} 3.2

Bento XVI – Jesus de Nazaré Da entrada em Jerusalém até à Ressurreição

RATZINGER, Joseph, Editorial Principia, Parede 2011, 253 p.,
ISBN 987898988131805

O que aqui se pretende oferecer com muita simplicidade é apenas uma leitura das fontes históricas de onde parte Bento XVI para a elaboração desta viagem com Jesus até à manhã de Páscoa. A nossa é uma humilde leitura das fontes históricas de onde partiu o Papa e teólogo para construir esta jesuologia, mais do que uma cristologia.

Saudamos vivamente este segundo volume da revisitação histórica que Bento XVI nos oferece da pessoa de Jesus. Agora, no caminho que vai desde a entrada em Jerusalém até à manhã de Páscoa, podemos dizer que, ao contrário do que aconteceu no primeiro volume, Bento XVI *desceu à terra*. Na verdade, o próprio tema e o tempo do ministério de Jesus na sua fase final a isso mais se prestavam. Bento XVI compreendeu-o muito bem, e sinal disso mesmo é a bibliografia comentada e muito rica que apresenta no fim do volume. Este percurso de Jesus, que nos evangelhos é dos melhores comentados, não obstante o seu carácter permanentemente sóbrio, permitia abeirar-nos muito mais da história de Jesus para melhor O seguir até à manhã de Páscoa. Este é o objectivo último. Desta forma, Bento XVI presta-nos um grande serviço, e ajuda muitíssimo a nossa fé.

Apesar disso, ao longo desta obra existem algumas questões históricas que não são totalmente exploradas. Não significa que Bento XVI a isso se esquivou.

Mas tem o cuidado de referir que o nosso Cristo da fé não se esgota no Jesus da história. Esta distinção é fundamental para a teologia e para a fé. Apesar desta distinção, de algum modo Bento XVI parte de uma contradição, pois afirma no prefácio (p.10) que duzentos anos de exegese histórico-crítica já deram o que de fundamental poderiam dar. Então para quê entrar de seguida no percurso histórico de Jesus nos últimos dias da sua vida, se esse processo já estaria terminado, se não tivesse mais nada de interessante para dar? Afinal, a exegese histórico-crítica deu-lhe, pela mão sobretudo de John Paul Meier (como confessa na p.11), um acesso muito melhor, muito mais rigoroso ao mundo, ao ambiente em que se desenrola a Paixão. Certamente foram escritos muitos dislates por muita exegese dita histórico-crítica. Mas daí até afirmar que não trará mais nada, considerarmos tratar-se de uma afirmação demasiado radical na qual não nos revermos. O conhecimento hoje muito melhor que temos sobre a sociologia do Novo Testamento e sobre as fontes históricas acerca da Judeia do primeiro século permitem uma imagem muito mais nítida sobre o contexto e sobre os acontecimentos. Esse estudo é necessário para melhor acompanharmos o Senhor Jesus na Paixão, nos últimos momentos da sua vida, e assim o acompanharmos na via-sacra em favor do mundo, para com tudo isso melhor O adorarmos e rezarmos. Afinal, esse é o serviço último que a tal exegese histórico-crítica pode prestar à fé e à teologia, e que certamente também já prestou a Bento XVI.

Logo no primeiro capítulo sobre a entrada em Jerusalém, acontecimento que está na origem do domingo de Ramos, Bento XVI chama a atenção para o trabalho hermenêutico dos evangelistas, para a singularidade da figura do jumentinho, mas sobretudo para a dificuldade histórica de uma entrada triunfal em Jerusalém, pois por alturas da festa da Páscoa, com toda a fama que Jesus já granjeava, seria muito difícil (p.18), se não mesmo praticamente impossível, entrar em Jerusalém sem se fazer notar.

Na pag.38 no cap.II não é suficiente falar no farisaísmo como a única corrente sucessora do judaísmo do tempo de Jesus, reagregado em Jâmnia dez anos depois da destruição do templo no ano 70 d.C. Se existe hoje consenso na história do judaísmo do primeiro século é o que reconhece que esse judaísmo é plural. Os fariseus não são os que vão dar origem ao mundo rabínico, ainda que o possam integrar. O mundo rabínico, na sua matriz haláquica, é mais amplo do que o farisaísmo. Basta ver a diversidade de corpos textuais e do património tanáquico e tanaítico até se chegar à literatura talmúdica no período massorético. Além disso, ainda antes da destruição do templo, o próprio Flávio Josepho integrou na terra de Canaan um movimento zelota de luta contra Roma. Os sectários essénios de Qumran compõem outro grupo. Phílon de Alexandria representa toda uma corrente especulativo-sapiencial que vai continuar a dialogar com o mundo e com a cultura, porque o judaísmo já tem nessa altura

vindo a ser exposto ao helenismo. Tudo isto faz do judaísmo do primeiro século um movimento plural, e não apenas farisaico.

