

Fontes bíblicas da eucaristia

JOSÉ CARLOS CARVALHO*

Introdução

Para construir uma imagem cabal da eucaristia cristã é fundamental a revisitação dos dados bíblicos mais importantes, sobretudo no que diz respeito aos sacrifícios, às práticas laudatórias e aos ritos de refeições que desenham a tradição ritual e adorante em Israel. Para além desta consulta textual, é necessário num momento seguinte, ainda que essa mesma consulta já o indicie, isolar as grandes motivações que construíram essas tradições. Este é o próprio trabalho que a fé cristã nas primeiras gerações operou, na medida em que assumiu grande parte da tradição ritual e litúrgica de Israel, mas não se limitou a repetir nem a imitar. Inovou e reinterpreto, como aliás já o faz o próprio Jesus e na sua continuidade a Igreja apostólica. É neste contexto, com esta herança, que perguntamos do modo, das práticas, dos conteúdos e dos objectivos dos ritos de acção de graça em Israel e dos dados mais antigos do Novo Testamento, dados esses (todos eles) que estão na base da nossa acção litúrgica, sobretudo a eucarística.

Diante destes desafios, surgem então algumas questões logo à partida, não tanto sobre o modo mas sobretudo sobre o sentido: o que é que Israel celebra? Quando é que celebra? Com o que é que celebra e por que motivos? Existe uma eucaristia no Antigo Testamento? E no período jesuânico: o que é que Jesus celebrou? um banquete de despedida? a ceia judaica? Uma ceia? a eucaristia cristã? Realizou o rito do sacrifício pascal, pelo menos na sua parte haggádica?

* jcarvalho@porto.ucp.pt

Mas onde está o cordeiro? Na verdade, faltam os elementos principais da ceia pascal judaica (cordeiro pascal, pães ázimos, ervas amargas)¹, ou pelo menos nem os evangelhos nem Paulo no-lo transmitem esses elementos próprios e imprescindíveis da ceia pascal judaica.

Como é possível compaginar a afirmação tridentina de que a Eucaristia é um «verum et proprium sacrificium» (DS 1751) com a teologia da redenção, com a etimologia da «acção de graças»? É uma «*Abendmahl*»² (ceia vespertina depois do pôr-do-sol) ou uma «*Paschamahl*»³? É uma *Herrenmahl* (ceia do Senhor)⁴? Será uma celebração do seu próprio sacrifício pessoal em vista da celebração da Páscoa que se aproximava oferecendo-Se como vítima em sacrifício pelo mundo⁵, ou uma *Abendmahlfeyer* da terminologia reformada luterana?⁶ Ou será

¹ Ver a análise detalhada de JAMES SWETNAM, «The Institution of the Eucharist in the Synoptic Gospels», *Bíblica (Série Científica)* 9 (2000) 56.

² W. MARXSEN, «Der Ursprung des Abendmahls», *EvTh* 12 (1952-1953) 293-303; H. GÜNTHER, «Das Zeugnis vom Abendmahl im NT», *Lutherische Theologie und Kirche* 9 (1985) 41-64; KARL KERTELGE, «Die soteriologischen Aussagen in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung und ihre Beziehung zum geschichtlichen Jesus», *TTZ* 81 (1972) 193-202; K. G. KUHN, «Die Abendmahlsverse», *TLZ* 75 (1950) 399-407; F. LANG, «Abendmahl und Bundesgedanke in Neuen Testament», *EvT* 35 (1975) 524-38; H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus*, [= CThM A1], Stuttgart; H. MERKLEIN, «Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte des neutestamentlichen Abendmahlstraditionen», *BZ* 21 (1977) 88-101. 235-244. R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt: Der Grund der Eucharistie*, Freiburg 1977; IDEM, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, [= QD 80], Freiburg 1978; GERHARD DELLING, «Abendmahl II», *TRE* I (1977) 47-54.

³ JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret Botschaft und Geschichte I Wie das Christentum entstand* (1992), Freiburg – Basel – Wien 2004, 283; cf. G. FRIEDRICH, *Ursprung, Urform und Urbedeutung des Abendmahls*. In J. H. FRIEDRICH (hrsg.), *Auf das Wort kommt es an*, Göttingen 1978, 301-318; H. SCHÜR-MANN, «Lk 22:19b als ursprüngliche Textüberlieferung», *Bib* 32 (1951) 364-392. 522-541; IDEM, *Der Paschamahlsbericht Lk 22 (7-14)* 15-18, [= NTAbh 19/5], Münster 1953; IDEM, *Der Einsetzungs - bericht Lk 22, 19-20*, [= NTAbh 20/4], Münster 1955; P. STUHLMACHER, «Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl», *ZTK* 84 (1987) 1-35. Esta nomenclatura surge por isso incluída e assumida no documento da comissão mista COMMISSION MIXTE CATHOLIQUE ROMAINE – EVANGELIQUE LUTHERIENNE, «Le Repas du Seigneur (1978)», *Doc.Cath* 76 / 1755 (1979) 20.

⁴ Cf. P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, [= StANT 1], München 1960; KARL LEHMANN – EDMUND SCHLINK (hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls*, Freiburg 1983; H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, [= NTAbh N.F. 15], Münster 1982; I. H. MARSHALL, *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1981; K. H. SCHEKLE, *Das Herrenmahl*. In J. FRIEDRICH - W. PÖHLMANN - P. STUHLMACHER (hrsg.) *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann*, Göttingen 1976, 385-402. Veja-se a este propósito o documento da comissão mista católico-luterana sobre a ceia do Senhor «Das Herrenmahl» de 1978: cf. PETER KNAUER, «Gemeinschaft im Wort Gottes Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft», *Herder Korrespondenz* 56/6 (2002) 292; T. HUSER, «Les récits de l'institution de la Cène», *Hokma* 21 (1982) 28-50.

⁵ Cf. JAMES SWETNAM, «The Institution of the Eucharist in the Synoptic Gospels», 56-58; ROBERT F. O'TOOLE, «Last Supper», *ABD* IV (1992) 234-241.

⁶ Cf. HELMUT HOPING, «Gottes äusserste Gabe Die theologische Unverzichtbarkeit der Opfersprache», *Herder Korrespondenz* 56/5 (2002) 247-251; GÜNTER BADER, *Die Abendmahlsfeier. Liturgik*

uma *Opfermahl* (ceia sacrificial)⁷, ou simplesmente uma *Mahl* (refeição)⁸ de um discurso de adeus aos seus mais íntimos?⁹ Qual a utilidade da memória e qual o sentido da anamnese? Com efeito, como justamente recorda Joachim Gnilkka,

«War diese letzte Nacht die Pashanacht? Von der Beantwortung dieser Frage hängt nicht nur die nähere Bestimmung des Mahles ab, das er mit den Jüngern hielt, sondern auch die Angabe seines Todestages. Seinen Tod theologisch im Licht des Paschafestes zu deuten konnte sich allerdings auch durch die Nähe des Festes anbieten»¹⁰.

Por outro lado, levanta-se a questão do memorial e do lugar da anamnese na liturgia cristã como forma de salvaguardar a irrepetibilidade do sacrifício de Cristo de uma vez para sempre (cf. Heb 10,10), à luz do qual os sacramentos no seu valor ontológico não podem ser considerados como uma duplicação sem mais, mormente no sacramento da eucaristia, como justamente recorda Enrico Mazza¹¹.

1. A acção de graças (eucaristia) no Antigo Testamento

O conceito e o respectivo verbo são bastante raros no Antigo Testamento¹². Etimologicamente Israel dá graças «ευχαριστεω» (LXX), dá bem graças, diz bem «ευ» da graça (χάρις). No que diz respeito ao verbo, somente em quatro ocasiões é usado, e sempre em literatura tardia. Assim, em 2 Mac 12,31 os judeus agradeceram (ευχαριστησαντες) o acolhimento que os habitantes de Scythópolis

– *Ökonomie – Symbolik*, Tübingen 1993; ANDREAS WAGNER (hrsg.), *Sühne – Opfer – Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls*, Neukirchen – Vluyn 1999.

⁷ Cf. S. AALen, «Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament», *NovT* 6 (1963) 128-152; WINFRIED HAUNERLAND, «Die Messe – eine Opfernahme», *TheolQuartalschrift* 146 (1998) 125-135; COMMISSION MIXTE CATHOLIQUE ROMAINE – EVANGELIQUE LUTHERIENNE, «Le Repas du Seigneur (1978)», *Doc.Cath* 76 / 1755 (1979) 26.

⁸ Cf. W. BARCLAY, *The Lord's Supper*, London 1967.

⁹ Cf. H. KAHLEFELD, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, Frankfurt am Main 1980; XAVIER LÉON-DUFOUR, *La Fracción del Pan Culto y existencia en el Nuevo Testamento (Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament (Paris 1982), [= Academia Christiana 17], Madrid 1983, 372-374.*

¹⁰ JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret Botschaft und Geschichte I Wie das Christentum entstand*, 280.

¹¹ Cf. ENRICO MAZZA, «La liturgia come 'anàmnese': una nozione di riesaminare?», *Didaskalia* 27 / 2 (2007) 13.

¹² Cf. EDWIN HATCH (1835-1889) – HENRY A. REDPATH (1848-1908), *A Concordance to the Septuagint and other Greek versions of the Old Testament Including the Apocryphal Books* (Oxford 1897-1906), Grand Rapids 1998, 583.

lhes proporcionaram. Judite exorta os anciãos a dar graças a Deus apesar e sobretudo em tempos de dificuldades (Jdt 8,25 παρὰ ταῦτα πάντα εὐχαριστήσωμεν κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν ὃς πειράζει ἡμᾶς καθὰ καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν). Os inimigos de Israel eram capazes de lhes agradecer (ἡὐχαρίστουν) por estes não se vingarem (cf. Sab 18,2). Na carta a Aristóbulo, os habitantes de Jerusalém dão graças (εὐχαριστοῦμεν) a Deus porque o Senhor lutou com eles contra os opressores de Israel (2 Mac 1,11). Os resistentes macabeus regressam a casa depois de terem sido postos à prova e de terem guardado a fidelidade a Javé. Por isso, voltam no meio de hinos, cânticos e dando graças a Deus (cf. 3 Mac 7,16 κατεστεμμένοι μετ' εὐφροσύνης καὶ βοῆς ἐν ἄλκοις καὶ παμμελέσιν ὕμνοις εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ). Nas Odes de Salomão 14,8 este é um dos inúmeros verbos com os quais se canta o próprio Deus directamente na segunda pessoa singular.

O conceito «εὐχαριστία» também é usado apenas quatro vezes e o adjectivo uma. O rei Artaxerxes numa das suas cartas (cf. Est 8,12 LXX) queixa-se que muitos dos que estão nas províncias da Índia e de Kush (Etiópia) não vivem na «boa graça» (εὐχαριστίαν). Os resistentes macabeus narram as lutas e sofrimentos que tiveram de suportar para instaurar a Hannukah, e resumem a história para *agrado* («εὐχαριστίαν») de muitos (cf. 2 Mac 2,27). O sábio exorta o justo em Israel a dar graças a Deus («εὐχαριστίαν») antes do nascer do sol (cf. Sab 16,28). O Sirácido exorta ao extremo cuidado no aconselhamento, a não consultar um homem mau acerca da gratidão («εὐχαριστίας»), pois é um dos vários contrasensos. Para o sábio, é honrado e glorificado o marido que casa com uma mulher εὐχαριστος (cf. Prov 11,16), bendita.

Mesmo sem usar o termo, a grande acção de graças em Israel é a festa da Páscoa. Israel celebra a Páscoa (cf. 2 Re 23,22; Esd 6,19-22; Dt 16,1-8)¹³ no mês de Nisan. Lc 22, 1 mostra como esta festa da Páscoa e a dos pães sem fermento (ázi-mos) estavam estreitamente ligadas (cf. Dt 16,1-8) na qual os judeus celebravam a libertação do Egipto; ao mesmo tempo que recordavam os favores de Deus, avivavam a esperança na salvação messiânica. Era a festa mais importante no calendário judaico e atraía a Jerusalém numerosos peregrinos. (cf. Ex 12,8.11.15.27; Lev 23,4-8; Mt 26,17; Mc 14,1; Jo 13,1). Nela cantava-se o Hallel, o mesmo é dizer, graças eram dadas a Deus. Com que sentido e por que motivos?

