

OLIVEIRA, Lucimara de. *O sermão da sexagésima: uma arena de vozes*. 2008. 144 f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

VERGER, Jacques. *As universidades na idade média*. Tradução de Fúlvio M. L. Moretto. São Paulo: UNESP, 1990.

Recebido em: 31/03/2017

Aprovado em: 29/05/2017

A Ceia do Senhor na Comunidade Cristã: testemunhos bíblicos

The Lord's Supper in the Christian Community: Biblical Testimonies

*Manoel Pacheco de Freitas**

Resumo: A Ceia do Senhor na Comunidade Cristã – testemunhos bíblicos. Este estudo se concentra sobre os problemas das questões das fontes e da estratificação dos textos relacionados à Ceia do Senhor, cujo objetivo principal é aprofundar a fé da Igreja.

Palavras-chave: Bíblia, comunidade, Eucaristia.

Abstract: The Lord's Supper in the Christian community – bible testimonies. This study concentrates on the problems of questions of the sources and the stratification of the texts related to the lord's Supper, whose main objective is to deepen the faith of the church.

Keywords: Bible; Community; Eucharist.

Introdução

Esta é uma primeira parte projetada como “área bíblica” da denominação mais abrangente “*A Ceia do Senhor na comunidade cristã*”. A referência ao dado bíblico é indispensável para se estabelecer o núcleo originário de cada momento sacramental, que

* Doutor em Teologia, professor da FAJOPA, Faculdade João Paulo II, Marília, SP.

fundamenta e julga todos os desenvolvimentos sucessivos. Por isso, hoje se resgata todo o arco da história da salvação e se faz referência especialmente à pessoa e aos gestos de Jesus, visto como *Ursakrament*. Esta pesquisa ampla permite resgatar a especificidade bíblica e cristã dos sinais sacramentais.

Objeto principal da investigação permanece a “Ceia do Senhor” da forma como é celebrada e entendida pela comunidade cristã; o objeto imediato é formado pelos dados bíblicos, considerados em seu duplice aspecto: *propedêuticos* como testemunho de uma práxis que foi se definindo aos poucos, guiada pela revelação, desde as primeiras menções “eucarísticas” do Antigo Testamento, até a “Última Ceia” de Cristo, e *normativos*, por serem fundadores da própria práxis eucarística.

Em outras palavras, o objetivo dessa pesquisa é estudar a pré-história da práxis atual da Igreja na celebração de sua eucaristia. Todavia, dado que essa pré-história coincide com o período fundador da revelação e seus testemunhos provêm de textos inspirados e normativos, não nos limitaremos a apontar eventuais indícios preparatórios, mas buscaremos perceber as leis e as constantes que permitiram o crescimento inicial e ainda valem para a celebração atual.

Para alcançar essa finalidade, levando em consideração também os limites das documentações disponíveis, o nosso estudo pretende, de um lado, oferecer uma visão panorâmica, na medida do possível ampla e completa, dos dados bíblicos que coroam os textos bíblicos propriamente ditos, como preparação ou como testemunho de práxis, junto com uma lista dos desenvolvimentos temáticos possíveis relacionados, de alguma forma, ao tema “eucaristia”; de outro, testar um método de investigação que torne os leitores capazes de analisar e avaliar os dados.

1. Método

Com relação ao método, convém observar que, diferentemente dos estudos (Bíblia e liturgia: experiência de fé e expressão cultural na comunidade vétero e neotestamentária), (Hermenêutica do dado litúrgico) e (A palavra de Deus na liturgia), em que a investigação bíblica deve levar em conta também o atual problema hermenêutico (envolvimento do sujeito), a presente leitura deve valer-se principalmente dos instrumentos da investigação crítico-literária para focalizar o conteúdo especial de vários testemunhos e a influência que eles tiveram no contexto histórico em que ocorreram, seja em nível de acontecimento histórico seja em nível de formulação literária. Daí a importância de cada etapa da investigação histórico-literária.

Todavia, a finalidade de nossa pesquisa exige que se saliente um aspecto do dado bíblico que, aliás, nunca deve ser esquecido, para se obter uma compreensão profunda ainda que simplesmente histórica: a *unidade da revelação*. Para ela os dados bíblicos, após serem analisados em si mesmos, em seu conteúdo histórico literário imediato, são considerados em sua relação profunda com aquele momento de plena evolução e revelação em que até os pródromos mais distantes adquirem sentido mais completo e uma nova ressonância.

Isso vale seja para o Novo Testamento, no qual a Ceia do Senhor e as instituições da prática eclesial não são absolutamente casos isolados e desprovidos de contexto, seja para o Antigo Testamento que, embora de longe e de maneira embrionária, preparou as estruturas teológicas e culturais que tornaram possível o momento instaurador da celebração pascal da nova aliança.

2. Conteúdos

De acordo com essa abordagem metodológica, os testemunhos bíblicos sobre a prática eclesial da Ceia do Senhor podem ser analisados em quatro momentos fundamentais:

- Análise dos testemunhos diretos da prática eucarística na comunidade primitiva
- Estudo do momento fundador dessa prática nas palavras instituidoras da última ceia
- Indicação da preparação neotestamentária da Ceia do Senhor
- Análise das antecipações e das preparações veterotestamentárias.

Um caminho que faz o percurso histórico ao contrário e, logicamente, seria essa a direção a ser seguida, que optar apenas por comodidade, dando por conhecidos os muitos pressupostos teológicos e históricos, podemos escolher o caminho inverso: das preparações vétero e neotestamentárias para a prática da Igreja neotestamentária, detendo-nos mais tempo naquilo que Cristo disse e fez para introduzir esse novo sinal de sua Igreja, “ápice e fonte” de sua vida.

2.1 Antecipações veterotestamentárias

Essas antecipações podem ser encontradas naqueles temas especiais que, pela tipologia neotestamentária, pela tradição patrística e, finalmente, pela exegese moderna, são vistos como tipos e figuras de alguns aspectos da Eucaristia. São temas que se fundamentam na realidade cultural da antiga aliança (tais como: sacrifício e oblação, convite sacrificial, o sacrifício e o convite pascal, o sangue da aliança) ou mais diretamente ligados à pregação e aos ensinamentos profético-sapienciais (como, por exemplo, o sacrifício do Servo de Javé, o convite escatológico, o convite da sabedoria, o maná do céu, o sacrifício da era messiânica).¹

Podem também ser dimensões mais gerais da vida, seja cultural que cotidiana, ou do pensamento teológico veterotestamentário. Pode-se pensar na categoria da aliança, na realidade do *sacrifício* com as quais são interpretados diversos aspectos da religião

¹ A documentação parte de uma posição “dita” analogia judaica da eucaristia: J. COPPENS, *Eucharistie*, in “Dictionnaire de la Bible, Supplement”, I (1928), col.11-1212; J. COPPENS, *L'Eucharistie néotestamentaire*, in *Exégèse et Théologie*, II, Gembloux-Parigi, 1968, p. 262-281 (= “Ephemerides theologicae louvanienses”, 1931).

veterotestamentária. Refiro-me, porém, especialmente à dimensão de *memorial* ou de *lembrança* inerente à liturgia e à oração do Antigo Testamento, aos múltiplos aspectos salvíficos da Páscoa, centro e ápice da experiência de salvação do Antigo Testamento. Dimensões, essas, que preparam o substrato e a estrutura teológica da Páscoa neotestamentária e de sua celebração eclesial.

Podem ser, enfim, correlações de caráter literário, que preparam até mesmo a estrutura literária da “oração eucarística” cristã, apontadas pela exegese mais recente. Trata-se da correspondência, em nível de estrutura e de gênero literário, entre a “oração eucarística” cristã, a *berakah* judaica e diversos gêneros de oração do Antigo Testamento, especialmente a *todah* e diversas orações ligadas à aliança. Essa correspondência se observa na constância de dois elementos fundamentais (anamnético e epiclético), na presença eventual de um embolismo fundador e de outros elementos característicos da oração litúrgica (doxologia e *trisaghion*).

2.2 Preparação neotestamentária

Também no âmbito do Novo Testamento, a realidade da Eucaristia não pode ser entendida apenas com o estudo das palavras que a instituíram. São extremamente importantes os elementos literários e o enquadramento no âmbito dos testemunhos evangélicos, assim como os gestos e os fatos concretos que fazem da última Ceia o ponto alto dos ensinamentos e da atividade do Mestre.