No capítulo V, Bento XVI mostra conhecer as questões fundamentais e não nega que em S. João (sobretudo) a última ceia não é sem mais a repetição da refeição do seder judaico (p.95). Inclusive, mostra conhecer toda a discussão que se gerou a partir dos anos cinquenta com a famosa tese de Annie Jaubert em 1953, tendo a lucidez de não se perder no emaranhado de opções cronológicas, muitas delas mais não são do que pura especulação e que não aportaram nada ao conhecimento dos dados fundamentais da história que os evangelhos nos relatam, continuando, por isso, os mesmos evangelhos a resistir à crítica cerrada neo-positivista de muita historiografia contemporânea. Do início até ao fim Bento XVI sabe muito bem que se trata de um problema hermenêutico. Por isso, não ignora que a última ceia acontece nos Sinópticos no 15 de Nisan, à hora em que se comia a refeição da festa da Páscoa. Mas em Jo 19,14 Jesus morre à hora em que se imolavam na véspera os cordeiros, no 14 de Nisan. Há uma tendência para preferir a cronologia de João, na medida em que se considera que os sacerdotes e as autoridades do sínédrio teriam dificuldade em reunir-se para sentenciar Jesus durante a celebração da Páscoa, logo no primeiro dia de sete durante os quais se comiam os pães ázimos. Bento XVI dá demasiado valor a esta tendência da exegese bíblica (p.144) sendo aqui influenciado pelos trabalhos do seu amigo Martin Hengel (entretanto já falecido), mas também sabe que a exegese preocupou-se sobre a data da ceia: quando é que o grupo dos galileus celebrou a Páscoa, ou a ceia, com o profeta de Nazaré? Várias foram as respostas¹, mas Bento XVI não entra em todas elas, ainda que seja muito bem guiado por John Paul Meier (pp.98.106). Para Annie Jaubert, Jesus teria celebrado a ceia na terça-feira dessa semana seguindo um antigo calendário judaico fundado no ciclo solar usado pelos sacerdotes de Qumran inspirados no Livro do Jubileus aí encontrado². Mas é impossível provar que Jesus tenha seguido o calendário dos essênios, pelos menos segundo as informações dos evangelhos. Existem pelo menos dois calendários: o deste grupo e o do judaísmo oficial, que atravessa os relatos dos evangelhos³. Ora, Jesus aparece muito mais a viver ao ritmo do segundo calendário pois frequenta a sinagoga e o templo⁴.

Ora, o calendário da comunidade sectária de Qumran é um calendário solar de 364 dias, diferindo quase um dia e meio relativamente ao calendário juliano.

¹ Ver o nosso trabalho "Fontes bíblicas da eucaristia", *Theologica* 43/1 (2008) 13-49, que aqui seguimos.

² ANNIE JAUBERT, "La date de la dernière Cène", *Revue d'Histoire des Religions* (1954) 140-173; IDEM, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957, 158-159; recensão crítica de PIERRE BENOÎT, "La Date de la Cène", *RB* (1958) 590-594.

³ Cf. I. H. MARSHALL, *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1981, 71-75.

⁴ De acordo também com JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret Botschaft und Geschichte I Wie das Christentum entstand* (1992), Freiburg – Basel – Wien ©2004, 281.

Por outro lado há que ter em conta que o calendário de Qumran é um calendário usado já no Egipto antes da reforma de César. A este propósito exprime-se Licht

"o calendário solar é de 364 dias. Estes calendários diferiam grandemente em quantidade face às normas do calendário hebraico, mas o afastamento mais radical parece encontrar-se no calendário solar defendido nos textos pseudo-epigráficos, Enoch e Jubileus. A secção astrológica do Livro Etíope de Enoch (caps. 72-78) descreve em detalhe o movimento anual aparente do sol através de diversos pontos ('12 portas') desde o amanhecer até ao pôr-do-sol. A descrição (formalmente correcta) leva ao cálculo (errado) de 364 dias por ano solar, 30 dias para cada um dos meses e quatro dias suplementares para os 'sinais' ... isto é, para os solstícios e para os equinócios ... O significado destas observações é que a natureza obedece ao calendário solar, do qual os quatro quartos são as quatro estações com a mudança do clima e de vegetação, que o universo move-se em perfeita harmonia numérica, e qualquer outro cálculo do ano está errado. Aliás, o Livro dos Jubileus (6,29-30) acentua que existem exactamente 52 (4x13) semanas por ano, e condena com veemência os pecadores que usam o calendário lunar, celebrando assim as festividades em datas erradas. Nos escritos da seita do Mar Morto existem diversas indicações que a seita tinha adoptado o calendário de 364 dias. A Regra da Comunidade de Damasco (cf. IQS 1,14-15), por exemplo, estabelece que o Livro dos Jubileus deve ser seguido em tudo aquilo que diz respeito ao cálculo do calendário. Mais, segundo a Regra da Guerra (IQM 2) existirão no templo futuro 26 'turnos' (isto é, 'divisões') de sacerdotes e de levitas, ou seja, é necessária uma distribuição de duas semanas de serviço por ano solar para cada 'turno' (em directa contradição com a divisão bíblica em 24 turnos, que não observa a exacta divisão do ano: cf. 1 Cron 24,1-18) ... Se o calendário da seita era conhecido apenas dos Livros de Enoch e dos Jubileus, não era necessário presumir que alguém tivesse procurado efectivamente pô-lo em prática. A descoberta dos escritos da seita do Mar Morto faz descobrir um corpo social perfeitamente organizado, com um próprio modo de vida separatista, capaz em toda a linha de pôr em prática aquilo que pregava. Tem um certo valor a argumentação de Shemarjahu Talmon (*Scripta Hierosolymitana* 4 (1958) 162-199) que a adopção pela seita do calendário de 364 dias era o único factor decisivo do seu separatismo, enquanto é impossível uma simbiose realista dos dois grupos que usavam calendários diferentes. Além disso, a hipótese segundo a qual a seita usaria este calendário é de facto problemática. A partir do momento que o verdadeiro calendário solar é de 365 dias e um quarto de dia, quem usar o calendário de 364 dias descobre num espaço de trinta anos que não está de acordo com a natureza. Pesah, por exemplo, aconteceria no mês de Inverno na Palestina ... é impossível que a seita tivesse usado o seu calendário por um breve período, ou que o tivesse