Na festa da Páscoa (פֶּסַח) Israel celebra o salto (*ṽpsh* significa «saltar») do Egipto para a terra prometida. Além da etimologia da dança, esta parece ser outra semântica associada a esta raíz. No início, a festa da páscoa era a festa pastoril dos cordeiros novos (dos pastores) e a festa do primeiro pão novo, o pão ázimo (*matzôt* מַצּוֹת dos agricultores: cf. Ex 23,14-15)

¹³ Cf. ROGER LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque II Exode et Levitique*, [= SC 256], Paris 1979, 96-98; IDEM, *La Nuit Pascal*, [= Analecta Biblica 22], Roma 1963.

¹⁴ שֶׁלֶשׁ רִגְלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה: ¹⁵ אֶת־חֲגֵי הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת
כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לַמּוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי־בּו יֵצֵאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא־יֵרָאוּ פָנֶי רִיָּקִים:

Torna-se a festa da libertação do Egipto (cf. Ex 12,23-39; Dt 16,1-8; 2 Re 23,21-23) após a experiência mosaica. A Pesah torna-se a festa do salto, «salto» cuja semântica não é coincidente com a semântica grega do sofrimento de πάσχω que assumiu na tradução grega dos Setenta. Na origem da festa judaica da Páscoa encontra-se efectivamente um «Pesah», um *salto* do anjo exterminador («Mashhit»: cf. Ex 12,13) que passa por cima (וּפִסְחָתִי עֲלֵיכֶם *uphasshati 'alêikem*) das casas que tinham imolado o cordeiro, «passa adiante». Na época da primavera, não admira então que os nómadas de facto comam pão ázimo para se conservar melhor nos climas quentes. Por outro lado, as ervas amargas são as ervas do deserto, e a carne assada no forno não exige grande logística para quem vagabundeia pelo deserto¹⁴. Estes elementos sazonais e históricos são integrados na mesma acção de graças que é a festa da ceia da Páscoa, a mais importante das refeições.

2. As refeições em Israel

Sendo esta a mais importante, muitas outras ritmam a vida de Israel, sobretudo à volta da mesa. À mesa a família reúne-se e toma consciência que é uma família. À volta da mesa os filhos são reconhecidos como os felizes «rebentos de oliveira» (Sl 128,3). À volta da mesa resolvem-se as questões complexas, as dificuldades, como no caso em que o levita de Efraim restabeleceu as relações deterioradas devido à fuga da sua mulher (cf. Jer 19,4-8). É numa refeição que Abraão acolhe os visitantes, os estrangeiros, debaixo do carvalho de Mambré (cf. Gen 18). Mas a mesa pode ser também o lugar onde se compra o outro, como no caso do rei de Moab Balaac que convida o profeta Balaão (cf. Num 22,40) tentando suborná-lo para que este não o critique mais. À mesa Adonisedec revela uma autoridade despótica face aos «setenta reis» reduzidos à escravidão (Jz 1,7), enquanto que aí David e Abner reconciliam-se (cf. 2 Sam 3,20). A mesa é para eles um motivo de apaziguamento. Para o sábio, o justo deve sentar-se à mesa com o justo (cf. Sir 9,16). Isaac e Abimelech (rei dos filisteus) selam um pacto quando «comeram e beberam» (Gen 26,30). Jacob oferece um sacrifício ao Senhor sobre um monte de pedras e depois *come* com Labão, após ter concluído um

¹⁴ ROLAND GUÉRIN DE VAUX (1903-1971), *Les Institutions dans l'Ancien Testament II*, Paris 1960, 394.

pacto no qual se compromete a tratar bem as filhas deste (cf. Gen 31,46-54). E o maná é dado a Israel na mesa do deserto (cf. Ex 16,4-5.12-15.14.31; Sl 78,24-30; Sab 16,20-21).

Mas Israel não come só pão, pois o alimento por si só não basta, porque os outros povos cumprem a necessidade de suprir a contingência humana, como é exigido a qualquer ser humano. Se por um lado o banquete ou a refeição corporizam o que antes foi falado ou acordado, estabelecendo assim uma união necessária entre a palavra e o sinal que lhe dá corpo, por outro lado a própria palavra precisa de ser sinalizada. O sinal, por conseguinte, é um sinal diferente como também o é a palavra. A comida não é uma comida qualquer como a palavra não é uma palavra igual às outras. Adão e Eva querem então comer da árvore do conhecimento do bem e do mal (cf. Gen 3,1-7). Ezequiel come o livro da palavra de Deus (cf. Ez 3,1-3) porque nela encontrou um sentido outro. Também será dado ao segrel vidente de Patmos a ordem angélica para comer (cf. Ap 10,8-11) o pequeno livro

Ap 10:8-10 ⁸Καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν· Ὑπαγε λάβε τὸ βιβλίον τὸ ἠνεωγμένον ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἐστῶτος ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. ⁹καὶ ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγελον λέγων αὐτῷ δοῦναι μοι τὸ βιβλαρίδιον. καὶ λέγει μοι· λάβε καὶ κατὰφαγε αὐτό, καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ' ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι. ¹⁰Καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου καὶ κατέφαγον αὐτό, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκὺ καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτό, ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου.

Por isso, a Israel é recordado o essencial (cf. Dt 8,3; Am 8,11; Mt 4,3)

Dt 8:3 «... sustentou-te com o maná, que tu não conheceste, nem teus pais o conheceram, para te dar a entender que o homem não viverá só de pão, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus».

^{LXX} Dt 8,3 καὶ ἐκάκωσέν σε καὶ ἐλιμαγχόνησέν σε καὶ ἐψώμισέν σε τὸ μανίνα ὃ οὐκ εἶδῃσαν οἱ πατέρες σου ἵνα ἀναγγείλῃ σοι ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος

™ Dt 8:3
וַיִּעַן יִרְעָבָהּ וַיִּזְכֹּר אֶת-הַמָּן אֲשֶׁר לֹא-יָדְעָתָּה וְלֹא יָדְעוּ אֲבוֹתֶיהָ לְמַעַן
יִזְכֹּר כִּי לֹא עַל-הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יְחִיָּה הָאָדָם כִּי עַל-כָּל-מוֹצָא פִי-יְהוָה יְחִיָּה הָאָדָם

Mas para lá da variedade das mesas e das festas litúrgicas, também ao nível da própria estrutura da nossa celebração eucarística a fé cristã bebeu da mesa judaica da Páscoa. Existe um evidente paralelismo entre a estrutura da nossa eucaristia cristã e a celebração da ceia pascal judaica. Ambas apresentam quatro partes, e a nossa acção eucarística inclusive manteve em vários dos seus

momentos expressões literais tiradas da Sagrada Escritura, como se mostra na estrutura seguinte de modo apenas sucinto, de modo nenhum exaustivo

ESTRUTURA DA EUCARISTIA (cf. Act 2,42-46)

Iª PARTE - RITOS INICIAIS

Saudação (cf. 2 Cor 13,13; Rom 1,7; 1 Cor 1,1-3)

Introdução

Acto penitencial

Exame de consciência

Confissão (cf. Sl 6,3; 40,5.11)

Glória (cf. Lc 2,14)

IIª PARTE - LITURGIA DA PALAVRA (cf. Lc 24,29; Act 20)

1ª Leitura (cf. Lc 4)

Salmo (Sl 1,1)

2ª Leitura

Evangelho (cf. Mc 1,1)

Homilia (cf. Lc 24; 4,1; Act 13,15)

Credo (cf. Dt 26,5-12)

Oração Universal

IIIª PARTE - LITURGIA EUCARÍSTICA (cf. Act 27,20-38; Is 25,6; Prov 9,1-6)

Apresentação das Ofertas (cf. Sl 25,6-12; Lv 16; 24; Ex 23; 25; 1 Sam 21,5-7; Mt 12,4; Mal 1,10-11; Is 25,6)

Oração sobre as Oblatas (cf. Heb 7,10-19)

Oração Eucarística (cf. Gen 24,26-27; Ex 13,3-4; 18,9-12; Jos 24,2-15; Dt 26,5-10; Sl 44; Ne 9)

Prefácio (cf. Lev 3,7-10.22)

Aclamação «Sanctus» (cf. Is 6,3; Mt 21,9)

Embolismo

Epiclese

Narração da Ceia (cf. Jo 6; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23; Mt 26,26; Mc 14,22)

Anamnese

Ofertório (Oblação)

Segunda Epiclese

Doxologia (cf. 1 Cron 16; Ne 9)

Ritos da Comunhão

Pai-nosso (cf. Ef 3,12; Mt 6,9-14; Lc 11,2-4)

Embolismo (cf. 1 Cron 29,10-11; alguns manuscritos do N.T.)

Oração pela Paz (cf. 1 Cor 16,20; Rom 16,16; 2 Cor 13,12)

Rito da Paz (cf. Jo 14,27)

Fracção do Pão (cf. 1 Cor 10,16-17)

Cordeiro de Deus (cf. Jo 1,29; Lc 7,6b-7; Mt 8,8-10)

Distribuição da Sagrada Comunhão (cf. Jo 6)

Acção de Graças

Oração Pós-comunhão

IVª PARTE - RITOS FINAIS

Saudação

Bênção

Despedida

As refeições em Israel conjugam quer a motivação teológica quer a referência histórica, ambas unidas a uma particularidade do tempo, a uma especificidade sazonal. Com efeito, a motivação teológica é uma motivação histórica que encarna (não poderia ser de outro modo) na história e no tempo, isto é, na cultura e no próprio clima. Neste sentido, Israel viveu as festas climáticas e sazonais, mas depois «hat die agrarischen Feste historisiert»¹⁵ à luz da aliança, à luz da releitura que faz da história que vive com Deus e que Deus quer construir com o povo. Tal acontece porque Israel vive sob o signo da promessa, do acabamento da aliança. Logo conta uma história. Então o tempo é um tempo outro, um tempo acrónico (sem tempo) porque u-crónico (para fora do tempo). Mas esta promessa ucrónica é vivida num tempo diacrónico, em que momentos sincrónicos conjugam todos os tempos com o tempo último, ou seja, o tempo acrónico (intemporal, sem tempo). Então nos momentos solenes Israel celebra, porque nesses momentos celebrativos Israel vê adensar-se o mistério do seu próprio sentido, pois os tempos afinal não são todos iguais. Há tempos que são irrompidos por outros tempos sem tempo(s). O terceiro mandamento para santificar o dia de sábado pressupõe então «etwas aus dem Bannkreis des Normalen, Gewöhnlichen, Profanen herausnehmen»¹⁶ Tal acontece nomeadamente na celebração do repouso hebdomadário recriador do *shabat* e na celebração anual da *seder haggadah shel pesah*¹⁷.

As origens da acção de graças cristã fundam-se remotamente nas origens de Israel, as quais por sua vez têm origem na experiência exodal. Após essa

¹⁵ Cf. JÜRGEN MOLTSMANN, *Die Kirche in der Kraft des Geistes Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 295.

¹⁶ NORBERT LOHFINK, *Freizeit Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der Priesterlichen Geschichtserzählung*. In GEORG BRAULIK – NORBERT LOHFINK (hrsg.), *Liturgie und Bibel: Gesammelte Aufsätze*, [= Österreichische Biblische Studien 28], Frankfurt am Main 2005, 98.

¹⁷ O próprio termo «seder» (סדר) é um apax-legómenon no Antigo Testamento (cf. Job 10,22) e significa a «ordem», o «arranjo», o «seguimento».

experiência exodal, Israel dá corpo a uma memória festiva, não defunta nem museológica. Na experiência exodal, Israel começa por celebrar à pressa uma refeição de pé, com os rins cingidos, sandálias nos pés, o bastão na mão (cf. Ex 12,11). A refeição de Jesus é, ao invés, um encontro solene em que todos estão reclinados à maneira de homens livres e não na condição de escravos, sem pressa, com todo o tempo do mundo pois a vida está aí para ser dada. O Israel do Novo Testamento continua a tradição dos profetas e dos pais no deserto – juntamo-nos para agradecer porque o coração e a inteligência não podem deixar de fazer memória do tempo. Para viver novamente a experiência do tempo, do mesmo tempo, Israel usa na ceia pascal pão ázimo (ἄζυμος em grego, *matzah* em hebraico), pois o tempo continua a urgir. Não pode ser usado o fermento (*hamets*) velho. A vida nova é alimentada pelo alimento novo.

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 respostas. 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 encontrado¹⁸. 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 evangelhos¹⁹. Ora, Jesus aparece muito mais a viver ao ritmo do segundo calendário pois frequenta a sinagoga e o templo²⁰.

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 judaicas²¹, quer a propósito do grupo dos essênios de Qumran (cf. 1 QS 6,3b-5).

¹⁸ 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.