Estamos no nível do Jesus histórico, alcançado por meio da reconstrução exegética das “*ipsissima facta et dicta Jesu*”. Acompanhando seu percurso histórico e percorrendo o esquema narrativo dos evangelhos sinóticos, podemos indicar três momentos fundamentais de sua vida e três grandes temáticas que prenunciam e preparam a instituição da prática eucarística.

- Momento *Galilaico* e *tema do banquete*: o tema do banquete, tão rico na tradição veterotestamentária, é historicamente utilizado

por Cristo – e na redação dos Sinóticos – desde o início de sua pregação para indicar, sobretudo sua aceitação de comunhão com os homens com os quais se senta à mesa para consumir as refeições e preparar, desse modo – episódio da multiplicação dos pães – seu grande gesto de chamada para o reino por meio do convite para o “seu banquete” (escatológico, eclesial, eucarístico).

- Momento da diáspora e tema do *valor salvífico da morte*: é o momento da viagem em direção a Jerusalém, momento que permite examinar a atitude do Jesus em relação à sua morte: previsão, aceitação, declaração de seu valor “para os muitos”, declarações sobre o aspecto sacrificial e de comunhão com os pecadores.
- Semana de Jerusalém e *abolição da antiga aliança*: trata-se de três grandes gestos que os Sinóticos colocam na última semana em Jerusalém: condenação do culto da antiga aliança (purificação do templo), abolição da interpretação da *torah* feita pelos escribas até aquele momento (diatribes com todas as categorias representativas do pensamento judaico) e predição do fim da antiga economia sinaítica (discurso escatológico e predição do fim de Jerusalém).

2.3 Instituição da Eucaristia

Após termos considerado todos os elementos preparatórios anteriores, podemos agora estudar o momento instituidor da prática eclesial da Eucaristia. É o momento histórico da Ceia do Senhor. Os elementos fundamentais desse evento fundador podem ser:

- Relação da última ceia com a *Páscoa hebraica*: considera-se o problema histórico e especialmente a dimensão teológica nele implícita; o valor que a “novidade” eucarística adquire por ser herdeira dessa estrutura e dimensão e, vice-versa, o sentido

que a Páscoa antiga adquire em Cristo; aliança antiga e aliança nova.

- Relação da última ceia com a *morte de Cristo*: parte-se do problema da relação literária entre a narração da última Ceia e os relatos da paixão. Problemas teológicos envolvidos.
- Relação da Ceia do Senhor com a *Igreja*: além do caráter Pascal e cultural da Ceia do Senhor, destaca-se seu aspecto testamentário: é uma ceia de adeus em que o patriarca se preocupa com sua sucessão.
- *Textos da instituição* da Eucaristia: busca das “*ipsissima verba*” do Jesus histórico a fim de avaliar a compreensão que delas tiveram as diferentes tradições neotestamentárias. O problema dos textos mais antigos e dos métodos para se chegar às características das palavras pronunciadas por Jesus.
- *Sentido das palavras e dos gestos de Cristo* na última Ceia: a declaração preliminar de renúncia; as palavras interpretadoras sobre os gestos feitos, que apresentam Cristo como cordeiro pascal e destacam o valor salvífico da morte pré-vivenciada no rito; o valor do novo “memorial”; a moldura de louvor com que se encerra o ato instituidor.

2.4 Testemunhos bíblicos da prática eclesial

Última tarefa desse curso é a pesquisa sobre a prática eclesial efetivamente concretizada no momento instituidor de Cristo. Diversos testemunhos sobre a prática e a concepção eclesial surgiram na tentativa de alcançar o nível do Jesus histórico. No intuito de abranger o máximo possível sobre a questão, podemos pensar numa reunião de textos eucarísticos representativos da prática eclesial distribuídos da seguinte maneira:²

² É significativo seguir a progressiva descoberta das raízes veterotestamentária: H. CAZELLES, *Eucharistie, benediction et sacrifice dans l'Ancien Testament*, “La Maison-Dieux”, 123 (1975), pp. 7-28; E. GALBIATI, *L'eucharistia nella Bibbia*, (Cro-nache alla prova, Parole, 1), Jaca Book, Milano, 1983 (2). L. BEAUDUIN, *La Piété de*

- testemunhos de uma *teologia eucarística*: 1 Cor 10,1-21; 12,13; 4,1; Hb 6,1-2; 9,20; 10,19-20.22.29; 13,10; Jd 12; 2 Pd 2,13.
- testemunhos de uma *prática eucarística* e de uma *disciplina litúrgica*: 1 Cor 11,17-22.27-34; 16,22; At 2,42-46; 6,2; 10,41; 20,7-12; 27,33-38; Ap 1,10; 22,10-21.

2.5 Preparação veterotestamentária

2.5.1 O Novo Testamento redescobre o Antigo Testamento

Por que recorrer ao Antigo Testamento? Essa pergunta pode parecer supérflua ou retórica, dado que comumente é aceita a citação sistemática do que diz o Antigo Testamento a fim de se obter uma visão panorâmica completa de qualquer “assunto bíblico”. E essa citação sistemática é mais do que justificada pela verdade exegética fundamental segundo a qual sem o Antigo Testamento o Novo não é compreensível, e sem o Novo Testamento o Antigo seria uma promessa não cumprida. Com efeito, é conhecido o axioma: “*In vetere (testamento) novus latet, in novo vetus patet*”.³

Mas a pergunta se torna problemática se considerarmos um aspecto fundamental da passagem entre a Antiga e a Nova Aliança. O elemento cultural, com tudo aquilo que ele representa, revelou-se a parte mais efêmera do Antigo Testamento, a parte que parece ter sido retomada no Novo apenas em sentido figurado e impróprio.

³ *l'Église*, Parigi, 1914. Lambert (1873-1960) iniciador do Movimento Litúrgico. T. DE MOPSUÉSTIA, *Homilias catequéticas*, 428. Entre as fontes arcaicas a mais atraente pelos clássicos autores cristãos, descreve a eucaristia como participação na Páscoa de Cristo: “É em sinais e figuras *Typos* que agora nesse mundo, recebemos o alimento espiritual” (Hom. 16,7).

³ Parte de uma posição minimista que nega a existência das analogias judaicas da eucaristia: J. COPPENS, *Eucharistie*, in “Dictionnaire de la Bible, Supplement”, I (1928), col. 1146-1212; *L'Eucharistie néotestamentaire*, in *Exégese et Théologie*, II, Gembloux-Parigi, 1968. Passa-se a descobrir multiplicidades analógicas que ilustram singulares aspectos da realidade neotestamentária: H. CAZALLES, *Eucharistie, benediction et sacrifice dans L-Ancien Testament*, “La Maison-Dieu”, 123 (1975), pp. 7-28. E. GALBIATI, *L'eucaristia nella Bibbia*, (cronache alla prova, Parole 1), Jaca Book, Milano 1983 (2).

Vamos nos deter nessa afirmação para retomar a pergunta no final. Se pararmos um pouco para analisar a atitude do Novo Testamento, em nível de testemunho literário, podemos facilmente distinguir três momentos muito diferentes entre si: um primeiro momento de silêncio crítico em relação à realidade cultural veterotestamentária; um segundo momento de espiritualização dos elementos culturais e de sua utilização para indicar realidades “espirituais” do Novo Testamento, e finalmente, mas já estamos fora do período da verdadeira inspiração das sagradas escrituras, uma forte retomada das categorias culturais e, especialmente, sacerdotais, para caracterizar o novo sacerdócio e o novo sacrifício da Igreja.

Para elucidar essas afirmações, podemos fazer as observações seguintes.

A) Primeiro período: o silêncio crítico

a) Embora possamos imaginar Jesus participando da liturgia do Templo, como qualquer bom, ou melhor, “religioso” Judeu, ele, em sua pregação, nunca aplica para si o título de “sumo sacerdote”, ou simplesmente de “sacerdote”; demonstra um distanciamento bastante eloquente da realidade cultural; não apresenta sua morte como sacrifício (*Thysía*), mesmo que fale dela como algo “querido” pelo Pai, “predito” pelas Escrituras, ou mais simplesmente “necessário”.

Os Sinóticos, por sua vez, sobre a atitude de Jesus referente ao culto, salientaram a polêmica, de origem profética (cf. Os 6, 6), contra o culto que faz descuidar da “piedade” (cf., por exemplo, Mt 9,13; 12,7;...); nunca referiram o termo (*Thysía*) à morte de Cristo, assim como faz João.