preservado sem olhar às consequências. Com grande evidência, o uso real do calendário permanece contraditório e inconclusivo⁵.

Esta constitui uma outra informação sobre a complexidade do mundo judaico do primeiro século. Apesar de não citar Licht, Bento XVI resume muito bem esta problemática (p.96).

Bento XVI também não se imiscui na questão de saber o que é que Jesus celebrou de facto na chamada última ceia em quinta-feira santa, fazendo uma leitura eminentemente teológica e sacramental (p.100). Ora, no que diz respeito ao rito em si, a tradição rabínica e sapiencial posterior ao Novo Testamento oferece algumas pistas para uma reconstrução aproximada da ceia judaica do primeiro século, ao contrário dos relatos evangélicos extremamente parcos e sóbrios, e que não nos dão as informações todas. Sabemos que na celebração pascal judaica celebravam recostados com quatro taças (*Pesah* 10,1). Depois de servida a terceira taça, pronuncia-se outra bênção sobre a refeição (*Pesah* 10,7), e assim, recitada a haggadah, comia-se a refeição pascal propriamente dita. Alguns destes momentos são evocados pelo historiador judeu Flávio Josefo quer a propósito das comunidades judaicas⁶, quer a propósito dos essénios de Qumran (cf. 1 QS 6,3b-5).

A ceia pascal judaica ("séder haggadah shel Pesat"⁷) assumiu quatro partes com quatro cálices (ou taças), um(a) para cada uma delas, estrutura que Bento XVI não desenvolve:

1ª parte: dupla bênção sobre o *primeiro cálice*. Lava-se depois a mão direita (*úrehats*) e consomem-se os aperitivos (as "entradas" *karpas*) compostos por ervas amargas mergulhadas num molho salgado com salsa e vinagre para recordar a amargura dos anos de cativeiro. Só depois é que temos a parte principal da refeição; mas já nesta primeira fase o pai de família conta (narra a *narrativa* ["haggadah"])⁸ respondendo ao filho que pergunta por que motivo esta noite não é igual a qualquer outra noite, depois de ter partido o *primeiro pão ázimo* (*matsah*);

⁵ JACOB LICHT, "The 364-Day Sectarian Calendar", *Encyclopaedia Judaica* V, 51-53.

⁶ FLÁVIO JOSEPHO, *Bellum Judaicum* II, 129-130.

⁷ Cf. HERMANN STRACK – PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* IV, München 1928, 46-74; XAVIER LÉON-DUFOUR, *La Fracción del Pan*, 372-374; VINCENZO RAFFA, *Liturgia eucarística Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, [= Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae Subsidia"], Roma 1998, 45-47.

⁸ Cf. JOSEF ELIAS, *The Hagadah, Passover Haggadah with translation and a new commentary based on Talmudic, Midrashic, and Rabbinic sources*, Artscroll 1980; AA>V, "Haggadah tradução e comentário", *Signum* 4 (1999) 187-256; J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia II Sacramentos*, [= Lux Mundi 58], Salamanca ²1990, 205.