¹⁹ Cf. I. H. MARSHALL, *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1981, 71-75.

²⁰ De acordo também com JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret Botschaft und Geschichte* I, 281.

²¹ FLÁVIO JOSEPHO, *Bellum Judaicum* II, 129-130.

A ceia pascal judaica («séder haggadah shel Pesat»²²) assumiu quatro partes com quatro cálices (ou taças), um(a) para cada uma delas:

1ª parte - dupla bênção sobre o *primeiro cálice*. Lava-se depois a mão direita (*ûrehats*) 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»])²³ 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*);

2ª parte - o pai de família recorda o sentido da festa e o significado dos alimentos com o *dayyénu* («isso nos bastaria»)²⁴: o pão ázimo recorda a falta de tempo para levar 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 (*Mashlî* cf. Ex 12,23) saltando apotropaicamente por cima das casas; e o vinho 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 - 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 Jesus²⁵. Esta terceira parte começa com a *birkat ha-zimmun*

²² 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.

²³ Cf. JOSEF ELIAS, *The Hagadah, Passover Haggadah with translation and a new commentary based on Talmudic, Midrashic, and Rabbinic sources*, Artscroll 1980; AA VV, «Haggadah tradução e comentário», *Signum* 4 (1999) 187-256; J. ALDÁZBAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia II Sacramentos*, [= Lux Mundi 58], Salamanca 1990, 205.

²⁴ Cf. J. A. SOBRADO, *Dayenu Haggadah shel Pesat Los origenes de la eucaristia*, Madrid 1991.

²⁵ Cf. HERMANN STRACK – PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament* IV, 58.

(bênção do convite) para poder de seguida abençoar os comensais com a famosa *birkat ha-mazon* (bênção da comida)²⁶:

«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»²⁷.

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 qual todo o grupo permanece unido e se une pela bênção ao Deus de Israel²⁸. 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;

4ª parte – *quarto cálice* com a segunda parte dos salmos do Hallel e com o Sl 136. Termina com o último voto (*nirtsah*)²⁹ de que a ceia seja no próximo ano celebrada em Jerusalém.

No Israel do Novo Testamento, a «terminologia eucarística» está mais atestada. Quem come comendo para o Senhor dá bem graças a Deus (εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ: Rom 14,2). Mas o mesmo termo reitera a celebração da ceia na comunidade primitiva (cf. Act 27,35). Paulo *dá graças* depois de saber do estado dos irmãos de Tessalónica e de Éfeso (cf. 1 Tes 1,2; 2 Tes 1,3.13; Ef 1,16) e dos de Colossos (cf. Col

²⁶ A esta «bênção» relaciona LUÍS 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. ALDABAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia II Sacramentos*, [= Lux Mundi 58], Salamanca 21990, 306.

²⁷ Cf. JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlswoorte Jesu* (1935), Göttingen ²1949, 126.

²⁸ 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.

²⁹ Cf. AAVV, «Haggadah Tradução e comentário», *Signum* 4 (1999) 242.

1,3). Em 1 Cor 14,16-17 a «eucaristia» é a acção de louvor pessoal numa linguagem que o outro perceba, caso contrário não edifica. À mesma comunidade (2 Cor 1,11 ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δέήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχῆ ριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν), a eucaristia acontece no seio da oração de intersecção para que os dons sejam bem dados aos irmãos (cf. Flp 4,6). Na conclusão de 1 Tes, Paulo recorda que *tudo é sempre* motivo para dar graças a Deus, pois isso faz parte do plano de Deus (ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς 1 Tes 5,18). Esta constação durará até ao epistolário deuteropaulino (cf. Ef 5,20). Recordalhes que não existe qualquer outro *agradecimento* (εὐχαριστίαν 1 Tes 3,9). Jesus ficou conhecido em Tiberíades por *ter dado graças* no monte (cf. Jo 6,11.23). A mesma exortação é dirigida à comunidade de Éfeso, que só exista no seu seio a *acção de graças* (cf. Ef 5,4). Em Act 28,15 corresponde a uma manifestação de alegria pelo reencontro dos amigos. Em Col 2,7; 4,2 é a condição da vigilância e o sustento da vida. Constitui uma das aclamações dirigidas (Ap 4,9; 7,2) ao trono do Cordeiro e realizada também pelos vinte e quatro anciãos diante desse mesmo trono na sétima trombeta (11,17). Na acusação de Paulo perante o governador Félix equivale ao «reconhecimento» (Act 24,3) por tudo o que o governador pelos acusadores de Paulo. Nas cartas trito-paulinas, é deixado em testamento a missão de *dar graças* por todos os homens (cf. 1 Tim 2,1). Nessas comunidades, os homens dignos de fé (πιστοι) são recebidos com εὐχαριστίας (acolhimento: 4,3). Os cristãos de Colossos (cf. Col 3,15) são positivamente desafiados a serem «eucarísticos» (εὐχαριστοι), com boa graça. No caminho para Jerusalém, Jesus cura um leproso samaritano, mas nessa condição foi capaz de regressar para *agradecer o bem* de que foi objecto (εὐχαριστων cf. Lc 17,16). Um fariseu também dá graças a Deus quando vai ao templo (εὐχαριστῶ Lc 18,11), e o próprio Jesus *agradece* ao Pai por o ter ouvido aquando do ressurgimento de Lázaro (εὐχαριστω cf. Jo 11,41). A carta aos Romanos começa e acaba à maneira inclusiva com um *agradecimento* a Deus (cf. Rom 1,8; 16,4).

Vemos assim que Israel sacrifica narrando, isto é, dedicando tempo e memória ao Deus que salvou e que volta a salvar. Neste sentido, o sacrifício não é meramente, como foi assumido mais tarde, uma «Gewaltopfer», mas eminentemente um «Gabe»³⁰ que reactualiza hoje a *Hingabe Jesu*.

3. A liturgia sacrificial em Israel

Além das refeições à mesa, para lá das celebrações do *shabat* e da *seder* da Páscoa, Israel une-se à volta da mesa do Senhor igualmente para O adorar, ainda que em contexto sacrificial. Por que motivos Israel sacrifica a Javé? Por obrigação

³⁰ Cf. HELMUT HOPING, «Gottes äusserste Gabe ...», 247.

(?), por gosto (?), por cortesia ou por imerecimento? Seja como for, pretende sempre restabelecer ou manter as relações com Javé através de vários sacrifícios³¹. Importa distinguir, diante da plurivocidade do conceito de «sacrifício» («Vieldeutigkeit des Opferbegriffs»)³² o sacrifício dedicado como dom do sacrifício como vítima³³.

Em situações de dificuldade, Israel tenta «redimir» o seu pecado (cf. Lev 4,1-5,13; 6,17-23) com *sacrifícios de expiação* e fá-lo com sangue porque «o sangue serve de expiação pela vida que está nele» (Lc 17,11). Dar o sangue é dar a vida e dar a vida acontece dando o sangue, «o sangue é a vida» (Dt 12,23; cf. Gen 9,4; Lev 7,26). Por isso, Ex 24,1-11 é, por exemplo, para Aalen a confirmação de que Jesus na véspera da sua paixão repetiu um sacrifício vetero-testamentário³⁴
Ex 24,8 LXX λαβὼν δὲ Μωυσης τὸ αἷμα κατεσκέδασεν τοῦ λαοῦ καὶ εἶπεν ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων

Ex 24:8 NPT ונסב משה ית אדמה וזרק על עמא ואמר

הא אדם קיימא דקיים יי עמכון ית כל פתגמיי האלייני:

Ex 24:8 PJT ונסיב משה ית פלנות דמא דבמזירקא ודרק על מדבחא

לכפרא על עמא ואמר הא דין אדם קיימא דינור יי עימכון על כל פיתגמא האילין

Ex 24:8 targum ונסיב משה ית דמא וזרק על מדבחא לכפרא על עמא ואמר הא

דין הדין דם קיימא דינור יי עימכון על כל פתגמא האלייני

Ex 24:8 TM וינקח משה את הדם ויזרק על העם ואמר

הנה דם הברית אשר פרת יהוה עמכם על פל הדברים האלה

³¹ Da vastíssima bibliografia ver R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, Neukirchen, Vluyn 1967; STANISLAS LYONNET – LEOPOLD SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice* (1970), [= Analecta Biblica 48], Rome 1998; A. F. RAINEY, «The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts», *Biblica* 51 (1970) 485–498; RENÉ GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset 1972; IDEM, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset 1982; F. M. YOUNG, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, [= Patristic Monograph Series 5], Cambridge 1979; E. FERGUSON, «Spiritual Sacrifice in Early Christianity and Its Environment», *ANRW* 2/23/2 (1980) 1151–1189; BERND JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen Studien zur Sühnetheologie der Priesterschaft und zur Wurzel KPR in Alten Orient und im Alten Testament*, [= WMANT 55], Neukirchen, Vluyn 1982; H.-M. GUTMANN, *Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur*, Freiburg 1995; STEFAN ORTH, «Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer», *Herder Korrespondenz* 55 (2001) 195–200; CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (9-12 de Maio de 2001), Santuário de Fátima 2002; WOLFGANG KRAUS, «Opfer», *4RGG* IV (2003) 580–583.

³² Cf. HELMUT HOPING, «Gottes äusserste Gabe ...», 247.

³³ Ver a este propósito o estudo de BERND JANOWSKI, «Hingabe» oder «Opfer?». In RUDOLPH WETH (hrsg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen – Vluyn 2001, 13–26.

³⁴ S. AALEN, «Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament», *Novum Testamentum* 6 (1963) 128–152; FRÉDÉRIC MANNS, «Encore une fois: la dernière Cène, un repas pascal», *Didaskalia* 37:2 (2007) 29.

^{VUL} Ex 24:8 ille vero sumptum sanguinem respersit in populum et ait hic est sanguis foederis quod pepigit Dominus vobiscum super cunctis sermonibus his «Moisés tomou o sangue e aspergiu o povo e disse: ‘eis que o sangue da aliança que Deus estabeleceu convosco com todas estas palavras».

Note-se que esta última tradução segue a versão massorética. Com efeito, a versão targúmica acrescenta a semântica da expiação com a aspersão não do povo mas do altar para cumprir o rito de expiação (על מרחץ לזכרון על עמא) (וידק על מרחץ לזכרון על עמא).

O sacrifício aparece no coração da legislação sinaítica do código sacerdotal (cf. Lev 1-9). Existem vários tipos nas Escrituras. Entre eles, além do de expiação, encontra-se a imolação dos animais (o *olâh* de Esd 8,35 no regresso dos repatriados a Jerusalém):

^{LXT} Esd 8:35 οἱ ἐλθόντες ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας υἱοὶ τῆς παροικίας προσήνεγκαν ὀλοκαυτώσεις τῷ θεῷ Ἰσραὴλ μόσχους δώδεκα περὶ παντός Ἰσραὴλ κριοὺς ἐνενήκοντα ἕξ ἄμνους ἑβδομήκοντα καὶ ἑπτὰ χιμάρους περὶ ἁμαρτίας δώδεκα τὰ πάντα ὀλοκαυτώματα τῷ κυρίῳ

Esd 8:35 הַבָּאִים מִהַשְׁבִּי בְנֵי־הַגּוֹלָה הַקְרִיבוּ עֲלֹתָ לַאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל פָּרִים שְׁנֵים־עָשָׂר
עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל אֵילִים תְּשַׁעִים וְשֵׁשָׁה כִּבְשִׂים שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה צִפְרִי חֲטָאת שְׁנָיִם
עֶשֶׂר הֶפֶל עוֹלָה לַיהוָה: פ

^{VUL} Esd 8:35 sed et qui venerant de captivitate filii transmigrationis obtulerunt holocaustomata Deo Israhel vitulos duodecim pro omni Israhel arietes nonaginta sex agnos septuaginta septem hircos pro peccato duodecim omnia in holocaustum Domino

«quando os exilados regressaram do cativeiro ofereceram sacrifícios [*‘ôlot*] ao Deus de Israel, doze novilhos por todo o Israel, noventa e seis carneiros, setenta e sete cordeiros, e doze bodes como oferta pelo pecado [*‘atat*]».