Esse silêncio de Jesus e dos Sinóticos, comum à primeira literatura cristã, pode ser interpretado como expressão da consciência não somente de separação, mas até mesmo de ruptura em relação ao culto “antigo” e ao sacerdócio veterotestamentário; a atitude é de contraposição explícita.

b) Essa atitude de contraposição parece tornar-se explícita na terminologia da Igreja referente aos seus próprios dirigentes. Com efeito, resumindo em um slogan, é verdade que Cristo colocou dirigentes na sua Igreja, mas é também verdade que os chamou com o título de (*Hieréus*), ou com qualquer outro apelido cultural. Parece estranha a insistência em denominações inspiradas nos números (os Doze, os Sete etc.); estranha e problemática. São novas as denominações que mais tarde serão recorrentes, passado o período dos Apóstolos, para indicar os dirigentes principais e secundários: *Epískopoi*, *Presbyteroi*, *Diákonoi*.

Não entro no mérito das questões que o sentido ou a sequência histórica desses termos apresentam; observo somente que neles estão explícitas a separação do Antigo Testamento e a contraposição ao seu elemento cultural. Nesse contexto talvez seja interessante observar que o único elemento de continuidade, em nível de títulos de “responsáveis”, coloca-se na linha profética (cf. os profetas de Atos 13,1; 15,32;...) e não naquela cultural.

c) Quando, na última literatura cristã, aparece clara a consciência de Cristo como “Sumo Sacerdote” e de sua morte como “sacrifício”, e à luz dessa consciência se pretendeu refletir sobre os elementos culturais da Antiga Aliança, a intuição inicial da separação se torna teorização de uma novidade tão diferente que tudo aquilo que até então existia é definido apenas uma sombra (*Skiá*).

De fato, retomando termos com que eram definidas as relações entre elementos do Antigo e do Novo Testamento, podemos observar:

O termo *Typos* (= tipo, sombra) é a categoria mais consistente e mais positiva usada com referência às realidades veterotestamentárias. Com efeito, dizer que um acontecimento é “figura” de Cristo ou da salvação por ele trazida significa que aquele acontecimento foi sua primeira realização dessa salvação. Todavia, essa categoria é empregada apenas uma vez por Paulo, de forma curiosa, para dizer que uma realidade cultural do Antigo Testamento é “figura” de uma

correspondente do Novo Testamento; é em Cor 9,13-14 que a relação “tipológica” é indicada entre o serviço do altar veterotestamentário e o serviço da palavra, a relação “tipológica” é sugerida não tanto pelo texto, quanto pelo contexto 9,6-13. Outra vez essa relação é empregada em Hb 9,22, mas aí o templo “feito pelas mãos do homem” é figura não do templo da Igreja, mas do “santuário celeste”: e aqui o contexto é de clara antítese, não de preparação.

Uma segunda categoria utilizada para descrever as relações entre Antigo e Novo Testamento é aquela de *Epanguelía* (= promessa). Antes de ser uma categoria interpretativa dessas relações, o termo “promessa” é um conceito e uma realidade do maior interesse dentro do Antigo Testamento; ela surge na época de Abraão. Mas já no Antigo Testamento ela não tinha uma relação direta com o culto, que se referia preferivelmente ao passado em um contexto de “aliança”. No Novo Testamento é dito, de maneira geral, que a “promessa” tornou-se realidade em Cristo (2 Cor 1,20; 2 Pd 3,13), especialmente no momento da sua ressurreição (Hb 13,23.32-33); e são citadas também algumas promessas realizadas no Novo Testamento: aquela de entrar para o seu repouso realiza-se no momento em que cremos (Hb 4,1-3); aquela de viver no meio de seu povo, no fato de que nós somos seu santuário (2 Cor 6, 16-18); etc. Em todas essas promessas cumpridas é difícil ver algum elemento cultural que seja transportado do Antigo Testamento para o Novo por meio do conceito de realização.⁴

Uma terceira categoria é aquela de *Hetoimasía* (= preparação). É uma categoria utilizada por muitos escritores neotestamentários, presente em Paulo na conhecida definição da “lei” como “pedagogo” para Cristo. E, com efeito, é em relação à “lei”, ao “tempo da lei” que essa categoria é empregada; o culto é citado só implicitamente

⁴ A base dessa estrutura é formada: R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, P.I.B., Roma 1963; A. WINKLHOFER, *L'eucaristia come celebrazione Pasquale*, Morcelliana, Brescia, 1968; N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, Paideia, Brescia, 1977.

como um dos componentes desse tempo de preparação (cf. Jo 4,21-24; Rom 3,21-26; Hb 9,26).

A categoria mais utilizada quando se trata de realidades culturais relatadas no Antigo Testamento é a de *Skiá* (= sombra). E é aquela mais negativa, seja que a sombra seja pensada como “ausência de luz”, seja como “essencialmente dependente do corpo que a produz”. É nessa última acepção que devem ser entendidas algumas afirmações em que o conceito de “futuro” está como o contrário da sombra. Mas também nessa perspectiva há toda uma maneira de se pensar a realidade veterotestamentária com relação à realidade definitiva que dá o sentido verdadeiro de como o Antigo Testamento possa ser “rebaixado”: é o caso em que as coisas “futuras” são especificadas como “celestiais”. Em outras palavras, a realidade definitiva não é a pessoa de Cristo ou algum elemento de sua Igreja aqui na terra, mas, ao contrário, é o estágio definitivo da consumação do reino. Então, essa realidade escatológica, ou “celestial”, é a meta de um movimento que tem na Igreja a “imagem” e na realidade veterotestamentária a “sombra” dessa imagem. Uma sombra muito distante do corpo que a produz (cf., por exemplo, Hb 8, 5).

Concluindo essas considerações sobre os paralelismos culturais entre o Antigo e o Novo Testamento, podemos dizer que os escritores da geração cristã tardia estavam tão convencidos das limitações do culto e do sacerdócio veterotestamentário, especialmente do sacerdócio levítico e do culto do templo, que, para encontrar algum fundamento em uma realidade veterotestamentária que renunciasse o sacerdócio de Cristo, tiveram de ir além do sacerdócio levítico e encontrar em Melquisedec, mediante uma exegese de tipo rabínico que nós não hesitaríamos definir “bizantina”, um “tipo” de sacerdócio de Cristo (cf. Hb 7,1-28).

B) Período de “espiritualização” das realidades do Antigo Testamento

Uma vez adquirida a consciência da “novidade” da “superioridade” e da “realidade” do evento neotestamentário em relação ao Antigo Testamento, podemos ver na Igreja o esforço para retomar as categorias, inclusive culturais, do Antigo Testamento, para entender a nova realidade. E isso especialmente em relação ao sacerdócio e ao sacrifício cristãos.

Os representantes mais significativos dessa tendência permanecem Paulo, Pedro, o autor desconhecido dos Hebreus e o Apocalipse. Comentarei somente as contribuições de Paulo e Pedro.

Paulo “espiritualiza” a linguagem cultural do Antigo Testamento em diversas direções significativas quando aplica à eucaristia cristã o princípio da comunhão com a divindade por meio do banquete sagrado, característico dos sacrifícios pagãos e dos ritos de “aliança” judaicos (1Cor 10,14-22); quando parece estabelecer um paralelismo entre o serviço no altar do Antigo Testamento e a pregação da palavra no Novo Testamento (Cor 9,13-14); quando descreve em termos sacrificiais a “fé” dos cristãos (Fl 2,27).

A IPd traz o texto que pode ser definido clássico da espiritualização dos elementos culturais antigos. Esse texto tem dois pontos centrais: a aplicação de um título significativo (*Basíleion, Hieráteuma*) (= sacerdócio régio), típico do ambiente sacerdotal antigo (especialmente considerado na forma hebraica que deveria ser traduzida como: reino dos sacerdotes, reino governado pelos sacerdotes), ao sacerdócio comum dos fiéis (2,9-10) e a descrição desse sacerdócio como apto a “oferecer sacrifícios espirituais apreciados por Deus” (2,5).

Esse último texto, em particular, pode nos dar a dimensão exata da “espiritualização” dos conceitos veterotestamentários. Sem entrar no mérito da avaliação teológica dessa espiritualização, podemos apenas observar que experimentamos certa decepção ao reconhecermos a fisionomia do velho sacerdócio nesse novo sacerdócio, que

é participação nas capacidades mediadoras do único verdadeiro sacerdote, Jesus Cristo.