2ª parte: o pai de família recorda o sentido da festa e o significado dos alimentos com o *dayyénu* ("isso nos bastaria")⁹: o pão ázimo recorda a falta de tempo para levedar durante a noite do Êxodo; o cordeiro evoca o sangue dos cordeiros imolados na primeira Páscoa e que salvou os hebreus dos golpes do anjo exterminador (*Mashhît* cf. Ex 12,23) saltando apotropaicamente por cima das casas; e o vinho surge como símbolo da alegria. De seguida, o pai de família recita a *Magid* (narração da saída do Egipto) que se conclui com o início (Sl 113-114) do pequeno Hallel (Sl 113-118) e bebe-se o *segundo cálice*. Lavam-se novamente as mãos (*ratsah*). A seguir toma o *segundo ázimo*, eleva-o, recita a bênção, parte, come e distribui aos presentes. Toma das ervas amargas, molha-as no *haroset* (molho de figos, tâmaras e uvas), pronuncia uma pequena bênção, come e distribui. Toma o *terceiro ázimo*, põe nele as ervas amargas, come e distribui. Só então começa a refeição propriamente dita, na qual se come o cordeiro pascal;

3ª parte: será a esta parte que se referem os sinópticos, parte na qual o pai de família começa por solenemente benzer o pão, distribui aos convivas, e no fim dá graças sobre um *terceiro cálice* que também distribui aos convivas. Com isto estava (estaria) terminada a ceia pascal, depois da qual não era permitido comer fosse o que fosse, e o uso de um quarto cálice é duvidoso nos tempos de Jesus¹⁰. Esta terceira parte começa com a *birkat ha-zimmin* (bênção do convite) para poder de seguida abençoar os comensais com a famosa *birkat ha-mazon* (bênção da comida)¹¹:

"Bendito sejas, Senhor nosso Deus, rei do universo, que alimentas o mundo inteiro pela tua bondade, pela tua graça e pela tua misericórdia.

Nós te damos graças, Senhor nosso Deus, por nos teres dado em herança um país delicioso e vasto

Tem piedade, Senhor nosso Deus, de Israel o teu povo, de Jerusalém a tua cidade de Sião e residência da tua majestade, teu templo e teu altar. Bendito sejas Senhor que edificas Jerusalém"¹².

Esta é a bênção sobre a terceira parte, a refeição propriamente dita. É pronunciada sobre o terceiro cálice, muito provavelmente o cálice da bênção de 1 Cor 10,14-22, sobre o qual o presidente recita esta acção de graças e na

⁹ Cf. J. A. SOBRADO, *Dayenu Haggadah shel Pesat Los origenes de la eucaristia*, Madrid 1991.

¹⁰ Cf. HERMANN STRACK – PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament* IV, 58.

¹¹ A esta "bênção" relaciona LUIS MALDONADO, *Eucaristía en devenir*, [= Colección Presencia Teológica 87], Santander 1997, 133 os textos da ceia de Jesus segundo a leitura clássica. Do mesmo modo J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia II Sacramentos*, [= Lux Mundi 58], Salamanca ²1990, 306.

¹² Cf. JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlswoorte Jesu (1935)*, Göttingen ²1949, 126.

qual todo o grupo permanece unido e se une pela bênção ao Deus de Israel¹³. Mas o presidente da celebração não consagra nada (pelo menos no sentido que hoje lhe damos, o que pode distanciar a celebração de Jesus da celebração da ceia da Páscoa hebraica). Antes, sacraliza, isto é, *faz sacro*, ou seja, sacrifica (*sacrum facit*) pois dedica o louvor a Deus dizendo bem dEle. Nesse sentido pronuncia a bênção, diz bem de Deus como é normal na haggadah hebraica;

4ª parte: *quarto cálice* com a segunda parte dos salmos do Hallel e com o Sl 136. Termina com o último voto (*nirtsah*)¹⁴ de que a ceia seja no próximo ano celebrada em Jerusalém.

Jesus sentou-se à mesa para celebrar ardentemente a Páscoa, tal era o seu desejo, isto na narrativa marciana. Celebrou-a à hora vespertina, um *deipnon* portanto (cf. 1 Cor 11,20-21) e não um *ariston* (o comensal do meio dia). Para Pierre Benoît, Jesus celebrou um "repas pascal"¹⁵, em concordância aqui com Joachim Jeremias, ainda que este último evidencie o carácter litúrgico das fórmulas evangélicas da narração da ceia pascal¹⁶, as quais testemunham as tradições litúrgicas das comunidades pós-pascais de Jerusalém e de Antioquia¹⁷. Para o professor da École Biblique de Jerusalém trata-se de uma refeição pascal devido à sua celebração na cidade santa e não em Betânia, pelo facto de ser celebrada à hora vespertina e não ao meio-dia, pelo facto de estarem reclinados e não sentados, pelo facto de o pão ser repartido não logo desde o início mas depois de uma parte inicial (cf. Mt 26,21-25; Mc 14,18-21), e porque acabaram a cantar o Hallel, o canto da Páscoa (Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἑλαιῶν Mt 26,30; Mc 14,26)¹⁸ na quarta parte do *seder*. Nesta reflexão assume enorme importância (e não é de menos) a indicação temporal de Mc 14,12 de que estavam a preparar a Páscoa no "primeiro dia dos ázimos quando comiam

¹³ CHARLES PERROT, "L'Eucharistie comme fondement de l'identité de l'Église dans le Nouveau Testament", *La Maison Dieu* 137 (1979) 112 explora esta unidade através do jogo quiástico entre o "um" e os "muitos" de 1 Cor 10,17. Este jogo acontece devido àquilo a que JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret Botschaft und Geschichte I Wie das Christentum entstand*, 282 chama a "Opferung des Lammes, die stellvertretende für die Mahlgemeinschaft von einem ihrer Mitglieder vorgenommen wurde". Jesus é assim o novo cordeiro "Stellvertreter" por muitos, em lugar de muitos. Esta teologia da representação está na base da teologia paulina da expiação (cf. Rom 3,23-25) e refá-la completamente para lá da teologia vicária cambialista do sacrifício contabilizado ou calculado.