Esta é literalmente uma *oferta ascendente*, e pode designar também o usual *zebah*. É oferecido com cereais e bebidas (*néseq* cf. Num 15,1-5)³⁵:

«quando fizerdes uma oferta queimada [*‘išshéh*] ao Senhor, holocausto ou sacrifício [*‘ôlah ô’ zebah* ὀλοκαυτώματα κυρίῳ ὀλοκάρωμα ἢ θυσίαν] em cumprimento de um voto [*neder*] ou como oferta voluntária [*nedabah*], ou quando apresentardes ao Senhor nas vossas festas fixas um aroma [*rê’ah*] agradável [*nihôah*] com o sacrifício de gado e de ovelhas, então trarão como oferta pessoal [*qorban*] uma oferta de cereal [*minhâ^b sôlet* θυσίαν σμιδάλεως] ... e uma libação de vinho [*wəyáyin lannése^k* καὶ οἶνον εἰς σπονδήν]».

³⁵ Cf. ROLAND GUÉRIN DE VAUX (1903-1971), *Les Institutions de l’Ancien Testament* II, Paris 1960, 300.

Existem também as ofertas pacificadoras, os sacrifícios de paz (*shélem*)³⁶:

«um altar de terra me farás e sobre ele sacrificarás os teus holocaustos [*’ôlot ôlokautômata*], as tuas ofertas pacíficas [*shelamim* τὰ σωτήρια ὑμῶν], as tuas ovelhas e os teus bois; em todo lugar onde eu fizer celebrar a memória do meu nome, virei a ti e te abençoarei» (Ex 20,24).

Os sacrifícios *diários* são descritos em Ex 29,38-42

³⁸ «Isto é o que oferecerás sobre o altar: dois cordeiros de um ano, cada dia (κάρπωμα ausente no TM), continuamente. ³⁹ Um cordeiro oferecerás pela manhã e o outro, ao pôr-do-sol. ⁴⁰ Com um cordeiro, a décima parte de um *efah* de flor de farinha (*ôlet bālûl bəšēmen* σεμιδάλεως), amassada com a quarta parte de um him de azeite batido; e, para libação, a quarta parte de um him de vinho; ⁴¹ o outro cordeiro oferecerás ao pôr-do-sol, como oferta de manjares (*kəminḥat*), e a libação (*néseq*) como de manhã, de aroma agradável (εἰς ὁσμὴν εὐωδίας), oferta queimada (*lərē^ah nîḥō^ah ʾišše^h* κάρπωμα κυρίῳ) ao Senhor. ⁴² Este será o holocausto (*’ôlot thusián*) contínuo por vossas gerações, à porta da tenda da reunião, perante o Senhor, onde vos encontrarei, para falar contigo ali» (cf. Num 28,3-8; Ez 46,13-15).

São oferecidos estes sacrifícios diários em honra de Javé de manhã e à tarde. Distingue-se o sacrifício *zebah* dos *shelamim*, dado que os primeiros consistem sobretudo na imolação de animais. A fonte sacerdotal de Lev 7,11-18 apresenta mais três variantes: a acção de graças ou proclamação confessante (*todah*), o voto de consagração (*nêder*), e a oferta livre (*nedabah*) com uma dádiva (*minhah*), que se tornaram comuns nos dias de festa:

¹¹ «Esta é a lei das ofertas pacificadoras (*tôrat zēbah haššēlāmîm* ὁ νόμος θυσίας σωτηρίου) que alguém pode oferecer ao Senhor. ¹² Se fizer por agradecimento (*im ʾal-Tôdâ* περὶ αἰνέσεως), com a oferta de acção de graças (*todah*) trará bolos ázimos amassados com azeite, pães ázimos untados com azeite e bolos de flor de farinha bem amassados com azeite. ¹³ Com os bolos trará, por sua oferta, pão levedado, com o sacrifício de sua oferta pacífica por agradecimento (*qorbānô ʿal-zēbah tôdat šēlāmāyw* ἐπὶ θυσίᾳ αἰνέσεως σωτηρίου). ¹⁴ E, de toda oferta, trará um bolo por oferta (*qorban* δώρων) ao Senhor, que será do sacerdote que aspergir o sangue da oferta pacífica (*shelamim* τὸ αἶμα τοῦ σωτηρίου). ¹⁵ Mas a carne do sacrifício de agradecimento (*todah*) da sua oferta pacífica (*ûbəsar zēbah tôdat šēlāmāyw* θυσίας αἰνέσεως σωτηρίου) será comida no dia do seu oferecimento; nada se deixará

³⁶ Cf. XAVIER LÉON-DUFOUR, *La Fracción del Pan Culto*, 63.

dela até à manhã. ¹⁶ E, se o sacrifício da sua oferta for voto ou oferta voluntária (*wa'im-néder* ³⁰ *nəḏābā^h zēbaḥ qorbānō*), no dia em que oferecer o seu sacrifício, será comido; e o que dele ficar também se comerá no dia seguinte. ¹⁷ Porém, o que ainda restar da carne do sacrifício, ao terceiro dia, será queimado. ¹⁸ Se da carne do seu sacrifício pacífico (*shelamim*) se comer ao terceiro dia, aquele que a ofereceu não será aceite, nem lhe será atribuído o sacrifício; coisa abominável será, e a pessoa que dela comer levará a sua iniquidade» (cf. 1 Sam 1,3-4).

Para entrar na terra prometida, o povo de Israel terá de levar os holocaustos (*ōlot*, ὁλοκαυτώματα), os sacrifícios, os dízimos (*ma'aser* τὰ ἐπιδέκατα), a oferta (*terumôt*) das suas mãos e os seus votos [*nedarîm*] (cf. Dt 12,11). Deste conjunto está ausente a dimensão da reconciliação, mesmo no sacrifício exodol da *pesah*. Essa reaparecerá mais tarde na liturgia sacerdotal do *kippur* com um ritual próprio do bode expiatório enviado para Azazel (cf. Lev 16) e no rito de purificação pós exílico e pós sacerdotal³⁷ (*'attaht*: Num 15,22-31; Lev 4,1-5,13)³⁸, o que significa que a tradição sacerdotal deixou bem a sua marca na tradição de Israel.

Além do rito de purificação existe o *sacrifício de reparação*, que pode mesmo traduzir-se numa oferta convertível em dinheiro, quantificável portanto (cf. Lev 5,14-16) para reparar a vergonha (*'asham*) do pecado do povo

^{LXI} Lev 5:15 ψυχὴ ἐὰν λάθῃ αὐτὸν λήθῃ καὶ ἀμάρτη ἀκουσίως ἀπὸ τῶν ἁγίων κυρίου καὶ οἴσῃ τῆς πλημμελείας αὐτοῦ τῷ κυρίῳ κριὸν ἄμωμον ἐκ τῶν προβάτων τιμῆς ἀργυρίου σίκλων τῷ σίκλῳ τῶν ἁγίων περὶ οὗ ἐπλημμέλησεν

^{NFT} Lev 5:15 נפש ארום תשקר שקר ותחטא ותתחייב בשלו מן קדשיו קדשה דיי וייתי ית אשמיה קדם לשמה יי דכר שלם מן מום מן ענה בעלויה כסף סלעין בסלעי בית־קדשה לאשמה:

^{PJT} Lev 5:15 בר נש ארום ישקר שקר ויחוב בשלו ויתהני מן קודשיא דיי וייתי ית קורבן אשמיה לקדם יי דכר שלים מן ענא בעילויה כסף הי כדמי הניית קודשא דאיתהני סילעין בסילעי קודשא לקרבן אשמה :

³⁷ ULRICH FISTILL, *Israel und das Ostjordanland Untersuchungen zur Komposition von Num 21,21–36,13 im Hinblick auf die Entstehung des Buches Numeri*, [= Österreichische Biblische Studien 30], Frankfurt am Main 2007, 28–29.150.159.

³⁸ A temática da expiação levou à consideração por vezes do sacrifício numa perspectiva muito cruenta e jurídica, o que não se coaduna com a leitura teológica dos textos de Paulo (cf. Rom 3,24–25; 4,25; Tit 2,14). Sobre esta leitura paulina que recupera a teologia do dom no sacrifício da expiação da cruz de Cristo ver a análise de HENRI CAZELLES, «Eucharistie. Bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», *La Maison Dieu* 123 (1975) 7–28 (esp.7).

Lev 5:15 ^{tg} אָנֹשׁ אִרִי יִשְׁקַר שֶׁקֶר וַיַּחֲבֹב בְּשָׁלוֹ מִקִּדְשֵׁי דְיוֹי וַיִּיחִי יֵת אֲשֶׁמִּיה לְקֶדֶם
 קֶדֶם יִי דָכַר שְׁלִים מִן עֲנָא בְּפֹרֶסְנִיה כֶּסֶף סְלַעִין בְּסַלְעִיה קֹדֶשׁ אֲשֶׁמִּיה
 Lev 5:15 TM נֶפֶשׁ כִּי־תִמְעַל מֵעַל וְחָטְאָה בְּשִׁנְנָהּ מִקִּדְשֵׁי יְהוָה וַהֲבִיֵּא אֶת־אֲשָׁמוֹ
 לַיהוָה אֵיל תָּמִים מִן־הַצֹּאן בְּעֶרְכָּךְ כֶּסֶף־שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל־הַקֹּדֶשׁ לְאֲשָׁם:

^{vul} Lev 5:15 anima si praevaricans caerimonias per errorem in his quae Domino sunt sanctificata peccaverit offeret pro delicto suo arietem immaculatum de gregibus qui emi potest duobus siclis iuxta pondus sanctuarii

«¹⁵ Quando alguém cometer uma transgressão e pecar por ignorância nas coisas sagradas do Senhor, então trará ao Senhor, por expiação, um carneiro do rebanho sem mancha, conforme o seu peso em siclos de prata, segundo o siclo do santuário, para expiação da culpa. ¹⁶ Assim, restituirá o que ele tirou das coisas sagradas, e ainda de mais acrescentará o seu quinto, e o dará ao sacerdote; assim, o sacerdote, com o carneiro da expiação, fará expiação por ela, e ser-lhe-á perdoado o pecado».

Depois disto, mesmo assim terá de acrescentar (*vshalem*) um *quinto* desse valor e dar ao sumo-sacerdote para com essa quantia realizar o rito do perdão (*vkipper*)

Lev 5,16 LXX τὸ ἐπίπεμπτον προσθήσει ἐπ' αὐτὸ καὶ δώσει αὐτὸ τῷ ἱερεὶ καὶ ὁ ἱερεὺς ἔξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ἐν τῷ κριῶ τῆς πλημμελείας καὶ ἀφεθήσεται αὐτῷ

Lev 5:16 ^{NFT} וַיִּתֵּן מִזֶּה דִּי אֶתְחַיֵּיב מִן קִדְשֵׁי יִשְׁלָם וַיִּת חֹמְשִׁי יוֹסֵף חֲמִשִּׁין דְּמִוֵּי דְּמִוֵּי
 יוֹסֵף עֲלוֹי וַיִּתֵּן יֵתָה לְכַהֲנָא וְכַהֲנָא יְכַפֵּר עֲלוֹהִי בְּדִיכְרָא דְּאֲשָׁמָה וַיִּשְׁתַּרֵּי
 וַיִּשְׁתַּבֵּק לִיהָ:

Lev 5:16 ^{PJT} וַיִּתֵּן הַנִּיִּית קֹדֶשׁא דְּחַב מִן קֹדֶשׁא יִשְׁלָם וַיִּת חֹמְשִׁיא דְּדְּמִוֵּי יוֹסֵף
 עֲלוֹי וַיִּתֵּן יֵתָה לְכַהֲנָא וּבְרַם כַּהֲנָא יְכַפֵּר עֲלוֹי בְּדִיכְרָא דְּאֲשָׁמָה וַיִּשְׁתַּבֵּק לִיהָ
 Lev 5:16 ^{tg} וַיִּתֵּן דְּחַב מִן קֹדֶשׁא יִשְׁלָם וַיִּת חֹמְשִׁיה יוֹסֵף עֲלוֹהִי וַיִּתֵּן יֵתָה
 לְכַהֲנָא וְכַהֲנָא יְכַפֵּר עֲלוֹהִי בְּדִיכְרָא דְּאֲשָׁמָה וַיִּשְׁתַּבֵּק לִיהָ

Lev 5:16 TM וַיִּתֵּן אֲשֶׁר חָטָא מִן־הַקֹּדֶשׁ יִשְׁלָם וְאֶת־חֲמִישָׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו
 וַיִּתֵּן אֹתוֹ לְכַהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאֲשָׁם וְנִסְלַח לוֹ: פ

^{vul} Lev 5:16 ipsumque quod intulit damni restituet et quintam partem ponet supra tradens sacerdoti qui rogabit pro eo offerens arietem et dimittetur ei

Os sacrifícios de expiação (que tanto marcaram a linguagem cristã e a piedade popular) parecem ser sobretudo mais tardios aquando da crítica profética a Baal e aos sacrifícios cananeus (cf. Am 5,12; Os 8,13; Ex 34,15)

prolongando-se até ao período sacerdotal, o que fez dar prioridade aos holocaustos. A antiguidade bíblica privilegiou os sacrifícios pacificadores e de comunhão³⁹, onde se insere o sacrifício da proclamação de que Deus é Deus, ou seja, a refeição da *todah* (*vyadah*)⁴⁰, aquilo a que Claus Westermann denomina uma «Lobbekentnis»⁴¹. Este sacrifício da *todah* (*zebah todah*) «torna presente o poder da graça do Senhor» que foi proclamada, narrada e celebrada⁴². A *todah* torna-se assim um louvor, um agradecimento⁴³, , um canto de alegria pelos benefícios imerecidos obtidos, ainda que o seu «Grundbedeutung» seja o de «proclamar», «celebrar», «confessar»⁴⁴. . A este Deus, Israel quer para sempre ficar unido (cf. Ef 1,3). Por isso, proclama-O bendito, diz bem dEle. Para não perder esta ligação, o salmista, no único salmo de litúrgia de todo o saltério [Sl 50(49)], apresenta a Javé a grande acção de graças – o sacrifício da *todah* (sacrifício do obrigado), o *zebah todah l'elyon*, expressão que os LXX traduzem sintomaticamente com o verbo αινέω (entoar hinos), expressão uma única vez citada no Novo Testamento em Heb 13,15

«Se eu tivesse fome, não to diria, pois o mundo é meu e quanto nele existe.