C) Período de reavaliação dos elementos antigos

A essa tendência para a espiritualização dos elementos cultuais da antiga Aliança segue-se, na história da teologia e da espiritualidade cristã, uma tendência a explorar também aspectos secundários das instituições sagradas antigas.

A primeira manifestação dessa tendência é a admiração excessiva, demonstrada pela patrística (de Clemente Alessandrino a Girólamo, de Eusébio a Crisóstomo, para citar alguns nomes) em relação à Jerusalém terrena, seu tempo e seu culto.

Outra dimensão, menos explícita porém mais insidiosa, própria de certa teologia sacrificial, é a pretensão de poder “explicar” o sacrifício de Cristo estabelecendo-se analogias servis com aquilo que se considera constitutivo do sacrifício judaico (ou até mesmo pagão). Ao querer entender a morte de Cristo como sacrifício partindo de uma *notio sacrificii in communi*, estamos nos expondo ao risco de não compreender a “novidade” do sacrifício de Cristo.

Uma última manifestação dessa tendência encontra-se na prática litúrgica de muitos períodos da Igreja, uma prática que retoma e acentua as correspondências entre os graus do sacerdócio antigo e aqueles do sacerdócio ministerial da nova Aliança. Em algumas dessas correspondências está implícito o risco de não nos referirmos diretamente a Cristo para explicar o sacerdócio novo.

D) Concluindo

Ao concluir essas reflexões podemos dizer que, no que diz respeito ao culto, o Novo Testamento parte do zero. É por demais clara sua consciência da “novidade” e da posse da “realidade” para que ele sinta a necessidade de ligar-se diretamente ao Antigo Testamento. Volta, portanto, a pergunta que colocamos no início: por que

interrogar o Antigo Testamento para entender o “culto espiritual” que é a Eucaristia?

A resposta, que considero positiva, poderá ser dada após a leitura destas anotações, mas podemos antecipar desde já a razão que nos leva a considerar os diversos elementos que constituem o fenômeno do sacerdócio veterotestamentário como um fenômeno que oferece certa completude em si mesmo. E a razão é a seguinte: apesar das considerações “verbais” que fizemos antes, a relação fundamental entre qualquer realidade veterotestamentária e o Novo Testamento é aquela tipológica.

Sobre essa razão fundamental insere-se também uma razão derivada: a variedade dos aspectos da eucaristia. O Novo Testamento apresenta alguns desses aspectos e menciona outros rapidamente. A busca desse aspecto pode ser o objetivo dessa primeira parte. O aspecto de “preparação” é profundo: não basta aquela do Novo Testamento; há razões da alma individual e social que devem ser bem exploradas para se ver como nelas se insere o mistério eucarístico.

2.5.2 A exegese atual descobre o Velho Testamento

Dentre as linhas de redescoberta da importância do antigo testamento para a eucaristia neotestamentária, parece-me que tenham importância prioritária dois livros com duas tendências diferentes: aquela mais estritamente literária de C. Giraudo⁵ e aquela mais amplamente histórico-literária de X. LÉON-DUFOUR.⁶

Dada a dificuldade de se encontrar o texto de GIRAUDO, menciono aqui a sua posição, retomada nas diversas “introduções” de seu livro; na introdução geral ele descreve a progressão de todo o seu trabalho, (relação entre *todah* veterotestamentária, *bekah* judaica

⁵ C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka judaica, anáfora Cristiana*, (Analecta bíblica, 92), B.I.P. Press, Roma 1981.

⁶ X. LEON DUFOR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, Elle Di Ci, Torino 1983 (trad. Francês, Paris 1982).

e oração eucarística cristã) e, ao apresentar a primeira parte, traz aquilo que mais diz respeito ao nosso assunto que é “preparação veterotestamentária”.

A) A articulação do livro de C. Giraud

Mesmo aceitando a dependência da anáfora cristã pela oração judaica, a *Introdução* afirma que os formulários judaicos, domésticos e sinagogais, são insuficientes para se explicar a gênese literária da anáfora, dado que eles também, para serem explicados, postulam um estágio eucológico posterior e anterior.

Uma vez reconhecida essa insuficiência, passamos imediatamente para o estágio pré-judaico, ou seja, para a eucologia bíblica.

Dentre os formulários veterotestamentários observa-se, em primeiro lugar, uma longa oração penitencial de Ne 9, 5b-36, comumente reconhecida como modelo da liturgia sinagoga. Naturalmente Ne 9 não é um formulário isolado, mas ao lado dele existem outros formulários em prosa litúrgica tradicionalmente conhecidos como *orações de confissão dos pecados*, orações pronunciadas pelo povo em sua condição de participante da aliança com o Senhor. Por se tratar de formulários que utilizam a tipologia da aliança, impõe-se, então, a necessidade de situá-los em relação aos formulários de aliança que os estudos dos últimos vinte e cinco anos tornaram familiares, sobretudo a fórmula da *injunção de aliança* e a *fórmula da acusação forense ou rib* profético.

Isso explica por que nossa análise, antes de ocupar-se diretamente de eucologia bíblica, precisa de dois capítulos introdutórios que visam situar literariamente e teologicamente a forma da confissão dos pecados (= *todah*) no âmbito dos formulários dependentes da tipologia de aliança.

O título da primeira parte abarca os vários formulários de aliança e anuncia o ponto de vista do qual serão examinados.

Trata-se de cinco formulários que, mesmo representando momentos relacionais sucessivos e diferentes, têm em comum uma estrutura fundamental bipartida que se articula em uma *prótase* no indicativo e uma *apódose* no imperativo. Os membros dessa estrutura bipartida são designados em conjunto como *parágrafo histórico*, no caso da *prótase* no indicativo, e *parágrafo injuntivo-deprecativo*, no caso da *apódose* no imperativo. Em cada um desses formulários o inteiro parágrafo histórico fundamenta o inteiro parágrafo injuntivo-deprecativo. O título da Primeira Parte expressa, portanto, a finalidade de investigar a natureza literária e teológica dessa relação.

O Capítulo I, por meio da *fórmula de injunção de aliança* (formulário-tipo: Gs 24,2-15) e da *fórmula de adesão à aliança* (formulário-tipo: Dt 26,5-1), vê na bipartição do formulário em *prótase* e *apódose* o primeiro e fundamental indício de estrutura. A transação da *prótase* para a *apódose* está evidenciada, com frequência, pela presença lógico-temporal *we'attah – kai nun*.

Além de focalizar o plano propriamente literário, o Capítulo I propõe-se situar teologicamente toda a pesquisa seguinte. Somente de uma perspectiva teológica ficam compreensíveis o título desse capítulo e a insistência sobre a ligação “terra-serviço”.

O Capítulo II aborda a situação dúplice criada em consequência da ruptura da relação por iniciativa de um dos dois participantes.

A “*querela do soberano ou rib* profético contra Israel” (formulário-tipo Dt 32,4-25), além de confirmar a bipartição estrutural, coloca em luz a gênese temática do parágrafo histórico daquela que será a *todah*, pois à anamnese da fidelidade de Deus agora é contraposta a anamnese da infidelidade de Israel.

A “*querela do vassalo ou rib* contra Deus” (formulário-tipo: Sl 44) revela a estreita afinidade literária entre a fórmula do *rib* e a fórmula da *todah*, dado que se está na presença de um *rib* (e, portanto, de uma acusação) que, de fato, é já uma humilde *todah* (ou seja, uma oração de súplica).

O Capítulo III diz que à acusação formulada de acordo com os esquemas literário-teológicos da aliança o povo responde de acordo com os mesmos esquemas de aliança. A análise de Ne 9, além de reafirmar a bipartição estrutural, permite dar um passo à frente na compreensão da gênese temática do parágrafo histórico, já que os temas da fidelidade de Deus e da infidelidade de Israel que, em Dt 32, se justapunham, agora se entrelaçavam inúmeras vezes, como se quisessem significar a profundidade histórica da relação vivenciada no momento cultural.

O Capítulo III apresenta uma resenha de outras *todot* afins a Ne 9. Por meio da observação de algumas delas (Ne, 1,5-11; Esd 9,6-15; Ba 1,15-3,8), aponta-se pela primeira vez a presença do elemento estrutural que será designado como *embolismo institucional* e que vai se revelar de grande importância para a compreensão da estrutura literária da forma. Trata-se de uma figura literária que se apresenta como citação da Escritura em estilo direto do *locus theologicus* referente ao evento que se celebra.