¹⁴ Cf. AA Vv, "Haggadah Tradução e comentário", *Signum* 4 (1999) 242.

¹⁵ PIERRE BENOÎT, *Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée*. In IDEM, *Exégèse et Théologie* I, Paris 1961, 213.

¹⁶ JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu (1935)*, Göttingen ²1949, 44; PIERRE BENOÎT, *Note sur une étude de Joachim Jeremias*. In IDEM, *Exégèse et Théologie* I, Paris 1961, 240-241; [= PIERRE BENOÎT, „Note sur une étude de Joachim Jeremias", *RB* (1951) 132-134]. Do mesmo modo J. BEHM, "klaw", *TWNT (1938)* III (1950) 731; E. SCHWEIZER, "Abendmahl", *RGG* I (1903) 17.

¹⁷ Cf. Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 607.

¹⁸ Esta hipótese é também validada por JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 283, nota 35.

a Páscoa" (Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἄζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἐτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα;). Por outro lado, a reunião do sinédrio, o aprisionamento e o interrogatório de Jesus não são incompatíveis com a celebração daquele grande dia, ao contrário do que normalmente é apresentado de forma irreduzível como sendo irreduzível¹⁹. Mas existe uma discrepância com S. João, na medida em que o quarto evangelista recorda que na manhã desse dia "os judeus não entraram no pretório para não se sujar e assim poder comer a Páscoa" (Jo 18,28), o que indicia que nesse ano a celebração da Páscoa só terá acontecido não na véspera de quinta para sexta mas na tarde dessa sexta-feira, como conclui e bem Bento XVI na pag.95. Estes dados tentaram ser reconciliados ao longo da história da exegese bíblica à velha maneira concordista, ora forçando os sinópticos ora acusando S. João.

Em suma, para justificar que Jesus terá celebrado uma ceia pascal na sua última ceia apresentam-se então os seguintes argumentos: aconteceu à tarde e prolongou-se até ao anoitecer quando era comida a refeição pascal (de acordo com a importantíssima informação temporal de Mc 14,17); esta não é uma simples celebração do shabbat mas da ceia enquanto tal porque estavam reclinados para a comer como seria de esperar e era exigido pelo ritual judaico; só na Páscoa é que existe um prato antes de partir o pão (cf. Mc 14:20; Mt 26:23, Jo 13:26); o vinho está presente na ceia e no séder; a ceia conclui-se com o entoar do hallel; e, finalmente, Jesus não se afastou muito de Jerusalém (como era apanágio dos peregrinos por altura da celebração da Páscoa; com efeito, Jesus dirigiu-se no fim da ceia para Betânia, não longe de Jerusalém).

Os oponentes desta tese argumentam com o facto de que Jesus deveria ter tido muito mais gente na celebração da páscoa (mulheres e crianças), e não apenas o restrito grupo dos doze²⁰. Por outro lado, Jesus usou *artón* em vez do grego *ázymos* que traduz os pães ázimos (cf. Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19; 1 Cor 11,23). Como refere com acribia Günther Bornkamm, não existe qualquer referência ao cordeiro²¹. Além disso, encontramos apenas a referência a um único cálice nos relatos da ceia e despedida de Jesus, enquanto na celebração do séder pascal existem vários calices (pelo menos três ou quatro). Finalmente, esta crítica ao carácter pascal da ceia de Jesus aponta uma discrepância entre Mc 14,43-50 e Mc 14,2, pois no primeiro texto Jesus é preso nessa noite (na noite do quinze de Nisan) enquanto em Mc 14,2 ainda faltavam dois dias, apesar de os responsáveis dos sacerdotes procurarem dar a morte a Jesus. Não seria

¹⁹ JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935), Göttingen ²1949, 42.

²⁰ Cf. H. KAHLEFELD, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, 42-43.

²¹ GÜNTHER BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*. In IDEM, *Studien zu Antike und Unchristentum: Gesammelte Aufsätze* II, [= BEvT 28], München 1959, 149.

possível também transportar armas em plena celebração pascal para virem prender Jesus (cf. Mc 14,43 = Mt 26,47; Mc 14,47-49 = Mt 26,51-55; Lc 22,38), como também não seria possível que o sinédrio se reunisse nessa noite para sentenciar o novo condenado.