¹³ Acaso, como eu carne de touros? Ou bebo sangue de cabritos? ¹⁴ Oferece a Deus um sacrifício de agradecimento e cumpre os teus votos (*zəḇaḥ lē'ōhīm tōdā^h wəšallēm lə'elyōn nəḏāre^h kā* θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχάς σου) para com o Altíssimo; ¹⁵ invoca-Me no dia da angústia; eu te livrarei, e tu me glorificarás. ¹⁶ Mas ao ímpio diz Deus: De que te serve repetires os meus preceitos e teres nos lábios a minha aliança, ¹⁷ uma vez que aborreces a disciplina e rejeitas as minhas palavras?»

LXX Sl 50(49)23 θυσία αἰνέσεως δοξάσει με καὶ ἐκεῖ ὁδός ἡ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ

³⁹ HENRI CAZELLES, «Eucharistie. Bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», 9.

⁴⁰ Esta raiz significa literalmente «proclamar», «confessar», «celebrar». Neste sentido poderá falar-se da confissão que proclama Deus interveniente em favor do seu povo. Quem faz esta confissão, fá-la, celebra-a na *condição agradecida*. Diz «obrigado» a Deus, e ao fazê-lo diz que só Deus é Deus, o único que nos dá aquilo que não conseguimos obter nem exigimos. Do mesmo modo XAVIER LÉON-DUFOUR, *La Fracción del Pan*, 65.80.

⁴¹ Cf. CLAUD WESTERMANN, «תודה», *THWAT* II (1976) 675.

⁴² HENRI CAZELLES, «Eucharistie. Bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», 11.

⁴³ HENRI CAZELLES, «Eucharistie. Bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», 19.

⁴⁴ Claus Westermann apresenta algumas contradições na sua exposição. Primeiro começa por afirmar que «eine Grundbedeutung 'danken' für *jdh hi* ist dann vorherein nicht anzunehmen» [cf. CLAUD WESTERMANN, «תודה», *THWAT* II (1976) 675], mas depois lá acaba por reconhecer que o significado («häufigere Bedeutung») mais comum de *yadah* era o de «agradecer», «danken»: *ibidem*. O significado tradicional é apenas referido por LUÍS MALDONADO, *Eucaristía en devenir*, 143.

†g SI 50:23 דרבח יצרא בישא וכביש ליה היך קורבן תודתא יתחשב ליה
 ומוקיר לי ודי יעדרי אורחא בישא אחמי ליה בפורקנא דיהוה אלהא
 זבַּח תוֹדָה יִכְבְּדֵנִי וְשֵׁם דְּרַךְ אֲרָאֵנוּ בִישַׁע אֱלֹהִים: TM SI 50:23

^{VUL} SI 49:23 sacrificium laudis honorificabit me et illic iter quod ostendam illi salutare Dei

A *todah* assume-se assim como a grande causa de reunião, superando o valor da oferta sacrificial imolada. No caso presente do SI 50,14.23, a *todah* é a grande resposta do crente, como escreve Claus Westermann

«In Ps 50, 14.23 wird *todah* als Lob im Gegensatz zum Opfer als die dem Willen Gottes entsprechende Antwort auf sein Tun empfohlen»⁴⁵.

Fílon de Alexandria apresenta uma interpretação alegórica que interioriza e intelectualiza muito mais os sacrifícios de acordo com a tradição grega (cf. *Vita Mos* 2.106-108). Ao longo do período do N.T., Qumran prossegue a tradição deuteronomista (cf. 1 QS 8,5-10) pois os respectivos membros constroem a comunidade em termos cultuais. Note-se que o verbo *yadah* foi encontrado em Qumran⁴⁶, verbo esse que os LXX traduzem por *εὐλογοῦν* e por *αἰνέω*, e que está na raiz do sacrifício da *todah*. A própria comunidade de Qumran, afinal, também não é apenas ritualista ou sacrificadora, não obstante o seu espírito sectário e a profusão de prescrições cultuais, mas também realiza refeições sacrificiais de agradecimento e de confissão do Senhor⁴⁷.

No entanto, os textos acima citados constatarem a possibilidade e o costume em Israel de celebrar um sacrifício à mesa através do *zebah todah*, o mesmo é dizer, a *todah* está associada em Lev 7,11-15 a uma refeição sacrificial onde surge uma refeição de acção de graças (v.13), o que aproxima esta prática de Israel da prática de Jesus⁴⁸. Aliás, a carta aos Hebreus evoca na única vez em todo o Novo Testamento em Heb 13,15 (θυσίαν αἰνέσεως) este sacrifício de agradecimento (cf. Lev 7,13) pelo sangue do sumo-sacerdote Cristo. Assim, aproxima-se a refeição de Jesus desta refeição em que é usado sangue. Com efeito, toda eucarística cristã é precisamente esse hino de louvor, pois estabelece-se uma relação intrínseca entre o sacrifício de confissão adorante laudatório e a morte cruenta de Jesus na

⁴⁵ CLAUD WESTERMANN, «ידה», *THWAT* II (1976) 680.

⁴⁶ 1 QH 2,20-31; 3,19.37; 4,5; 5,5.20; 7,6.26.34; 8,4; CD 9,13; 15,4; 20,28; 1 QS 1,24.

⁴⁷ Cf. J. ALDÁZABAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia* II, 307.

⁴⁸ Esta é a leitura muito arguta de JAMES SWETNAM, «The Institution of the Eucharist in the Synoptic Gospels», 39.

cruz. Em Israel, a todah está associada a uma refeição em que é usado sangue como sinal do sacrifício pela vida e em que a certa altura se canta o hallel dando graças a Javé. Ora, Jesus, na verdade, de modo análogo oferece o seu sangue em sinal de sacrifício, isto é, em sinal de dom real como dom pelo mundo. À partida, isto não conota um ambiente pascal da celebração da ceia por parte de Jesus, como muito bem nota James Swetnam⁴⁹. Antes separa duas refeições distintas: a refeição pascal judaica e a celebração à mesa do sacrifício da todah, da reunião de acção de graças.

Apesar de todo este ambiente, não admira então que a tradição sacrificial não seja preponderante nas tradições de Jesus, *pelo menos uma certa tradição sacrificial cambialista, cruenta e faraicizada*. Jesus nunca é apresentado a tomar parte *activa* nos ritos sacrificiais, mas aprova-os pois peregrina a Jerusalém para celebrar a Páscoa. Nas narrativas da infância, o rito surge como o contexto da tradição de Israel em que Jesus e a família se inserem. Num dos *logia Jesu* (Mt 5,23 «ἐάν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ ἐκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ»), o sacrifício é apresentado como suposto e adquirido. Também em Mc 1,44 e Lc 17,15. Jesus nunca delapida o sistema sacrificial. Até o mantém (Mt 8,4 καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅρα μηδεὶν εἶπης, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δείξον τῷ ἱερεὶ καὶ προσένεγκον τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς) continuando a tradição mosaica.

A antropologia cultural desde sempre tomou os sacrifícios como objecto de estudo. Com efeito, o conceito e a realidade culturalizada do sacrifício constituem «ein Archetypus in allen Zeiten und allen Kulturen»⁵⁰. Depois das teses vicárias ou de aplacação, o orientalista escocês William Robertson Smith (1846-1894) passou a considerar em 1886 o sacrifício como um acto totémico no qual a comunidade envereda por uma experiência mística com a divindade. O animal totémico sacrificado representaria quer a comunidade quer a divindade e estabeleceria uma comunhão entre ambas de forma a sustentar a vida da comunidade⁵¹. No entanto, esta tese não tem em conta a assimetria entre a oferta, o ofertante e o destinatário da oferta, pois «Gott selbst sei der das Opfer bringe»⁵². Este é um perigo permanente na actuação, na activação dos sacrifícios e que ressalta igualmente em René Girard. A sua tese mimética tenta explicar os sacrifícios como necessários, como o modo normal de fazer funcionar o mundo através de um bode expiatório que tem de ser imolado para que os restantes

⁴⁹ Cf. JAMES SWETNAM, «The Institution of the Eucharist in the Synoptic Gospels», 39.

⁵⁰ Cf. STEFAN ORTH, «Renaissance des Archaischen? ...», *Herder Korrespondenz* 55 (2001) 195-196.

⁵¹ Cf. WILLIAM ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge University 1885), reprint 1963 Beacon Press, Boston, capítulo VII.

⁵² Cf. STEFAN ORTH, «Renaissance des Archaischen? ...», *Herder Korrespondenz* 55 (2001) 199.

sobrevivam. Tal seria o esquema visceral à humanidade, estaria na sua génese e estrutura desde Caim, desde a criação, pois assim teríamos sido criados. Ora, a tradição bíblica indica que não está em causa no sacrifício uma expiação violenta, como propõe Girard, mas a auto-doação livre, gratuita, amorosa. Esta dádiva mostra como a economia do dom gratuito é maior do que a simples economia da troca, pelo que o modelo girardiano do bode expiatório não basta por si só. Na ordem da violência, René Girard com a sua tese mimética lê a capacidade desiderativa da humanidade como a fonte, como uma inata vocação à violência que se transmuta numa vocação ao rito e ao sacrifício vicário como forma de apaziguamento⁵³, o mesmo é dizer, a humanidade está criada já pelo próprio Deus com este desejo de violência (o que dá de Deus uma imagem violenta segundo a lógica do poder). Este desejo mimético convoca à rivalidade e à violência. Ora, para Girard é aqui que radica o sagrado e o rito religioso como expressão simbólica de uma *e-vocação* e de uma *vocação* para apaziguar o mundo pela violência contra um bode expiatório⁵⁴. Este surge como um mecanismo antropológico capaz de neutralizar o perigo. O grupo tem assim a vocação de segregar uma vítima propiciatória sobre a qual descarrega a violência vingativa. O sacrifício torna-se então uma forma de pagamento ou de abrogação, da violência. Um tem de ser violentado para que os outros vivam em paz. Um tem de pagar o que os outros por si não conseguem. O sacrifício é assim uma supressão da violência, mas não um canto de louvor ou de agradecimento. O que é violentado é uma vítima inocente que não tem nada para dizer, nada para louvar, nem a ninguém a quem possa começar a cantar o salmo 22 («meu Deus, meu Deus ...»).

Na verdade, as teses de René Girard serviram-se da exegese de alguns textos dos Génesis para explicar a violência crassa que infecta o nosso mundo, como se na raiz estivesse construído sobre essa mesma violência. A explicação mais fácil foi afirmar que tal se deve à própria condição humana, desde o início é assim, desde Caim. No entanto, o texto bíblico não pode ser lido deste modo, impondo-lhe uma grelha de leitura marcada profundamente por um contexto cultural. A exegese bíblica a partir dos anos 70 foi ela mesma provocada por esta leitura girardiana, e foi exigido à exegese bíblica ajudar a própria fé a dilucidar a questão da liberdade, ou seja, a violência não é, não pode ser estrutural, inata ao ser humano. Ele pode sempre vencê-la. Este é um caso típico em que uma leitura não totalmente correcta do texto bíblico pode servir para fundamentar indevidamente uma cultura, uma época, uma prática sacrificial, esquecendo que Deus respeita sempre a liberdade humana, e que essa mesma liberdade pode e é capaz de superar a espiral da violência.