O Capítulo IV começa analisando a moldura da *todah* e descobre que as linhas de força no interior das quais se move literariamente o formulário são representadas, sobretudo, por grupos semânticos diretivos: os *ydh* = confessar e *brik* = abençoar. Entretanto, nenhum grupo semântico diretivo revela-se essencial para a forma, que permanece plenamente verificada mesmo na ausência de qualquer um deles. O capítulo continua ampliando o campo de observação da *todah* ao grupo das “orações reais”, nas quais o embolismo dinástico funciona como embolismo institucional. Um olhar para os deutero-canônicos permite destacar a padronização incipiente relacionada à fórmula eulógica, que prenuncia o estágio da eucologia judaica.

O capítulo termina resumindo os indícios estruturais levantados pela investigação veterotestamentária. Fala-se em *estrutura bipartida* da *todah*, como também na possível presença de *partículas lógico-temporais* no ponto de junção entre duas seções. Insiste-se

na figura literária do embolismo *institucional*, precisando que esse embolismo será chamado *anamnético* quando figurar no parágrafo histórico, ou seção anamnética, e *epiclético* quando figurar no parágrafo injuntivo, ou seção epiclética. Dentre os outros elementos estruturais característicos são citadas a inclusão doxológica e a eulogia inicial.

A primeira parte termina indicando:

- a) a *berakah* judaica e a anáfora cristã sobre o prolongamento da *todah* veterotestamentária;
- b) o relato institucional eucarístico como realização tipicamente cristã da figura literária do embolismo institucional.

A Segunda Parte continua a pesquisar, sempre no âmbito da eucologia judaica, a natureza literário-teológica da relação que há entre o parágrafo de louvor, ou seção anamnético-celebrativa, e o parágrafo de súplica ou seção deprecativa.

No Capítulo V são examinadas as questões inerentes ao fenômeno da *padronização* da liturgia judaica. Destaca-se a necessidade de prescindir, em função de uma investigação de tipo literário, das subdivisões do formulário em unidades pragmáticas separadas, conhecida com o nome de *b'arakot*. A *b'arakah*, entendida como parágrafo oracional que começa e/ou termina com a fórmula eulógica, corresponde, pois, a critérios de natureza rubricístico-prática e está estritamente ligada à presença (não certamente primitiva) de fórmulas eulógicas padronizadas, como a eulogia inicial e a eulogia final.

A fim de se evitar equívocos terminológicos, é empregada a expressão “série de *b'arakot*” para indicar todo o formulário judaico. Somente em alguns casos (como e.g. no título do capítulo), emprega-se, na mesma acepção, o termo *b'arakah* em paralelo com o uso de *todah* para indicar o formulário veterotestamentário e de anáfora para o formulário cristão.

O Capítulo VI trata, em primeiro lugar, dos formulários judaicos provenientes da liturgia sinagagal e doméstica, portanto, de

formulários propriamente já cristãos, mas de formato ainda tipicamente judaico.

O exame minucioso da bipartição estrutural de cada formulário constitui uma verdadeira novidade que contrasta com a literatura existente sobre o assunto. Com efeito, os estudiosos que pesquisam as relações entre eucologia judaica e eucologia anafórica continuam a usar tranquilamente as categorias rabínicas tradicionais que falam, e.g. no caso da *birkat hamamazon*, de estrutura tripartida devido à presença de três *berakot*, e, dessa forma, projetam essa estrutura na anáfora que, conseqüentemente, querem tripartida.

O exame da *birkat hamamazon* e, sobretudo, da *tefillah* dos dias festivos confirma o amplo uso, mesmo no âmbito da eucologia judaica, da figura literária do embolismo institucional, seja anamnético seja epiclético.

A observação dos formulários judeo-cristãos (a *birkat hamamazon* cristã na cópia recensa de *Did X* e *CA VII, 2* e a *tefillah* do domingo de *CA VII, 33-38*), confirma quanto intuimos, ou seja, que a padronização judaica constitui um fenômeno historicamente bem circunscrito. Com os formulários judeo-cristãos assiste-se, de fato, a uma *rápida des-padronização*. O exame dos próprios formulários ajuda, além do mais, a perceber o lento surgimento daquilo que, na anáfora, será o relato institucional eucarístico, uma vez que a referência ao evento fundador da eucaristia está progressivamente assumindo a figura literária do embolismo institucional.

Na Terceira Parte pretendemos analisar nos formulários anafóricos a estrutura precedentemente apontada mediante a observação dos formulários veterotestamentários e judaicos. O título da terceira parte reafirma a intenção de elucidar a natureza literário-teológica da relação que há entre o parágrafo histórico-celebrativo, ou seção anamnética, e o parágrafo deprecativo, ou seção epiclética da anáfora.

A seguir, vamos resumir em oito pontos as principais considerações que resultam da investigação.

1. O primeiro e fundamental indício identificado diz respeito à bipartição estrutural de cada formulário anafórico.

2. O segundo indício fundamental identificado diz respeito à *função da figura literária do embolismo institucional*. No âmbito da eucologia veterotestamentária e judaica era praticamente indiferente que o embolismo se encontrasse na seção anamnética ou na seção epiclética do formulário, mas, no caso específico da anáfora, a localização do embolismo institucional na seção anamnética ou na seção epiclética tem tamanha importância e significado a ponto de reunir em dois grupos nitidamente distintos todas as variadas tradições anafóricas. Isso depende do fato de que o embolismo institucional eucarístico se apresenta não como um dos tantos “*loci theologici*” possíveis do evento que se celebra, mas como o “*locus theologicus kat'exochen*”, dotados de características literárias e de especificidade teológica que o tornam inconfundível. Com efeito, é com referência a ele que vão se cristalizando dois tipos especiais de dinâmica eucológica, um dos quais se estrutura em:

... NARRATIVA – ANÁMNESE – EPICLESE...

e o outro em:

... EPICLESE – NARRATIVA – ANÁMNESE.

O primeiro tipo, que corresponde à estrutura anamnética, comporta uma dinâmica linear e plana. O segundo tipo, que corresponde à estrutura epiclética, representa uma dinâmica mais complexa que confere à pergunta um peso teológico maior.

Com base nessa distinção, teremos, de um lado, as *anáforas anamnéticas* (ou seja, as anáforas que apresentam embolismo institucional na seção anamnética) (= Cap. VII); de outro, as *anáforas epicléticas* (ou seja, as anáforas que apresentam o embolismo institucional na seção epiclética) (= Cap. VIII).

Apresentam estrutura anamnética: a anáfora clementina, a anáfora da *Traditio Apostolica*, as anáforas antioquenas e, de um modo geral, as anáforas hispânico-galicanas.

Ao contrário, apresentam estrutura epiclética: as anáforas sírio-orientais (Addai e Mari, *Sharar*), as anáforas alexandrinas, o cânone romano.

3. A observação de algumas anáforas (a anáfora clementina em paralelo com a *tefilla* domingal de CA VII; Addai & Mari em paralelo com *Sharar*; e a anáfora de Serapião) esclarece a *gênese da relação “narrativa-anamnese”*. De um ponto de vista literário, não é propriamente a narrativa que, por meio da ordem da reiteração, atrai a anamnese sucessiva, mas é a *démarche* anamnética que atrai e coloca em posição anterior a proclamação formal do *locus theologicus* institucional na forma de embolismo.

4. Todos os *verbos de celebração* que aparecem em função diretiva na anáfora são equivalentes e praticamente intercambiáveis. Entretanto, nenhum deles (nem mesmo *eucharistein*) revela-se necessário para a compreensão nem da progressão temática da anáfora nem de sua estrutura literária.

5. O *Sanctus* não pode ser considerado um elemento tardio no corpo da anáfora. Sua presença ou sua ausência parecem estabelecer uma distinção entre formulários que, na origem, se referiam a um *Sitz im Leben* solene, de tipo sinagoga (os quais comportavam precisamente o *Sanctus*) e formulários que se referiam, em origem, a um *Sitz im Leben* mais ágil, de tipo doméstico (que, por consequência, não comportava o *Sanctus*).

6. A epiclesse e as assim chamadas *intercessões* constituem, do ponto de vista literário-teológico, um único elemento estrutural, dado que as intercessões nada mais são que uma extensão da pergunta para a transformação escatológica de diversas categorias de fiéis.