A pergunta de Joachim Jeremias consistia em saber se Jesus celebrou ou não uma ceia pascal. Joachim Jeremias responde afirmativamente, pelo que o encontro de Jesus com os seus discípulos na eminência da sua morte não se identifica nem com uma refeição de "qiddush" (rito de santificação do dia festivo)²² nem com um encontro de "habburah" (uma refeição fraterna convivial)²³. Frédéric Manns recoloca com grande objectividade o problema: a eucaristia cristã foi celebrada por Jesus em ambiente de ceia judaica ou é apenas uma nova e inaudita surpresa própria e especificamente cristã sem qualquer referência judaica que a explique ou sustente?²⁴ Sendo uma celebração da ceia pascal, Joachim Jeremias vai inclusive à procura do fundo aramaico das próprias palavras de Jesus retrovertendo os textos do Novo Testamento. Jesus teria dado a sua vida, o seu sangue e a sua carne com as palavras "דנ בשרי דנ ארמי" (*den bisri den idhmi*)²⁵, expressão essa testemunhada homofonamente de maneira residual na vizinha tradição siríaca da peshitta e ainda que não exactamente na mesma ordem (cf. Mt 26,28; Mc 14,24 *... אהב ... אהב*). Sabemos que Jesus foi considerado como um falso profeta, blasfemo mesmo (cf. Mc 14,13), o que se compagina com a informação mais tardia da tradição haláquica judaica segundo a qual era possível, tolerado até durante a celebração do *seder* pascal, que alguém fosse condenado com base neste "delito" em plena celebração pascal (cf. *tSanh* 11.7; *Sanh* 89a). Bento XVI não tem em conta este dado (pp. 145-146), nem é suficiente aqui recorrer apenas ao nosso desconhecimento do direito dos saduceus, pois esses não eram os únicos a compor o sinédrio. Tal era permitido para que Israel fosse informado de um tal procedimento em plenas festas de peregrinação, uma das quais – e a muito importante – a da Páscoa. Para os sinópticos, Jesus celebrou a Páscoa judaica (cf. Mc 14,12-16; Mt 26,17; Lc 22,15) e neles esta celebração coincide com a instituição da eucaristia no momento da celebração da primeira aliança. Numa perspectiva diversa, o evangelho de S. João coloca Jesus a morrer à hora em que eram imolados os cordeiros (Jo 19,14) para mostrar com isso que Jesus é o novo Cordeiro imolado²⁶.

²² Cf. VINCENZO RAFFA, *Liturgia eucaristica Mistagogia della Messa*, 41.

²³ Como mostra J. ALDABAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia* II, 307.

²⁴ FRÉDÉRIC MANN, "Encore une fois: la dernière Cène, un repas pascal", *Didaskalia* 37:2 (2007) 27.

²⁵ JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu (1935)*, Göttingen 1949, 103. Por seu lado, JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 288 prefere o conceito „guf(a)".

²⁶ Cf. Jo 1,29.36; Ap 5,6.12; 6,1.16; 7,9.17; 12,11; 13,8; 14,1.10; 15,3; 17,14.14; 22,1.3; 19,7.9; 21,9.14.22.23.27. Nota-se uma evolução na obra joanina da apresentação de Cristo como Cordeiro no evangelho até ao Cristo já anho adulto degolado no Apocalipse.

Para Günther Bornkamm Jesus não celebrou a Páscoa judaica²⁷, desta não deriva a ceia de Jesus. Caso contrário, teríamos o sacrifício do cordeiro e apenas uma celebração anual, ao contrário da celebração hebdomadária da Igreja. E de facto, há que reconhecer que Jesus não tinha de celebrar a Páscoa para se oferecer em sacrifício. Prescindindo da indicação temporal de Mc 14,12 (o que é uma opção muito difícil), a celebração da ceia de Jesus não tem de ser na preparação da Páscoa, quando muito na "Passover atmosphere"²⁸. Para oferecer a sua vida pelos discípulos e pelo mundo Jesus apenas tem de celebrar o sacrifício da todah de Lev 7,11-18, o *zabah todah* (pano de fundo que Bento XVI não assume, e texto que nunca cita). Sendo assim, estaríamos diante de dois momentos diversos de celebração na narrativa da paixão, uma pascal e outra de adeus que até poderiam estar próximas no tempo. Seja como for, sem entrarmos aqui na exegese de Mc 14,12-26, importa ter presente que numa ou noutra Jesus dá a vida dando o seu sangue, realizando assim um sacrifício de louvor pelo dom partilhado da sua vida, isto é, da sua pessoa toda. Esse é o grande sacrifício. E parece que o próprio Paulo encontrou uma refeição (o ágape fraterno) ao lado da refeição pascal na sua amada comunidade de Corinto (cf. 1 Cor 11,34) precisamente para celebrar este dom.