⁵³ Cf. RENÉ GIRARD, *La route antique des hommes pervers*, Paris 1985, 11.12.46.

⁵⁴ Cf. RENÉ GIRARD, «Violence et Religion», *Revista Portuguesa Filosofia* 56 (2000) 11-23.12.13.17.

A teologia do sacrifício também não evitou o risco de considerar os sacrifícios bíblicos como diferentes no estilo e na intenção dos de outras culturas. O Sl 50(49)12-17.23 já referido apresenta uma afinidade entre a concepção bíblica do sacrifício em Israel e alguns elementos de culturas vizinhas daquele oriente. Assim sendo, não é adequada uma leitura apologética do sacrifício bíblico como sendo superior – pelo menos na concepção – aos sacrifícios dos povos vizinhos de Israel ou como constituindo uma fase nova na evolução da prática sacrificial da humanidade. Subsistem elementos de outras culturas na teologia sacrificial bíblica, nomeadamente na antropomorfização da imagem de Deus à qual se oferecem sacrifícios em forma de alimento. Na verdade, os sacrifícios alimentam a fé de Israel. Deus requeria ser alimentado, ainda que tal não seja pedido neste salmo. Mas a tradição bíblica não deixa de apresentar o incenso como um odor agradável a Deus (ὁσμὴν εὐωδίας κυρίῳ *reah nihoah lyhwh*) agradável a Javé (cf. Num 15,3)

^{LXT} Num 15:3 καὶ ποιήσεις ὀλοκαυτώματα κυρίῳ ὀλοκάρπωμα ἢ θυσίαν μεγαλῦναι εὐχὴν ἢ καθ' ἐκούσιον ἢ ἐν ταῖς ἑορταῖς ὑμῶν ποιῆσαι ὁσμὴν εὐωδίας κυρίῳ εἰ μὲν ἀπὸ τῶν βοῶν ἢ ἀπὸ τῶν προβάτων

^{NFT} Num 15:3 ותקרבון קרבן קדם יי עלה או נסכסה לפירוש נדרה או בנסיבה או בזמני מועדיכון למקרה לריח דרעה קדם יי מן תוריה או מן ענה ^{PJT} Num 15:3 ותעבדון על מדבחא קרבנא קדם יי עלתא או נכסת קודשא לפרשא נדרא או בניסבתא או בזמן מועדיכון למעבד רעותא דמרי עלמא לאתקבלא ברעוא קדם יי מן תורי או מן ענא : ¹⁸ Num 15:3 ותעבדון קרבנא קדם יי עלתא או נכסת קודשא לפרשא לאפרשא נדרא או בנדבתא לנדבתא או במועדיכון למעבד לאתקבלא ברעוא קדם יי מן תורי או מן ענא :

TM Num 15:3 וַעֲשִׂיתֶם אֶשָּׁה לַיהוָה עֹלָה אוֹזֶבֶחַ לַפֶּלֶא־נֶדֶר אוֹ בְנִדְבָה אוֹ בְּמַעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רִיחַ נִיחֹה לַיהוָה מִן־הַבֶּקֶר אוֹ מִן־הָאֵן :

^{VUL} Numbers 15:3 et feceritis oblationem Domino in holocaustum aut victimam vota solventes vel sponte offerentes munera aut in sollemnitatibus vestris adolentes odorem suavitatis Domino de bubus sive de ovibus

Se a versão massorética oferece uma oblação de fumo ('ishsha') à maneira de incenso, as versões targúmicas registam explicitamente uma oferta (*qorban*). Por outro lado, é sintomático que a adoração em Israel prossiga por um processo de transcendentalização, reflectido nas versões do Targum Neofiti e do targum Pseudo-Jonathan de Num 15,3 com a expressão distanciadora קדם יי ausente na

versão massorética, e na qual se oferece o mais concreto *'eshet ladonay* em vez da prenda mais abstracta *qorban* da versão targúmica⁵⁵. Este carácter multifacetado do sacrifício é ressaltado também pela tradição tanaítica nas tradições haláquicas da *Mekilta de Rabbi Ismael* sobre Ex 23,15⁵⁶, onde surgem igualmente diversos tipos de sacrifícios e esta nota de transcendentalização.

Estas práticas e estas características da adoração de Israel conotam cada uma à sua maneira, não obstante a raridade da terminologia especificamente *eucarística* no Antigo Testamento, as raízes bíblicas de dar glória, de honrar (*kaved, hodu vyadah*) a Deus⁵⁷. Só a Deus é devida a devida glória e honra, em contraposição a todas as idolatrias, só Ele é proclamável e confessável. Isto transforma-se na dimensão litúrgica da revelação e da adoração eucarística cristã. O Apocalipse instaura uma radicalidade da adoração eucarística. Aliás, o grande dia da revelação apocalíptica é o dia do Senhor (cf. Ap 1,10) em que o segrel de Patmos recebe as visões do Apocalipse.

Actualmente, e depois da crítica da modernidade, a Igreja parece encarar com grande reserva a temática do sacrifício devido ao *do ut des* próprio de uma mentalidade economicista e cambialista que desvirtua a relação com Deus. O profeta Oseias exorta à homenagem dos nossos lábios (cf. Os 14,3), o salmista ao sacrifício de louvor (cf. Sl 50,14.23). Esses são os sacrifícios que agradam a Deus (cf. Heb 13,15-16). Mas estes não são sempre os sacrifícios que oferecemos. Continuamos a impor uma condição à doação: dou se, ou dou porque. Na verdade, aquele que sacrifica – antes de qualquer outro fim concreto do sacrifício – espera que o seu sacrifício seja aceite. Quando o sacrifício é aceite, aquele que o ofereceu sente-se acolhido, sente-se como não sendo demasiado insignificante para Deus, e fica liberto para se aceitar a si próprio. Poderá depois dar-se aos outros e, simultaneamente, aceitá-los como tendo eles mesmos sido aceites por Deus num sacrifício comum. Esta aceitação pelo facto de ser aceite por Deus é festejada pela comunidade no *banquete sacrificial*. Vivemos por isso do altar. A esta aceitação a tradição católica chama *eucaristia*, o comportamento *adequado* enquanto resposta ao dom recebido. Mas poder-se-á falar assim correctamente de Deus e da eucaristia. Não é na origem a *eucaristia* uma acção de graças? Um acto de louvor? É ou não é gratuito? Damos graças a Deus ou louvamos o Deus das graças? Precisa Deus do nosso louvor, da nossa acção de graças? Precisa e muito, não por imposição, quer o louvor dos lábios porque o provoca no próprio sacrifício. Esta é a sua violência (amorosa).

⁵⁵ Neste sentido, muitos outros textos atestam este processo de transcendentalização e de um progressivo afastamento do Deus adorado: cf. TgNeof Gen 1,10.12.18.25.31; Ex 2,24.

⁵⁶ Cf. TERESA MARTÍNEZ SAÍZ, *Mekilta de Rabbí Ismael Comentario Rabínico al Libro del Éxodo*, [= Biblioteca Midrásica 16], Navarra 1995, 445-446..

⁵⁷ Cf. DAVID A. DE SILVA, «Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John», *JSNT* 71 (1998) 88.

Porque temos de fazer violência para o(s) outro(s)? Claro está que não falamos aqui da violência da agressividade. Não é apenas sobre o outro, é sobretudo sobre si próprio que o homem tem de fazer violência. Porquê? Porque enquanto ser vivo é egocêntrico, sente a própria fome e sede, e não a dos outros. É evidente que toma partido por si mesmo. Para que tal não aconteça, Deus começa a fazer violência com Abraão. Daqui surgiu uma imagem deturpada do nosso Deus. O episódio com o seu filho Isaac em Gen 22 (a *Hakkedah*) não relata um sacrifício que Deus lhe pede. Para o Novo Testamento, Abraão não é o pai ou o exemplo da obediência, mas o paradigma da fé (cf. Gal 3; Rom 4). Abraão é posto à prova. Mas Deus não precisa de pôr Abraão à prova, pois conhece tudo (cf. 1 Jo 3,10). Quem precisa é Abraão. Só que Deus antecipa-se. Ninguém consegue voluntariamente superar-se a si mesmo em direcção a uma esperança esperando contra toda a esperança. Só pela violência do amor e da razão convincente. Essa violência tem de lhe advir do amor do Deus violento por amor e por pura misericórdia. Neste sentido celebramos o mistério do *sacrifício eucarístico* enquanto aí Deus dá outra vez e sempre o mesmo Filho no mesmo e único sacrifício. Abdica do seu amor para nos dizer a nós mesmos. Essa é a pedagogia incisiva do amor crucificado de uma vida que se dá. Por isso Deus faz morrer o Seu Filho por amor e alimenta-nos pela violência, não tirânica, sádica ou infanticida de um Pai castrador. Deus dá o Filho para nos dar a nós mesmos, para nos libertar para o louvor dos lábios perante o espanto e a surpresa. Fazemos então festa de uma gratuidade. Não somos nós que oferecemos, é Deus que oferece. Quanto muito emprestamos o canto e a música, até ao silêncio adorante perante o mistério.

Pretende Deus então que aquilo que é representado na celebração como jogo sagrado (mas real), seja vivido no quotidiano. Chegar lá não significa chegar a si mesmo, pelo menos de uma forma absoluta. Significa ir chegando a si mesmo, e quando o tiver conseguido concentra-se totalmente no Outro e nos outros, dedica-se ao outro contemplando-o e substituindo-o. Isto é cumprido no dia a dia. Mas como? No convite permanente a responder perante o mistério do sacrifício da abnegação de Deus que nos advém nos outros. Por isso, Karl Rahner remeteu os cristãos do presente e do futuro para o quotidiano, esse espaço que é

«espaço da fé, a escola da sobriedade, o exercício da paciência, a denúncia salutar das grandes palavras e dos falsos ideais, a oportunidade silenciosa para amar verdadeiramente e ser fiel, a salvaguarda da objectividade, que é a semente da sabedoria»⁵⁸.

A autêntica e ilimitada dedicação ao que existe significa dedicar-se Àquele que se nos dá e no-lo dá. Aquele que sacrifica está no seu sacrificar e nas ofer-

⁵⁸ KARL RAHNER, *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln 1964, 8.

das. No entanto, como a forma de se dar é uma dádiva de Deus ela mesma, é sobretudo Ele que está aí. Sacrificar significa assim dedicar a vida para receber a presença libertadora de Deus⁵⁹. Agradecer a Deus, neste sentido, constrói uma história de salvação fazendo da nossa história uma hipótese de Deus, propriamente um «Zeichen der trinitarischen Geschichte Gottes mit der Welt»⁶⁰.

4. As comidas de Jesus

O Israel do Novo Testamento é naturalmente construído por várias mesas, senta-se em diferentes refeições de personagens, de solenidades, de sentido. Falar em refeições de Jesus pressupõe quer as do Jesus terreno quer as refeições pós pascais nas primeiras comunidades.

Jesus realiza várias refeições ao longo dos evangelhos, e senta-se à mesa com toda a gente, o que pressupõe o gosto do convívio e sobretudo o perdão (Mc 2,15-17; Lc 5,29-32; 7,36-50; 15,1-2; 19,1-10). O evangelista que descreve Jesus mais vezes no lugar da mesa é Lucas. Jesus acolhe a mulher pecadora em casa de um fariseu (cf. Lc 7,36-50; cf. Jo 8,1-11), aceita os convites mais inusitados como no caso de Zaqueu (cf. 5,29-32; 19,1-10), vai a um banquete em casa de Levi (cf. Lc 5,27-30), reparte o pão em Betsaida (cf. Lc 9,10-17). A caminho de Jerusalém vai a casa de Marta (10,38-42), come novamente em casa de um fariseu (cf. Lc 11,31-54; 14,1-35). Já em Jerusalém come com os dois discípulos a caminho de Emaús a sair da cidade (cf. Lc 24,13-35), mas ainda na cidade come com toda a comunidade (cf. Lc 24,36-49). A quem O quer receber dá-lhe a palavra como alimento (cf. Mc 6,30-44)⁶¹, e até dá o próprio alimento enquanto tal como sinal de compaixão pela multidão faminta (cf. Mc 8,1-10) multiplicando os pães (cf. Mt 14,13-21; 15,32-38; Lc 9,10-17; Jo 6,1-15). A samaritana bebe do poço da sua palavra (cf. Jo 4). Comunga com Jesus quem come o pão (cf. Lc 14,15) do reino dos céus. Jesus é o novo Eliseu que sacia a multidão com o pouco que o homem de Baal-Shalishah trazia (cf. 2 Re 42-44). Ele é o pão do céu (cf. Jo 6), o mesmo que o sábio canta (ἄρτον ἅπ' οὐρανοῦ Sab 16,20) e no qual vê o grande dom de Deus ao seu povo. Nas Bodas de Canaã (cf. Jo 2) Jesus aceita um convite para

⁵⁹ Cf. HENRI CAZELLES, «Eucharistie. Bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament», 9.19. Veja-se sobretudo o rito da Todah, o sacrifício confessante do «obrigado».