7. A *doxologia final* pertence à sessão epiclética, que conclui enxertando-se na perspectiva escatológica.

8. As duas *retomadas lógico-temporais* (aquela da anamnese e aquela da sessão epiclética) não podem, do ponto de vista literário-teológico, ser consideradas indiferentemente nem podem ser colocadas no mesmo plano. Dessas duas retomadas, uma (aquela da anamnese) permanece, do ponto de vista estrutural, uma retomada capaz de esclarecer a relação “narrativa-anamnese”, ao passo que a outra (aquela que introduz a sessão epiclética) permite perceber a dinâmica seja literária seja teológica de todo o formulário anafórico. O estudo termina enunciando, a título de exemplo, duas perspectivas de reflexão propriamente teológica.

B) Itinerário da primeira parte, que examina a *toeah* veterotestamentária

Todos nós sabemos que existe um texto veterotestamentário comumente reconhecido como modelo da liturgia sinagoga. Trata-se da oração de *Ne 9*, em relação à qual costuma-se. Retomando observações de autores precedentes, Liebreich⁷ afirma que os exórdios da liturgia sinagoga pós-Esdras podem ser relacionados à oração de *Ne 9* e que esses exórdios influenciaram em grande medida o modelo estrutural e ideológico do culto judaico. O Autor propõe-se estabelecer a natureza exata das afinidades de *Ne 9* com a liturgia sinagoga emergente. Todavia *Ne 9* não é uma ilha no âmbito da tradição literário-religiosa do Antigo Testamento, porque, além de *Ne 9*, existem outros formulários em prosa litúrgica tradicionalmente conhecidos como *orações de confissão dos pecados* ou *lamentações do povo* (cf. *Ne 1,5-11*; *Esd 9,6-15*; *Dn 3,26-45*; *9,4-19*; *Ba 1,15-3, 8*; etc.).

Estudos recentes sobre a estrutura da aliança no Antigo Testamento, elaborados após a descoberta de uma estrutura paralela nos tratados do Antigo Oriente Médio, colocam o grupo dos textos afins a *Ne 9* no contexto da aliança, vendo neles a reação litúrgica

⁷ L. J. LIEBREICH, *The impact of Nehemiah 9; 5-37, in the liturgy of the Synagogue.*

do povo (= *todah*) ao ato requisitório processual de YHWH (= *rib*) se estabelece a seguinte sucessão:

Fórmula de Aliança – RIB – *Todah*

Ao retomarmos o esquema proposto, seguimos principalmente um postulado de P. Beauchamp,⁸ que prospecta claramente a existência de uma estrutura intertextual de aliança. O autor assim se expressa:

Queremos sugerir em poucas palavras que, ao mesmo tempo, podemos esclarecer o problema da aliança ampliando nosso campo de observação a um número maior de manifestações e que podemos organizar o campo ampliado corrigindo alguns hábitos de método, especialmente aquele que consiste em isolar as formas sem buscar suas correlações. Não se trata, no nosso modo de ver, de subverter necessariamente o método da *Formgeschichte*, mas de afirmar decididamente o seguinte: *onde há uma forma, há um sistema de formas*.

Com base no postulado de Beauchamp e nos esclarecimentos que o acompanham, chegamos a estabelecer que há mais duas formas menores que pertencem ao contexto da aliança, ou seja, a fórmula de *adesão à aliança* por parte do povo (cf. Dt 26, 5b-10) e o ato requisitório processual contra Deus feito pelo povo em uma situação de emergência (= *rib* do vassalo; cf. Sal 44). Essa última, em particular, revela-se de importância para os fins da nossa pesquisa, porque funciona como ligação entre as formas por ser *organe-témoin* da afinidade literária existente entre *rodah* e *rib*.

Utilizando formulários-tipo, vamos dispor paralelamente as cinco formas assim obtidas:

INJUNÇÃO	ADESÃO	RIB		RIB	TODAH
DE ALIANÇA	À ALIANÇA	CONTRA ISRAEL	CONTRA DEUS		
Jos 24,2b-15	Dt 26,5b-10	Dt 32,4-25	Sal 44	Ne 9,6-3	

Se examinarmos, em leitura transversal, os cinco formulários-tipo, não podemos deixar de perceber a existência de um elemento constante na nítida bipartição apresentada pela estrutura de cada formulário. Essa bipartição é caracterizada por uma transição abrupta do discurso que, do estilo no indicativo (= *prótase*), de repente passa o imperativo (= *apódose*). Em muitos casos, a transição abrupta *pode* ser reforçada e, portanto, salientada por uma partícula lógico-temporal que, com frequência, é *we'atta / kain nun*. No intuito de indicar em conjunto os elementos da estrutura bipartida nos cinco formulários, falaremos de *parágrafo histórico* para a *prótase* no indicativo e de *parágrafo injuntivo-deprecativo* para a *apódose* no imperativo.

Nossa atenção dirige-se, em primeiro lugar, ao *parágrafo histórico*, que estudos recentes sobre a aliança indicaram como o elemento mais característico da forma tanto nos tratados extrabíblicos de vassalagem como nos correspondentes paralelos bíblicos. Pois bem, em consideração da presença ativa da seção histórica em cada forma, podemos estabelecer a seguinte proporção: o parágrafo histórico da injunção de aliança FUNDAMENTA a injunção a prestar serviços, assim COMO o ato requisitório histórico do *rib* FUNDAMENTA a condenação e assim COMO a anamnese histórica da *todah* FUNDAMENTA a pergunta. Observamos que, em cada um desses casos, se trata de fundamento jurídico real, ou seja, de obrigatoriedade fundamentada no âmbito do direito que vincula a parte oposta.

Dessas reflexões origina-se o título da Primeira Parte do presente estudo. Nela desejamos investigar as modalidades pelas quais essa fundamentação jurídico-teológica é efetuada e ver como ela é

⁸ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre, Le Corps*, Paris 1982; *Création et foundation de la loi*, Gn 1,29s, in *La Création dans la Bible et l'Ancien Orient*, Paris, "Lectio divina" 127, 1986; *L'Un et l'Autre Testament. Accomplir les Écritures*, cap. X, "Le module narratif", Paris 1990.

traduzida, de fato, no plano literário. Graças a essa descrição sumária do percurso que vamos seguir, ficam mais claros os títulos programáticos das subdivisões da Primeira Parte.

Os Capítulos I, II e III serão dedicados a uma análise detalhada dos cinco formulários-tipo a fim de salientar a organização recíproca das duas seções em nível literário e teológico, ao passo que o Capítulo IV ampliará o campo de observação da *todah* na tentativa de detectar, mediante uma análise textual estendida, as inúmeras manifestações de continuidade e de novidade, de estabilidade e de adaptação que poderão iluminar melhor os desenvolvimentos ulteriores da forma. O Capítulo IV conclui-se com uma avaliação da Primeira Parte e com a proposta de algumas perspectivas e hipóteses destinadas a situar a oração judaica e a anáfora cristã na continuação da *todah* veterotestamentária.⁹

2.6 Preparação neotestamentária

2.6.1 O material eucarístico na estrutura dos Evangelhos: um tema importante

A mensagem do Novo Testamento e a própria obra de Jesus podem ser resumidas por grandes temáticas como “aliança” ou “igreja”. Um conceito sobre o qual insistem os autores modernos, em sintonia, aliás, com a maneira como os evangelistas colocam o problema, é o do “reino de Deus”: por meio de fatos e palavras, Jesus anunciou a seus contemporâneos o reino de Deus. É essa a mensagem de Jesus em sua “vida pública”, especialmente durante o período galilaico de sua obra e pregação. Vejam-se os títulos gerais introdutórios nos próprios evangelhos: Mc 1,14-15; Mt 4,17.

⁹ Inclua também as pesquisas de: H. CAZELLES, “*L’anaphore et l’Ancien Testament*”, in *Eucharisties d’Orient e d’Occident*, vol. 1, Paris, 1970, p. 11-12; “*Eucharistie, benediction et sacrifice dans l’Ancien Testament*”, LMD 123 (1975), p. 7-28. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma, “*Analecta biblica*” 92, 1981.

Jesus dedicou sua ação e, antes de tudo, sua vida a esse primado de Deus. A morte e a ressurreição de Jesus são justamente o início do tempo definitivo de Deus, na espera que o próprio Deus “seja tudo em todos” (1Cor 15,28). É na linha da afirmação do reino de Deus que deve ser entendida toda a missão de Jesus, tudo aquilo que Ele fez para os homens: milagres, gestos de misericórdia, discursos e parábolas. A própria instituição do grupo dos discípulos e de sua missão no mundo é também para proclamar para todos que já está próximo – já teve início – o reino de Deus.

