da dedicação a Deus do corpo/da “carne” (Jo 6,51) de Cristo, e dos “seus” em comunhão com ele, “para a vida do mundo”. A “hóstia consagrada” somos nós, no mundo: eis o sentido da consagração-comunhão eucarística²⁹.

O lado aberto

Jo 19,33-37 é um texto enigmático. Não apenas pela ausência de paralelos nos outros evangelhos, mas também por causa importância da “testemunha” de 19,35, provavelmente a pessoa que é mencionada pelo editor, em 21,24, como aquele que escreveu (ou mandou escrever) “essas coisas” - o evangelho inteiro. Combinando esse texto com a repentina presença do discípulo amado ao pé da cruz, em 19,26, supõe-se que a testemunha de Jo 19,35 é o próprio discípulo amado, ao qual também é atribuído a “autoria” do evangelho inteiro.

O que essa testemunha de Jo 19,35 atesta? Atesta o lado aberto de Jesus, de onde saem sangue e água. Sendo isso coisa normal em caso de ferida mortal, acredita-se que o evangelista viu nisso um significado especial, que justifica a intensidade do testemunho. Jo 19,33-37 é um texto peculiar de João, sem paralelos, composto por ele com intenção especial. Na morte de Jesus, sem a fratura das pernas, mas tendo o lado perfurado para a constatação da morte, João vê o cumprimento (o “sentido pleno”) da prescrição a respeito do cordeiro pascal: nenhum osso lhe será quebrado (19,36; cf. Ex 12,10.46). E realiza-se também um “sentido pleno” secundário, no ato de abrir o lado de Jesus, a saber, o olhar arrependido do povo para aquele que traspassaram (19,37, cf. Zc 12,10). Olhando deste ponto final para o início do evangelho, percebemos uma *inclusio*: Jesus é o cordeiro que tira o pecado do mundo (cf. 1,29.36). Isso se encaixa na cronologia particular da Paixão segundo João: Jesus morre na véspera da Páscoa, no momento em que, no pátio do Templo, os cordeiros são imolados para a Páscoa que começará

²⁹ Isso, a partir do simbolismo joanino. Mas este pensamento pode ser enriquecido com o tema paulino do “corpo” de Cristo que é a comunidade dos fiéis.

algumas horas depois.³⁰ Jesus é o cordeiro pascal, cordeiro de expiação.³¹ O significado disso é o mesmo de Jo 6,51: a “carne” do Filho do Homem (incluindo o sangue como símbolo da morte violenta) dada para a vida do mundo.

E a água? Quase todos os exegetas veem na expressão “sangue e água” uma alusão aos sacramentos da Eucaristia e do Batismo. Isso se confirma por 1Jo 5,8, o tríplice testemunho do Espírito, da água e do sangue. O Espírito é associado à água em Jo 1,33 (onde aparece também o “testemunho”, 1,34), em 3,5 e em 7,38-39.

Na “sacramentologia submersa” do Quarto Evangelho, o simbolismo da água não está desligado daquele do sangue, e é bom lembrar que, ainda hoje, na doutrina dos Sacramentos, os três sacramentos de iniciação constituem uma unidade (Batismo, Crisma e Eucaristia). A purificação pela água e pelo Espírito de Deus é uma imagem poderosa usada pelo profeta Ezequiel (Ez 36,24-27). É a esta imagem que se refere o diálogo com Nicodemos (Jo 3,3-8). Mas o referente dessa imagem não é a água ritual e nem mesmo os fenômenos espirituais ou pneumáticos, e sim: a salvação realizada por Jesus Cristo na vida da carne e no sangue da morte. A “sacramentologia submersa” do Quarto Evangelho é cristológica e soteriológica.

Novamente à beira do lago

O “epílogo” do Quarto Evangelho, Jo 21, embora acrescentado posteriormente,³² não deixa de ser um vestígio da compreensão da primeira comunidade joanina. Descreve como o grupo dos discípulos na Galileia (no caso, sete, não os Doze) recebeu a experiência da ressurreição de Jesus.

Nota-se a atmosfera bem profana dos primeiros versículos: um grupinho de sete pescadores prontos para sair a pescar. Alguns são bastante

³⁰ Isso combina também com a descrição joanina da Última Ceia como não sendo a refeição pascal.