⁶⁰ Cf. JÜRGEN MOLTSMANN, *Die Kirche in der Kraft des Geistes*, 282.

⁶¹ Cf. JEAN-FRANÇOIS BAUDOZ, *Le repas du Seigneur d'après la section des pains de Marc* (Mc 6,6b-8,30). In MICHEL QUESNEL – YVES-MARIE BLANCHARD – CLAUDE TASSIN (eds.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*, [= LD 178], Paris 1999, 91-106. Note-se, todavia, que este autor não respeita a cisão narrativo-geográfica entre Mc 8,22-26 e Mc 8,27 devido à mudança de actores e à mudança geográfica evidente entre estes trechos.

uma mesa festiva. Mas sentar-se à mesa com os pecadores era algo contrário à tradição em Israel (*bBer* 43b). Na tradição rabínica, sentar-se à mesa e simplesmente falar da lei de Deus é fazer dessa mesa já uma mesa de Javé (*Pirqê Abot* III.4), o que evidentemente no caso de Jesus foi superado, pois Jesus não tinha de falar da lei para fazer da mesa uma mesa de Javé. Além do mais, sentar-se à mesma mesa com os pecadores é o modo que Jesus encontra para partilhar a sua convicção de que as pessoas são mais importantes do que a lei, e que no caso do pagamento de dívidas muitos eram tidos como pecadores mas na prática não o eram, apenas o eram segundo o rígido sistema da lei⁶². Então sentar-se à mesa mostra que não é compaginável muitas vezes aquilo que ele sabe ser a verdade com aquilo que por vezes ouve dizer que é a verdade.

Jesus sentou-se igualmente 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»⁶³, em concordância aqui com Joachim Jeremias, ainda que este último evidencie o carácter litúrgico das fórmulas evangélicas da narração da ceia pascal⁶⁴, as quais testemunham as tradições litúrgicas das comunidades pós-pascais de Jerusalém e de Antioquia⁶⁵. 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 ἐξήλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν

⁶² Para um estudo sobre a desproporção das leis sobre as dívidas e empréstimos face à própria realidade que Jesus conheceu de perto ver JEROME MURPHY-O'CONNOR, *Jesus and Paul Parallel Lives*, Collegeville, Minnesota 2007, 72. Como ele próprio refere, «Deve ter havido uma reflexão pessoal desesperada à medida que Jesus lutava por compaginar aquilo que ele *sabia ser* a verdade com aquilo que lhe *tinha sido dito* ser a verdade. Jesus terá passado pela sua própria crítica mais estrita. Deve ter parecido incrivelmente presunçoso da sua parte assumir que o seu julgamento dovesse prevalecer contra a sabedoria de Deus. Quem é que ele era para se colocar contra todo um povo que aceitava de modo acrítico a lei? Procurou ansiosamente razões para provar que estava errado. Não encontrou nenhuma. A sua inteligência e a sua integridade insistiam que ele aceitasse a realidade. Muitos dos condenados pela lei não eram culpados. Quanto tempo este processo durou, nunca o saberemos. Mas um dia proclamou publicamente a sua convicção convidando um pecador para partilhar a refeição»: *ibidem*, 72.

⁶³ PIERRE BENOÎT, *Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée*. In IDEM, *Exégèse et Théologie I*, Paris 1961, 213.

⁶⁴ JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935), Göttingen 1949, 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.

⁶⁵ Cf. Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 607.

Ἐλαιῶν Mt 26,30; Mc 14,26)⁶⁶ 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 a Páscoa» (Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἐτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα:). Por outro lado, a reunião do sínédrio, 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 irredutível como sendo irredutível⁶⁷. 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. Estes dados tentaram ser reconciliados 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 doze⁶⁸. 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 Günther Bornkamm, não existe qualquer referência ao cordeiro⁶⁹. Além disso, encontramos apenas a referência a um único cálice nos relatos da ceia e despedida de Jesus, enquanto que na celebração do séder pascal existem vários calices (pelo menos 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)

⁶⁶ Esta hipótese é também validada por JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 283, nota 35.

⁶⁷ JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935), Göttingen ²1949, 42.

⁶⁸ Cf. H. KAHLEFELD, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, 42-43.

⁶⁹ GÜNTHER BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*. In IDEM, *Studien zu Antike und Unchristentum: Gesammelte Aufsätze II*, [= BEvT 28], München 1959, 149.

enquanto que em Mc 14,2 ainda faltavam dois dias, apesar de os responsáveis dos sacerdotes procurarem dar a morte a Jesus. Não seria 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)⁷⁰ nem com um encontro de «habburah» (uma refeição fraterna convivial)⁷¹. 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?⁷² 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 אדמי*» (*den bisri den idhmi*)⁷³, 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 *... ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ*). 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). Tal era permitido para que Israel fosse informado de um tal procedimento em plenas festas de peregrinação, uma das quais – e a mais 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 imolado⁷⁴.

⁷⁰ Cf. VINCENZO RAFFA, *Liturgia eucarística Mistagogia della Messa*, 41.

⁷¹ Como mostra J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia* II, 307.

⁷² FRÉDÉRIC MANNS, «Encore une fois: la dernière Cène, un repas pascal», *Didaskalia* 37:2 (2007) 27.

⁷³ JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935), Göttingen 1949, 103. Por seu lado, JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 288 prefere o conceito «guf(a)».

⁷⁴ 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;

Para Günther Bornkamm Jesus não celebrou a Páscoa judaica⁷⁵, 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»⁷⁶. Para oferecer a sua vida pelos discípulos e pelo mundo Jesus apenas tem de celebrar o sacrifício da todah de Lev 7,11-18. 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 como veremos à frente, 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 ceia⁷⁷, 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 seus⁷⁸. Nesta celebração foi usada a categoria do memorial, da anamnese (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν Lc 22,19 = 1 Cor 11,24). Este conceito afigura-se como um conceito fundamental. O conceito bíblico de memorial permite que a

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 bode adulto degolado no Apocalipse.

⁷⁵ 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*, [= Verdade e imagem 123], Salamanca 1995, 69; H. SCHÜRMANN, „Abendmahl Jesu», *LThK I* (1957) 27.

⁷⁶ ROBERT F. O'TOOLE, «Last Supper», *ABD IV* (1992) 241. Notificação idêntica à anterior.

⁷⁷ PIERRE BENOÎT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie*, 215.

⁷⁸ Cf. XAVIER LÉON-DUFOUR, *La Fracción del Pan Culto*, 100-101.117.353.

fé cristã não incorra no subjectivismo da recordação eucarística meramente ao nível pessoal e individual, mas que a encare como real e simbolicamente ela se apresenta enquanto a reactivação do evento salvador até à sua realização escatológica. A memória não é simplesmente nem tanto subjectiva, mas sobretudo objectiva e zicaronica na medida em que instaura a presença actuante de Deus que de novo salva. Esta categoria ajuda a explicar o realismo sacramental da eucaristia cristã sem violar a unicidade da acção salvadora de Cristo⁷⁹. O *zikkaron* (anamnesis) torna presente o acto salvífico, agora mudado do êxodo para a cruz e ressurreição do Senhor⁸⁰.

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 si⁸¹. Antes, Mateus depende de Marcos (ainda que o retoque sem acrescentar muito mais à sua fonte marcana), 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 beberia⁸². 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 do cordeiro pascal⁸³. 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. Vejamos uma sinopse

⁷⁹ Cf. ENRICO MAZZA, «La liturgia como anàmnesis», 15.

⁸⁰ Cf. RAYMOND E. BROWN, *Early Church*. In NJBC (1989), New York 1997, 1340; J.-M. R. TILLARD, *L'eucharistie 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).

⁸¹ Cf. MANUEL GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía misterio de comunión*, 121-137.

⁸² 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.

⁸³ Sobre esta comparação ver o estudo minucioso de XAVIER LÉON-DUFOUR, *La Fracción del Pan*, 73-76.

Tradições	Liturgia de Jerusalém		Liturgia de Antioquia	
Relatos da ceia	Mt 26,17-28	Mc 14,12-24 ⁸⁴	Lc 22,7-20	1 Cor 11,23-25
Tempo	17 Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἁζύμων [20 Ὁ ψί'ας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα.]	12 Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον [17 Καὶ ὁ ψί'ας γενομένη]	7 Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἁζύμων, [ἐν] ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα· 14 Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα,	23 Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο
Circunstâncias	προσηλθον οἱ μὲθ' ἑαυτῶν τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· ποῦ θέλεις ἐτοιμάσασθαι; 20 Ὁ ψί'ας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα. <u>26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν</u>	λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἐτοιμάσασθαι; 17 Καὶ ὁ ψί'ας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα. 18 καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· <u>22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν</u>	ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. 15 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμῶ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· 16 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.	
Cálice inicial			17 καὶ δεξάμενος π ο τ η' ρ ι ο ν εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·	
Fórmula para o pão	26 λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλόγησας	22 λαβὼν ἄρτον εὐλόγησας	19 καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας	ἔλαβεν ἄρτον 24 καὶ εὐχαριστήσας
Gesto para o pão	ἔκλασεν καὶ διὸς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν·	ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν·	19 ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·	ἔκλασεν καὶ εἶπεν·
Palavras para o pão	26 λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	22 λάβετε, τοῦτό ἐστίν τιν τὸ σῶμά μου.	19 τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον·	τοῦτό μου ἐστίν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν·

⁸⁴ Para uma análise mais narrativa desta perícopa ver JEAN DELOEME, *Le dernier repas de Jésus dans le texte Mc 14,16-25*. In MICHEL QUESNEL – YVES-MARIE BLANCHARD – CLAUDE TASSIN (eds.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*, [= LD 178], Paris 1999, 107-120; J.-M. VAN CANGH, « Le déroulement primitif de la Cène (Mc 14,18-26 et par.) », *RB* 102/2 (1995) 193-225.

repetição			τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν.	τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν.
Tempo e contexto			²⁰ καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως <u>μετὰ τὸ δειπνῆσαι</u> , λέγων·	²⁵ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον <u>μετὰ τὸ δειπνῆσαι</u> λέγων·
Fórmula para o cálice	27a καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας	²³ καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας		
tempo				
circunstâncias				
Gesto com o cálice	27b ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων	23 ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. ²⁴ καὶ εἶπεν αὐτοῖς·		
Palavras para o cálice	27c πίνετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, ²⁸ τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ᾧ φεσιν ἁμαρτιῶν.	24 τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	20 τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι·

Jesus toma uma taça, como presidente da refeição pascal (cf. Lc 22,17). Só Lucas se refere a esta primeira taça. Em Lc 22,19-20 as palavras de Jesus dirigem-se aos assistentes (por vós), enquanto em Mt 26,28 e Mc 14,24 o sangue é derramado «pela multidão». A fórmula «em minha memória», ausente em Mateus e Marcos, insere os discípulos e o leitor no quadro da refeição pascal de Israel (cf. Ex 12,8.11.15.27; Lev 23,4-8; Dt 16,3; 2 Cron 35,1-19; Mc 14,1; Mt 26,26). Só Lucas e Paulo (cf. 1 Cor 11,25) qualificam a Aliança com o adjectivo nova, evocando Jr 31,31-34. O anúncio da traição de Judas é posto por Lc 22,21 a seguir ao pão e ao cálice, enquanto que em Mateus e Marcos vem antes (cf. Sl 41,10; Mt 26,23; Mc 14,18; Jo 13,18). A tonalidade de discurso de adeus surge marcada em Lucas 22, 24-27 com a referência a seguir à Ceia de uma série de advertências de Jesus, que Mateus e Marcos inserem noutros contextos à semelhança de S. João. Segundo Lc 22,66 só há uma sessão do Conselho de manhã, enquanto que Mt 26,59 e Mc 14,55; 15,1 falam de duas, uma de noite, outra de manhã. Lucas omite os depoimentos das testemunhas (22,71), apresenta o mistério de Jesus como Filho de Deus entronizado no seu Reino pela Páscoa (v.69) e ignora a sentença do Conselho. Marcos enfatiza que se trata de uma refeição pascal ao marcar o tempo em que Jesus a celebra – no primeiro dia dos ázimos – ou seja, no dia da grande festa da Páscoa e no qual os cordeiros eram ainda imolados no templo em Jerusalém. Salta

à vista a diferença nos destinatários: Mateus e Marcos apresentam Jesus a dar a vida de modo inclusivo por «muitos» (isto é, por todos, sem exceção e de modo universal, não apenas para alguns, mesmo que sejam muitos)⁸⁵, enquanto que em Lucas e em Paulo o corpo é dado «por vós».