Para Pierre Benoît, Jesus quis acrescentar um significado novo à ceia judaica. Por isso, a Igreja viu na celebração jesuânica a eucaristia e uma nova acção de graças (cf. 1 Cor 5,7). Como nota Pierre Benoît, não se pode falar aqui de eucaristia porque ainda não tinha acontecido a ressurreição (a passagem pascal do novo Cordeiro imolado) e Judas sai de cena antes de terminar essa dita ceia²⁹, sai no fim da primeira parte depois de Jesus na primeira parte ter molhado as ervas amargas no molho salgado e lhe ter dado (cf. Jo 13,30). É muito provável que o rito do lava-pés se enquadre na tradição judaica de ablução prévia aos grandes momentos solenes.

Para Xavier Léon-Dufour, Jesus celebra uma ceia de adeus, despede-se dos seus³⁰. Nesta celebração foi usada a categoria do memorial, da anamnese (τοῦτο ποιείτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν Lc 22,19 = 1 Cor 11,24). Este conceito afigura-se como um conceito fundamental³¹. O *zikkaron* (anamnesis) torna presente o acto salvífico, agora mudado do êxodo para a cruz e ressurreição do Senhor³².

²⁷ Cf. GÜNTHER BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, 138-176. Nesta linha coloca-se JAMES SWETNAM, "The Institution of the Eucharist in the Synoptic Gospels", *Biblica (Série Científica)* 9 (2000) 70 para quem a celebração da ceia de Jesus quando muito acontece "in the expectation of Easter". Do mesmo modo MANUEL GESTEIRA GARZA, *La Eucaristia misterio de comunión*, [= Verdad e imagen 123], Salamanca 1995, 69; H. SCHÜRMANN, „Abendmahl Jesu", *LThK I* (1957) 27.

²⁸ ROBERT F. O'TOOLE, "Last Supper", *ABD IV* (1992) 241. Notificação idêntica à anterior.

²⁹ PIERRE BENOÎT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie*, 215.

³⁰ Cf. XAVIER LÉON-DUFOUR, *La Fracción del Pan Culto*, 100-101.117.353.

³¹ Cf. ENRICO MAZZA, "La liturgia como anamnese", 15.

³² Cf. RAYMOND E. BROWN, *Early Church*. In *NJBC* (1989), New York 1997, 1340; J.-M. R. TILLARD,

Numa sinopse rápida, vemos que os evangelhos sinópticos colocam Jesus a celebrar a ceia no dia tradicional do rito pascal na sexta-feira. As quatro narrativas da celebração da ceia por Jesus (Paulo incluído) não constituem, todavia, quatro blocos independentes entre si³³. Antes, Mateus depende de Marcos (ainda que o retoque sem acrescentar muito mais à sua fonte marciana), e Lc 22,7-14.15-18.19-20.21-38 aproxima-se de Paulo (cf. 1 Cor 11,23-25) pois refere a Páscoa através da evocação do cordeiro pascal que Jesus não mais comeria e do cálice que Jesus não mais beberia³⁴. Dos relatos evangélicos desapareceu a parte da manducação do cordeiro pascal, pelo menos de modo explícito e literal. Ficou o essencial – as palavras sobre o pão e sobre o cálice tiradas das duas bênçãos solenes que enquadravam a terceira parte propriamente dita da refeição (seder) do cordeiro pascal³⁵. No tempo estes são dois gestos distintos, separados historicamente. Esta separação sobreviveu na versão paulina pois a expressão "depois da ceia" surge antes da bênção sobre o cálice. João não nos fornece as palavras de Jesus na última ceia.

A seguir à ceia vem a agonia, que Bento XVI trata no cap.VI, mas sem nunca recordar que a noite da agonia (cf. Mt 26,30) transporta atrás de si todo um conjunto de memórias judaicas. De acordo com tgNeofEx 12,42 na noite da Páscoa quatro grandes eventos aconteceriam na história da salvação: a criação, o sacrifício de Isaac de Gen 22, o êxodo do Egipto e a chegada do messias. No entanto, consideramos que este capítulo sobre o Gat-Shamen é um dos mais ricos de toda a obra, sobretudo ao nível patrístico e teológico, só possível por quem conhece muito bem a tradição cristã e a respectiva teologia.

Uma outra questão permanece: os sacerdotes queriam prender Jesus antes ou depois da celebração da festa da Páscoa? De acordo com Marcos, os sacerdotes fizeram isso durante a festa, pois aproveitaram o facto de Judas querer traír Jesus. O julgamento é colocado na casa do sumo-sacerdote. Para Jesus ser apresentado diante de todo o sínédrio, é muito provável supor que tenha passado por um julgamento anterior em primeira instância, e que tal julgamento decisivo na casa do sumo-sacerdote (mesmo sendo a celebração da Páscoa) tenha aí acontecido já durante a celebração dos sete dias dos Ázimos (como Bento XVI

Leucharistie Pâque de l'Église, [= Unam Sanctam 44], Paris 1964, 176-177. O *zikkaron*, o rito do memorial é realizado quer por Deus quer pelo povo, quer Deus quer o povo são os destinatários do *zikkaron*, pois Deus lembra-se do povo (cf. Ex 28,12.29; 30,16; 39,7; Lev 2,2.9.16; 5,12.26; 6,8; 24,7; Num 5,15.18; 17,5; 31,54; Zac 6,14; Mal 3,16) e o povo lembra-se de Deus (cf. Ex 12,14; 13,9; 17,14; Lev 23,2; Num 10,10; Jos 4,6; Qo 1,11; 2,16).