³¹ Ao cordeiro pascal atribui-se também o perdão dos pecados do povo, é o cordeiro libertador. No nível da tipologia, essa figura combina com a de 1Jo 1,7; 4,10, onde Jesus é chamado a vítima de expiação.

³² O duplo final de João (20,30-31 e 21,24-25) e o estilo peculiar do cap. 21 são indícios de que Jo 21 seja redação do editor, que toma a palavra, abertamente, em 21,24-25.

conhecidos pelos capítulos 1-20 do evangelho joanino: Simão Pedro, Tomé, Natanael - do qual agora ficamos sabendo que era de Caná - e os filhos de Zebedeu (João e Tiago Maior). Dois são anônimos. Adiante será mencionado o “discípulo a quem Jesus amava” (v. 7), mas não sabemos se ele é João filho de Zebedeu ou um dos dois anônimos - e quem seria então o segundo? Ou talvez ele tenha sido acrescentado ao grupo dos sete, pois ele reconhecerá Jesus, que os outros não tinham reconhecido (21,7, cf. 20,8!). Neste ponto, a narrativa não é totalmente clara.

Jesus ressuscitado aparece na beira do lago e pergunta aos sete se têm algo para comer (*prosfágon*). Respondem que não (21,5). De modo geral, isso é entendido como um pedido de Jesus para que ele mesmo possa comer (com intenção didática, como em Lc 24,41-42), mas pode significar também: “Vocês têm algo para vocês comerem?” Em vista do que segue preferimos esta interpretação.

À palavra de Jesus, os sete voltam a pescar e fazem aquela pesca maravilhosa (153 peixes, dos grandes, e a rede nem sequer se rompeu), que eles nem conseguem puxar para dentro do barco (v. 6). Mas, depois que o discípulo amado reconheceu “o Senhor” (v. 7), puxam a rede cheia de peixes até a terra, não muito distante (v. 8). Sobem à terra e lá encontram um fogo de brasas com peixe assado (*opsáron*) em cima, e pão. Então, Jesus manda trazer alguns peixes da pesca milagrosa para a refeição, na qual Jesus distribui o pão e o peixe assado (v. 13).³³

O redator menciona isso como sendo a terceira aparição de Jesus depois de sua ressurreição dentre os mortos (21,14). Há dúvidas de como contar as duas primeiras, mas levando em conta o termo “aos discípulos” (no sentido costumeiro do judaísmo daquele tempo), não incluindo a aparição a Maria Madalena³⁴, esta é terceira aparição (21,14), juntada àquelas de 20,19-23 e 20,24-29, no cenáculo. O relato de 21,1-14 pode significar que o Ressuscitado ensina a comunidade a continuar celebrando a “refeição do Senhor”. Aliás, sua descrição lembra, nitidamente, o episódio da

³³ A distribuição pelo próprio Jesus (como na multiplicação dos pães, 6,11), pode ser um indício eucarístico “submerso”.

³⁴ O justo reconhecimento dela como “discípula” é bastante recente na teologia oficial de nossas igrejas, à diferença dos escritos apócrifos (Evangelho de Maria).

multiplicação dos pães, Jo 6,1-13. O alimento é dado pelo próprio ressuscitado (o peixe assado com o pão), enquanto os discípulos trazem a comunidade simbolizada pela “pesca soteriológica” que lhes foi confiada pelo Ressuscitado (os 153 grandes peixes).

Considerações finais

João não descreve a instituição da Eucaristia durante a Última Ceia, a qual, para ele, também não é a ceia pascal. João não escreve no mesmo contexto que Paulo, que precisa de lembrar expressamente essa tradição (em 1Cor 15) para censurar os abusos na “Ceia do Senhor”. A “Ceia do Senhor”, que já era “tradição” quando Paulo escreveu aos coríntios, no tempo do quarto Evangelho, quarenta anos depois, já é uma prática assumida pelas igrejas proto e paleocristãs.