As refeições de Jesus relêem em ambiente pós pascal as comidas de Jesus e encontram no pão e no cálice o corpo e o sangue do Senhor. Com efeito, dar o corpo e dar o sangue separadamente significa separar o corpo da vida, o mesmo é dizer, significa morrer⁸⁶. Então a ceia é uma ceia de adeus em que Jesus dá sua vida, sabe que vai morrer. A comunidade primitiva anuncia a morte do Senhor até que Ele venha, mas não uma morte qualquer, pois neste corpo e neste sangue é dada uma morte pelo mundo que une os convivas ao ofertante. Isto mesmo é transposto para o kerygma primitivo da cristologia da salvação ao anunciar a morte de Jesus «por vós» (Lc 22,20; 1 Cor 11,24) ou «por todos» (Mt 26,28; Mc 14,24). Na escolha para rei de Saúl o filho do benjaminita Kish, o profeta Samuel em 1 Sam 9,19 permite que o crente se una a Javé, o que Jesus também faz ao reunir os seus proclamando a bênção, recitando a haggadah (cf. Ef 1,3)

«... vai antes de mim ao lugar alto, pois ainda hoje comerás comigo e enviarei-te-ei de manhã, e tudo o que está no teu coração te contarei» (1 Sam 9,19)

LXX καὶ ἀπεκρίθη Σαμουὴλ τῷ Σαουλ καὶ εἶπεν ἐγὼ εἰμι αὐτός ἀνάβηθι ἔμπροσθέν μου εἰς Βαμα καὶ φάγε μετ' ἐμοῦ σήμερον καὶ ἐξαποστελῶ σε πρὸς καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀπαγγελῶ σοι).

וְאֶחָיִב שְׁמוּאֵל יֵד שְׂאוּל וַאֲמַר אָנֹכִי הוּאִי סָק לִקְדָּמִי לְבֵית-
אֶסְחָרוּתָא וְתִכְלֹן עִמִּי יוֹמָא דִּין וְאֶשְׁלַחְנָךְ בְּצַפְרָא וְכָל דְּבַלְבָךְ אַחֲוִי לָךְ:
וַיַּעַן שְׁמוּאֵל אֶת-שְׂאוּל וַיֹּאמֶר אֲנִכִּי הִרְאָה עֲלָה לִפְנֵי
הַבַּיִתָּה וְאָכַלְתָּם עִמִּי הַיּוֹם וְשִׁלַּחְתִּיךָ בַּבֹּקֶר וְכָל אֲשֶׁר בְּלִבְךָ אֲגִיד לָךְ:

^{VUL} 1 Sam 9:19 et respondit Samuhel Sauli dicens ego sum videns ascende ante me in excelsum ut comedatis mecum hodie et dimittam te mane et omnia quae sunt in corde tuo indicabo tibi

Esta teologia da unidade está bem patente no hino paulino iniciado em Ef 1,3. Do mesmo modo, Jesus ao proclamar o Pai bendito recitando a haggadah, está a dizer que pretende para sempre ficar unido a Deus Pai, aconteça o que acontecer. Ora, isto representa uma fortíssima teologia da unidade

⁸⁵ Esta é a interpretação de JOACHIM JEREMIAS, «πολλοι», TWNT VI (1959) 536-545.

⁸⁶ PIERRE BENOÎT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie*, 217.

A fracção do pão na comunidade de Jerusalém (cf. Act 2,44.46) não é redutível a um festim⁹¹ que celebre alegremente um ausente que está ainda para vir (à maneira protestante), pois a narrativa neo-testamentária surge enquadrada nos Actos pelo kerygma apostólico, cujo centro são a cruz e a ressurreição unidas uma à outra no mesmo mistério.

A prática da celebração da ceia, no entanto, mostra-se como uma práxis convincente e consistente, pois os discípulos não teriam inventado um gesto tão inusitado caso não o tivessem vivido com o Mestre, logo um gesto eficaz e sacramental⁹². Por isso, não admira que Paulo, o primeiro a escrever no Novo Testamento sobre esta realidade por volta do ano 56, ateste já uma prática instituída no seio da comunidade apostólica e que já vem desde os inícios, como no caso da celebração de Paulo em Trôade (cf. Act 20,7-11). A tradição paulina enfatiza a «ekklesiale Komponente stärker hervor»⁹³ da celebração pós pascal da ceia no seio do conflito de Corinto (cf. 1 Cor 10,16).

A ceia lucana caracteriza-se de modo específico pela previsão e preparação dos discípulos para a morte de Jesus, é *contextualizada* numa ceia pascal na qual Jesus celebra a comunhão com os discípulos, acontece num momento de adeus, e acaba por abrir para um horizonte mais vasto da participação no acabamento escatológico de todo o processo. Como mostra Jürgen Moltmann, isto faz da eucaristia um sinal do percurso do caminho existencial cristão («Zeichen des Weges»)⁹⁴ que continua a abrir ao mundo a graça do baptismo, fazendo do sinal eucarístico um «Zeichen der Hoffnung» (sinal de esperança)⁹⁵ na medida em que aumenta a alegria pelo anúncio de um sucesso em que o próprio Jesus se envolve, aumentando o contentamento pelo louvor da fé ao Deus da história. A comunidade pós-pascal rememora o gesto significativo de Jesus reatualizando hebdomadariamente a doação de Jesus ao Pai e a doação da vida aos seus amigos. Esta rememoração não se limita a uma mera recordação passadista, nem a uma repetição. Antes, produz a Igreja e a Igreja realiza este acto de «obrigado» ao Senhor. Neste sentido, a acção de graças à volta da mesa torna-se um sinal memorial, um «signum rememorativum» da paixão e ressurreição de Cristo ao torná-la novamente presente de modo incoativo e simbólico-sacramental, mas real. Antecipa deste modo no presente o presente da parusia da fé. É celebrado como um «signum prognosticum» que antecipa a eucaristia final na salvação futura de Cristo, e é celebrado como um «signum demonstrativum» porque une a história a uma escatologia⁹⁶.

⁹¹ Neste sentido ver PIERRE BENOÎT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie*, 225.

⁹² Cf. N. A. BECK, «The Last Supper as an Efficacious Symbolic Act», *JBL* 89 (1970) 192-198.

⁹³ JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 290.

⁹⁴ Cf. JÜRGEN MOLTMAN, *Die Kirche in der Kraft des Geistes*, 269.

⁹⁵ Cf. JÜRGEN MOLTMAN, *Die Kirche in der Kraft des Geistes*, 268.

⁹⁶ Cf. JÜRGEN MOLTMAN, *Die Kirche in der Kraft des Geistes*, 269.

A temática do bode expiatório foi relida pela tradição paulina e corrigida a respectiva farisaico-sacerdotal. Neste contexto, interpretar a eucaristia como um sacrifício na óptica girardiana e anselmiana (*satisfatio*) levanta algumas ambiguidades⁹⁷. Com o efeito, o sacrifício é biblicamente lido segundo a lógica do dom e não segundo a lógica da compensação à maneira do direito romano que cria de Deus uma imagem compensatória e violenta. Isto leva a que muita exegese justamente considere que

«kann der biblische Opfer- und Sühnegedanke nicht mehr im Sinne eines kompensatorischen Sühnopfers für eine erzürnte Gottheit verstanden werden»⁹⁸.

Em vez da temática do sacrifício, a tradição levítico-sacerdotal oferece um outro conceito, ele mesmo reabilitado pelo próprio apóstolo das gentes ao traduzir apropriadamente o «kapporet»⁹⁹ de Lev 16 pelo «ilastêrion» de Rom 3,25, o lugar da misericórdia. Neste sentido, a tradição paulina tem muito presente a crítica profética ao conceito de sacrifício¹⁰⁰. Por tudo isto, a teologia do sacrifício tem vindo a ser revista. A aplicação do conceito de «sacrifício» à acção eucarística de louvor tem sido vista como desapropriada e difícil, ainda que esta seja a linguagem dogmática tridentina. Como refere, por isso, Stephan Ort, «Messopfer ist im besten Fall ein höchst missverständlicher Begriff»¹⁰¹.

A própria história do conceito é conturbada, sobretudo na sua recepção eclesial. A tradição reformada oscilou entre uma concepção do passado do sacrifício da cruz que não tem nada a ver com o banquete eucarístico e uma concepção subjectivista do sacrifício que olha para o banquete eucarístico apenas como os frutos da graça por ela produzida no sujeito crente. Mas dissociar o sacrifício da cruz do banquete eucarístico significa separar à maneira reformada o propiciatório no patíbulo do acto de louvor ou de acção de graças na eucaristia, como se um não tivesse nada a ver com o outro, sendo o segundo quando muito uma mera recordação do passado. A Igreja não celebra ou

⁹⁷ ROGER BÉRAUDY, *Sacrifice et Eucharistie. La dimension du sacrifice dans la célébration de l'Eucharistie*. Paris, Cerf 1997, 89 apresenta uma boa crítica histórica destas leituras em oposição ao «sacrifício eucarístico» entendido mesmo hoje em novo registo cultural.

⁹⁸ Cf. HELMUT HOPING, «Gottes äusserste Gabe ...», 249.

⁹⁹ STANISLAS LYONNET, *The terminology of Redemption*. In IDEM – LEOPOLD SABOURIN (eds.), *Sin, Redemption, and Sacrifice A Biblical and Patristic Study* (1970), [= *Analecta Biblica* 48], Roma 1998, 155-166.

¹⁰⁰ Cf. J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia II*, 250.

¹⁰¹ Cf. STEFAN ORTH, „Renaissance des Archaischen? ...«, *Herder Korrespondenz* 55 (2001) 199.

louva autonomamente, nem repete o único sacrifício de Cristo, muito menos lhe acrescenta algo de fora a partir da acção de graças eucarística¹⁰². Por outro lado, a eucaristia também não é a imputação dos méritos do Cristo crucificado. Uma tradição mais espiritualista reduz a eucaristia apenas à comunicação do Espírito de Cristo¹⁰³.

Um contributo da teologia neo-testamentária curiosamente advém da própria variedade dos sacrifícios, onde surge o sacrifício da todah¹⁰⁴ como pano de fundo da acção eucarística em Israel (Igreja incluída). Jesus despede-se dos seus, dedica em doação, faz sacra (sacrifica, *sacrum facit*) a sua vida unindo-a ao Pai. Neste sentido, Jesus celebra uma ceia de despedida¹⁰⁵ em que com ou sem cordeiro imolado (sacrificado) dá graças, ou seja, agradece, diz obrigado ao Pai por toda a sua existência na eminência da morte. Conferindo um significado novo a esta refeição, Jesus realiza um acto simbólico, um sinal eficaz¹⁰⁶ do qual os seus amigos releem a dedicação que Jesus faz da sua própria existência. Em contexto de passagem, mais ou menos explícito, Jesus passa para o Pai e despede-se dos seus dando a vida dando o corpo e o sangue.

¹⁰² MANUEL GESTEIRA GARZA, *La Eucaristia misterio de comunión*, 395.

¹⁰³ MANUEL GESTEIRA GARZA, *La Eucaristia misterio de comunión*, 396.

¹⁰⁴ Cf. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Todá veterotestamentaria, Beraka giudaica, anafora cristiana*, [= AnBib 92], Rome 1982, 174.178.

¹⁰⁵ Em concordância com ROBERT F. O'TOOLE, «Last Supper», *ABD* IV (1992) 234-235; J. AL-DAZÁBAL, *La Eucaristia*. In DIONÍSIO BOROBIO (dir.), *La Celebración en la Iglesia* II, 222.

¹⁰⁶ Cf. N. A. BECK, «The Last Supper as an Efficacious Symbolic Act», *JBL* 89 (1970) 192; G. FRIEDRICH, *Ursprung, Urform und Urbedeutung des Abendmahls*, 301.