³³ Cf. MANUEL GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía misterio de comunión*, 121-137.

³⁴ PIERRE BENOÎT, *Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée*. In IDEM, *Exégèse et Théologie* I, Paris 1961, 211; [= IDEM, "Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée", *Scripture* 8/4 (1956) 97-108; 9/5 (1957) 1-14; *Lumière et Vie* 31 (1957) 49-76; IDEM, "Le récit de la Cène dans Lc 22,15-20: Étude de critique textuelle et littéraire", *RB* 48 (1939) 357-393.

³⁵Sobre esta comparação ver o estudo minucioso de XAVIER LÉON-DUFOUR, *La Fracción del Pan*, 73-76.

reconhece). O julgamento em Lucas é de manhã, sem testemunhos falsos e sem acusarem Jesus de pretender destruir o templo. Em Lucas está todo o sinédrio, enquanto em Marcos só fala o sumo-sacerdote.

No capítulo VII, sobre o processo de Jesus, Bento XVI mostra como legalmente, Pilatos é o responsável pela crucifixão de Jesus. Os romanos detinham o *jus gladii*, o que convinha às autoridades romanas e às judaicas. Bento XVI embarca aqui na tendência de muita exegese contemporânea receosa do politicamente correcto para não se tornar sionisticamente incorrecta (p.153), apresentando a morte de Jesus como sendo da responsabilidade apenas de algumas autoridades e não do "ochlos" (da multidão). Ora, a perspectiva dos evangelhos, comum a todos, é a de incluir a todos. Aqui Bento XVI vê a Paixão mais do lado das autoridades do que do lado do próprio Jesus que parte livre para a morte, esse Jesus que nunca pôs em causa o templo como casa de Deus mas que questionou aquilo em que transformaram o templo. Neste sentido, Jesus não é nem anti-judaico nem anti-semita.

Quanto à figura de Barrabás, não existem testemunhos extra-bíblicos que comprovem esta prática de amnistia e de troca de um inocente por um malfeitor (o que seria no mínimo estranho para as próprias autoridades romanas, nem lhes conviria do ponto de vista da segurança). Mas todos os evangelistas o referem. Ora, a absoluta singularidade do facto e o critério histórico-crítico da atestação múltipla abonam em favor da respectiva historicidade.

Bento XVI não deixa de assinalar a partir das fontes históricas a crueldade da flagelação, que ainda hoje causa calafrios só em pensar nela (p.163). Era um castigo a que o sentenciado era submetido às mãos da soldadesca, sendo flagelado com chicotes de couro com pontas de metal encrustadas. Era um sofrimento atroz e desumano. Nem todos aguentavam. Muitos nem sequer conseguiam continuar para a crucifixão. Terminavam ali esvaídos em sangue, amarrados contra uma coluna sendo uma espécie de saco onde se bate por divertimento dos soldados, o que até dava jeito porque nem sempre tinham que fazer. E quem eram estes soldados? Muitos deles eram recrutados das populações da Síria e de Tiro, outros nativos da Palestina, normalmente gente sem qualquer escrúpulo.

Onde é que Jesus é depois levado? Aquilo a que os evangelhos chamam o "praetorium" provavelmente situar-se-á na chamada fortaleza Antónia (no topo norte do átrio do templo, em local estratégico de vigilância), local para onde vinha de Cesareia Marítima o Procurador romano por altura da festa da Páscoa para conter a população e assegurar a paz pública, custasse o que custasse. Pilatos o que não queria era tumultos, pois isso poderia chegar a Roma e causar-lhe enormes problemas. Continuamos sem saber se este encontro da entrega de Jesus à população foi na fortaleza Antónia ou no palácio de Herodes, na muralha ocidental de Jerusalém, o que muda radicalmente todo o percurso

da Via-sacra. A arqueologia neo-testamentária tende a encurtá-la do lado poente de Jerusalém. Esta discussão não é considerada importante.

Em Lc 23,34 a oração de Jesus a pedir perdão para os seus algozes está omitida em vários manuscritos, oração que é única apenas de Lucas. Este detalhe é suprimido pelo autor (p.171), que *não desce* à crítica textual.

Finalmente, refira-se que para falar no cap.IX sobre a ressurreição, Bento XVI tenta ser *o mais histórico possível*, e nesse sentido assume uma postura muito próxima da teologia fundamental, por vezes mesmo da apologética, entendendo-se esta aqui no sentido mais primigénio do termo como dimensão constitutiva da própria teologia fundamental, e não no sentido que acabou por tomar na teologia controversística do século XIX.

Em suma, uma grande obra que muito enriquece o leitor.

José Carlos Carvalho