João faz uma reflexão eucarística a partir de outro tema da tradição evangélica geral: a multiplicação dos pães, vista como símbolo do dom messiânico, não na linha do messianismo político, mas sapiencial e escatológico: o “pão da vida”, que é o próprio Filho do Homem cuja carne e sangue devem ser assimilados em nós (6,53-54). O entrelaçamento das significações é múltiplo. O que parecia ser o pão da vida para os hebreus, o maná do deserto, pão do céu, na realidade não foi o pão da vida como João o entende, pois os pais morreram. João, continuando a meditação sapiencial sobre o pão descido do céu, aplica esse simbolismo à “encarnação”, a carne de Cristo doada até o sangue da morte na cruz. No relato da Última Ceia, ele aprofunda esse mistério à luz da despedida de Jesus pelo episódio do lava-pés, parábola encenada que ensina a *kénōsis* do Servo e a necessidade de comunhão, tema elaborado na alegoria da vinha, em Jo 15, e nas palavras da santificação de Jesus, em prol dos seus e com eles, na “oração sacerdotal” de Jo 17.

No epílogo, Jo 21, a praxe da Eucaristia parece confirmada à luz da Ressurreição: é o próprio Ressuscitado que oferece a refeição para os discípulos reunidos na pesca escatológica que é a missão salvífica da Igreja.

No evangelho e nas cartas de João, a mesa da Última Ceia e a

Instituição da Eucaristia não ocupam um lugar central. João dirige o foco para a caridade ativa, desenhada diante de nossos olhos no gesto-parábola do Lava-pés e deixada como legado para nós no mandamento do amor fraterno segundo o modelo de Jesus, que em seu rebaixamento e no dom de sua “carne” pela vida do mundo “encarna” plenamente sua missão salvadora, pelo dom da própria vida.

Não importa qual é a “mesa do pão”. Para João, pode ser a grama sobre a qual se acomodou a multidão no sopé do morro (Jo 6,10) ou a praia do lago onde os sete se encontraram com o Ressuscitado (21,4). E esses lugares são também a “mesa da Palavra”, a Palavra que Jesus é e que ele transmite da parte do Pai, pois ele é o dom que ele mesmo transmite, doando-se até o fim.

“Assim como é Jesus somos nós no mundo” (1Jo 4,17). O sentido final da “bênção agradecida”, da “eucaristia” que pronunciamos em nome de Jesus morto e ressuscitado é nossa con-sagração com Cristo, para sermos no mundo o que ele é, uma vez na cruz e agora glorioso: o dom do amor de Deus.

Referências

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Loyola, 2016.

BROWN, Raymond. *The Gospel according to John (i-xii)*. 2. ed. New York: Doubleday, 1966.

BROWN, Raymond. *The Gospel according to John (xiii-xxi)*. New York: Doubleday, 1970.

CASALEGNO, Alberto. “A minha carne para a vida do mundo”: considerações sobre a dimensão eucarística de Jo 6, 1-71. *Perspectiva Teológica*, v. 32, n. 87, p. 241-257, maio/ago 2000.

CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (João 17,24): introdução a teologia do Evangelho de João*. São Paulo: Loyola, 2009.

KONINGS, Johan. *O Evangelho de João: amor e fidelidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

KONINGS, Johan. O processo de Jesus: João relendo o relato sinóptico. *Atualidade Teológica*, v. 20, n. 54, 2016, p. 705-729.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João, II*. São Paulo: Loyola, 1996.

MEEKS, Wayne A. *The Prophet King: Moses traditions and the johannine christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967.

MENKEN, Maarten J. J. John 6,51c-58: Eucarist or Christology? *Biblica*, v. 74, n. 1, 1993, p. 1-26.

Trabalho submetido em 28/11/2020.

Aceito em 02/12/2020.

Johan Konings

Johan Konings nasceu na Bélgica em 1941, onde se tornou Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina. Ligado ao Colégio para a América Latina (Fidei Donum), veio ao Brasil, como sacerdote diocesano, em 1972. Foi professor de exegese bíblica na Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre (1972-82) e na do Rio de Janeiro (1984). Em 1985 entrou na Companhia de Jesus (jesuítas) e, desde 1986, atua como professor de exegese bíblica na FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte, onde recebeu o título de Professor Emérito em 2011. Participou da fundação da Escola Superior Dom Helder Câmara. Email: konings@faculdadejesuita.edu.br