Esse anúncio progressivo do reino de Deus = primado de Deus, na obra de Jesus entre o povo da Palestina, vai junto com a preparação, antes, e a instituição, depois, da eucaristia. Na futura comunidade dos discípulos ela será o sacramento central do reino de Deus e de sua espera.

Não deve nos confundir a relativa escassez de textos que falam diretamente da eucaristia. Certamente a última Ceia do Senhor foi um acontecimento preparado conscientemente por Nosso Senhor por uma longa sequência de atitudes e afirmações que vamos tentar analisar. E desse fato tinham consciência também os Evangelistas. Basta dar uma olhada à estrutura de seus evangelhos para percebermos isso.

A) O convite a “comer a páscoa” no Evangelho de Marcos

Marcos pode ser considerado o “criador” do gênero literário “evangelho”. Estatisticamente é aquele que tem menos textos eucarísticos. Devemos lembrar que para ele a ceia do Senhor é fundamentalmente uma “ceia pascoal”. Mas é importante atentar que nele o convite a “comer a páscoa” com o Senhor é o ponto alto de uma experiência que acontece por etapas. Refiro-me à estrutura evidenciada por J. Radermakers¹⁰

¹⁰ J. RADERMAKES, *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*, (Lettura pastorale della Bibbia), EDB, Bologna 1975. (ed. original francês 1974).

Ele parte da importância dos “sumários” em Marcos; a maior parte dos autores sublinha seu caráter redacional. Essas correspondências já foram apontadas por X. Léon-Dufour.¹¹ Com efeito, por seis vezes encontramos juntos, ao longo do evangelho, um *sumário* sobre a atividade e depois sobre o destino de Jesus e uma *narrativa curta* que coloca os discípulos em relação estreita com o Mestre. Nas últimas três etapas, a narrativa do envolvimento contém também um *episódio de recusa* ou de *incompreensão*.

Penso que a intuição de Rademakers possa ser compartilhada e aperfeiçoada acompanhando-se o envolvimento progressivo dos discípulos no mistério não repetível de Cristo. As primeiras três etapas podem ser distribuídas no esquema linear por ele proposto; mas as três últimas são muito mais articuladas: a quarta etapa, marcada pelo anúncio tríplice da paixão, compreendendo o material levantado ao redor dos três anúncios da paixão, distribui por três vezes o material na sequência “sumário – incompreensão – envolvimento”; a quinta etapa, que expõe a atividade de Jesus em Jerusalém nos três grandes signos proféticos da “purificação” do templo, da variada discussão com as escolas religiosas da época e do discurso escatológico, apresenta o envolvimento dos discípulos de maneira diferente; a sexta etapa, que traz o livreto da paixão na subdivisão marciana “paixão interior” e “paixão cruenta”, pode ser resumida no convite a “comer a páscoa com o Senhor”.

ETAPA	SUMÁRIO	RECUSA	ENVOLVIMENTO
<i>primeira</i> (Mc 1,14-3,6)			
vocação individual	1,14-15		1,16-20;
<i>segunda</i> (Mc 3,7-6, 6a)			

¹¹ X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles syn – optiques: L'évangile selon saint Marc*, in Introduction à la Bible, II: *Nouveau Testament*, Desclée, Parigi 1959. 210-212.

constituição como grupo	3,7-12		3,13-19
<i>terceira</i> (Mc 6,6b-8,30)			
missão com poder	6,6b-7		6,8-13;
<i>quarta</i> (Mc 8,31-10,52)			
convite para pegar a cruz	8,31-32a	8,32b-33	8,34-9,1
convite para serem os últimos	9,30-32	9,33-34	9,35
convite para servir	10,32-34	10,35-40	10,41-45
<i>quinta</i> (Mc 11,1-13,37)			
convite para o culto novo	11,1-10	11,11-21	11,22-25
<i>sexta</i> (Mc 14,1-16,8)			
convite para comer a páscoa	14,1-3 e 14,3-9	14,3-9 e 14,10-11	14,12-16

Essas passagens inauguram seis etapas de tamanho quase igual, que muitos comentadores hoje admitem como roteiro de base do evangelho. Com base nesse roteiro cada etapa é dividida em diversos painéis que, por meio de *paralelismos* e *inclusões*, reúnem-se ao redor de um *centro significativo*.

- 1,21-28 e 3,1-6: duas ações de Jesus em uma *sinagoga*, num *sábado*; o termo Cafarnaum (1,21 e 2,1) divide a sequência em painéis;
- 3,20-35 e 6,1a: duas passagens que se referem à *família de Jesus*, os “seus”; a saída de barco no *lago* (4,35) onde a multidão estava reunida (4,1), indica uma cesura;
- 6,14-16 e 8,27-30: é colocada a mesma pergunta a propósito de Jesus: é *João Batista*, ou *Elias* ou *um profeta*? Por três vezes são

retomados os seguintes temas: a questão dos *pães*, os *discípulos* sozinhos, várias *curas*;

- 8,34-9, 1 e 10,23-31: a separação é pedida por Jesus “*por causa de mim e do evangelho*”; três *ensinamentos de Jesus sobre a paixão* (8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) assinalam essa sequência, frisando a atitude de Jesus, depois o apelo dirigido para a comunidade;
- 10,42-52 e 12,35-44: Jesus aparece como o *filho de Davi*; uma *dúplice entrada em Jerusalém* e no *templo* (11,1 e 11,27) separa duas fases do mistério de Jesus na cidade santa;
- 14,3-9 e 15,42-47: o *sepultamento* de Jesus é antes prefigurado, depois realizado; a menção à *noite que chegou* (14,17 e 14,42) acompanha a ceia e o sepultamento; a noite (14,17) e a manhã (15,1) assinalam a progressão da narrativa da paixão.¹²

B) O tema do banquete na estrutura do Evangelho de Lucas

Em Lucas também podemos ver como o tema eucarístico e a instituição da eucaristia representam algo não episódico, mas central na redação. Lembro que, para Lucas, a Ceia do Senhor, mantendo uma clara conotação pascoal, adquire também uma cor “testamentária”. Com efeito, a narrativa da instituição eucarística em Lucas não se limita apenas às palavras sobre o pão e o vinho, mas abrange toda a perícopes narrativa 22,1-39, com a preparação do banquete e com a “entrega” àqueles que deviam continuar a realidade de sua “igreja” após sua morte.

Todavia, além desse aspecto, podemos ver como o “tema do banquete”, tão importante para a compreensão da eucaristia, é até mesmo “estrutural” na economia do evangelho de Lucas. Deixando

¹² B. CECCOLIN, *Eucaristia, la preparazione neotestamentaria*, Messaggero, Padova, 1992. O Abade beneditino influenciado pela pesquisa literária de Giraudou. R. MORGENTHAUER *Die lukanische Geshichtsschreibung als Zeugnis*, I, Zurich 1949, p. 156.

de lado elementos importantes (como a ceia em Emaús) e focalizando a atenção na parte central do evangelho de Lucas,

- A vocação do publicano Levi (5,27-32)
- Fariseus e pecadores (7,36-50)
- Bom samaritano e Judeus impiedosos (10,29-37)
- Marta e Maria (10,38-42)
- 1º parábola sobre o estar à mesa (14,7-11)
- 2º parábola sobre o estar à mesa (14,12-14)
- 3º parábola sobre o estar à mesa (14,15-24)
- 1º parábola: ovelha encontrada (15,3-7)
- 2º parábola: dracma encontrada (15,8-10)
- 3º parábola: filho encontrado (15,11-32)
- O rico e Lázaro 16,19-31
- Samaritano agradecido e judeus ingratos 17,11-19
- Fariseu e publicano (18,9-14)
- A vocação do publicano Zaqueu (19,1-10)

C) Os temas eucarísticos na estrutura do Evangelho de João

Para esse aspecto é suficiente citar três fatos facilmente conferíveis: a quantidade do material diretamente eucarístico (o discurso sobre o pão da vida e todo o capítulo 6, os capítulos das palavras de adeus: 13-17), o aspecto de ceia de adeus que adquire a Última Ceia do Senhor e o aspecto simbólico do evangelho de João (no qual o simbolismo tem um papel muito importante).

Todavia, também a estrutura do evangelho de João demonstra uma atenção especial para o tema eucarístico e para a importância da Última Ceia: dentre as numerosas articulações do plano do Evangelho de João, aquela que melhor ressalta o tema eucarístico é a de A. Deeks.¹³

¹³ A. DEEKS, *The Structure of the Fourth Gospel*, “New Testament Studies”, 15 (1968-69), pp. 107-129. Veja uma boa apresentação sobre este esquema in *Il Messaggio della Salvezza*, VIII, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1984, pp. 70-74.

Com respeito aos textos eucarísticos e aos vários momentos de preparação do ato instituidor da eucaristia, propomo-nos examinar as três etapas principais dessa preparação ao gesto supremo de Jesus no “cenáculo”, quando institui o sacramento da eucaristia: aí ele resume sua vida e sua mensagem sobre a nova relação entre Deus e os homens por meio de sua pessoa. Veremos, em seguida: Jesus que ceia com os homens; Jesus que vai ao encontro de sua paixão e morte; Jesus que denuncia a falência da antiga aliança.

2.7 O tema do banquete e a última ceia

2.7.1 “Jesus ceia com os homens”

Esses capítulos procuram explorar o que pode ser obtido de melhor mediante a exploração do caminho que as palavras e os fatos de Jesus percorreram até a redação final. O estudo dos Evangelhos – especialmente dos três sinóticos – nos permite alcançar dados já “historicamente” certos sobre as *ipsissima verba* (era essa a conquista dos primeiros pós-bultmannianos), mas também sobre as *ipsissima facta* de Jesus de Nazaré. Sobre esse assunto recomendo:

Um *ipsissimum factum* da existência de Jesus é certamente o seu “jantar com os homens”. Uma confirmação disso – além das lembranças evangélicas frequentes – é também a contestação desse comportamento por parte dos adversários de Jesus.

Hoje, o leitor e o exegeta cristãos abordam os encontros convivais de Jesus com seus contemporâneos por meio de cada uma das “teologias” evangélicas (= *redaktionsgeschichtlich*) e por meio da atualização e interpretação da comunidade eclesial primitiva (= *formgeschichtlich*). Mas esse itinerário exegético revela-se utilíssimo e providencial: o simples evento histórico das ceias de Jesus com os homens – caso pudesse ser registrado ou presenciado pelos Apóstolos, que, dessa forma, tornaram-se, além de testemunhas do evento histórico, também intérpretes de seu sentido eclesial.

Com base nas observações feitas até agora, aproximamos dois tipos de ceias de Jesus com os homens: aquelas que ele compartilhou com os homens geralmente marginalizados que o convidaram a ir a sua casa e aquelas que ele retribuiu convidando à sua mesa.

2.7.2 Os banquetes de Jesus com os contemporâneos

Os Evangelhos não são certamente a “agenda” da vida cotidiana de Jesus: relatam apenas algumas escolhas e gestos significativos para a vida eclesial dos discípulos.

Adquire grande relevo o número das lembranças evangélicas dos banquetes de Jesus com os homens, especialmente à luz das remissões veterotestamentárias e das interpretações dadas por Jesus e por seus contemporâneos. Distinguimos, portanto, quatro pontos: o tema do banquete no Velho Testamento; os episódios principais da vida de Jesus; as variadas interpretações dos contemporâneos; falas de Jesus sobre o banquete. Necessariamente, vamos dar apenas algumas indicações para o aprofundamento dessas temáticas.¹⁴

A) O tema do banquete no Antigo Testamento

Além dos verbetes “banquete” e “convívio” em diversos dicionários bíblicos, indicamos a leitura de um pequeno livro excelente e de um texto clássico:

Com base em algumas indicações gerais, apresentamos as seguintes considerações:

- os banquetes são considerados e vividos em Israel como momentos de intimidade e amizade. Assim em 1 Sam 9,L3 (Samuel e Saul); 1 Sam. 20,6-6 (Davi a Belém); Gdc 14,10-12 (Sansão);

¹⁴ F. MUSSNER, *Il Gesù storico e il Cristo della fede*, in *Esegesi e Dogmatica* (a cura di H. Vorgrimler), Paoline, Roma 1967, pp. 263-321. H. SCHÜRMAN E ALTRI, *Der historische Jesus und der Kerygmatische Christus*, (Herausgegeben von H. Ristow und K. Matthiae), Berlin 1962. Recolhe as várias tomadas de posição dos discípulos de Bultmann no confronto do mestre. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli*, Dehoniane, Bologna, 1976.

Gen 26-31 (Isaque e Abimeleque); Giob 1,4-5.18-19 (os filhos de Jó) etc.

- também a comunhão com Deus é marcada e concluída por um banquete, assinalando a intimidade alcançada com ele. Assim em Es 24,9-11 (no Sinai); Gen. 18,1-5 (Deus na tenda de Abraão);
- os sacrifícios de paz-comunhão eram realizados no Templo “diante do Senhor” e terminavam com a refeição religiosa, da qual participavam sacerdotes, ofertantes e o povo presente. Ver: Lv 7,11-21; 1 Re 8,62-66;
- o Senhor promete a seus servos um banquete em continuidade, sinal de comunhão íntima e jubilosa com Ele, nos tempos messiânicos definitivos. Ver: Is. 25,6-12; Is. 55,1-3; Prov. 9,1-15; Sal. 23,5-6.¹⁵

B) Os principais episódios da vida de Jesus

Da maneira com que Jesus, ao ser comensal e hóspede dos homens, indicou sua escolha de aproximar-se deles e dialogar, devemos deduzir que se colocava na linha da autêntica tradição veterotestamentária, de acordo com o que apontamos acima mediante as citações feitas.

Uma confirmação disso é também o ensinamento do Mestre a respeito da relação íntima e definitiva entre Deus e os homens: um banquete nupcial aberto a todos! Ver: Lc 14, 15-24; Mt 22,1-14.

Retoma ainda mais a tradição profética e sapiencial do banquete o “discurso sobre o pão da vida”, citado por João 6. Ver:

Quais são, então, os gestos de Jesus expressamente lembrados nos Evangelhos? Podemos distinguir quatro tipos de “lembranças”:

- as bodas de Caná, com um sentido simbólico preciso na tradição e teologia do quarto Evangelho: Jo 2,1-11;

¹⁵ R. DE VAUX, *Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964, pp. 433-441. A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, “Nouvelle Revue Théologique”, 82 (1960) 804822; 1040-1062;

- as várias presenças de Jesus comensal dos homens, segundo o Evangelho de Lucas: Lc 7,36-50 (na casa de Simão o fariseu); 11-37-54 (junto de um fariseu); 14,1-24 (na casa de um chefe dos fariseus); 10,38-42 (hóspede de Marta e Maria); 19,1-10 (na casa de Zaqueu, o publicano);
- todos os Evangelhos evocam a “ceia de Betânia” pelo grande sentido adquirido pela “unção” feita em Jesus: Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jo 12,1-8;
- os três sinóticos lembram concordemente o banquete na casa de Levi Matheus; Mt 9, 10-13; Mc 2,15-17; Lc 5,29-32. Esse episódio, especialmente, está repleto de sentido e de mensagem: ao apelo dirigido a um publicano para que se torne seu discípulo (escolha já surpreendente para o ambiente religioso da época), Jesus acrescenta o gesto inequivocamente escandaloso de amizade e comunhão com aquele novo discípulo e com aqueles de sua condição social e religiosa, indo jantar com eles.¹⁶

Para um aprofundamento desse assunto, ver a ficha (Sinopse de Mt 9,9-17) e o estudo de Van Jersel,¹⁷ *a vocação de Levi: Mc II,13-17; Mt IX,9-13; Lc V,27-32* (organizado por I. De la Potterie).

C) As diversas interpretações dos contemporâneos

Não vamos examinar cada um dos textos evangélicos indicados acima: eles nos revelariam o sentido dado pela pregação apostólica aos gestos de comunhão de Jesus em seus banquetes com os homens. Limitamo-nos, simplesmente, a evocar as tomadas de posição dos contemporâneos diante do mestre de Nazaré “comensal” dos homens. Os Evangelhos nos permitem levantar pelo menos duas:

¹⁶ M. CONTI, *Il discorso del pane di vita nella tradizione sapienziale*, Levanto 1967. A. MACHADOR, *L'eucaristia nella Bibbia*, (Bibbia-oggi. Strumenti per viver ela parola, 23), Gribaudi, Torino, 1983.

¹⁷ B.M.F. VAN JERSEL, *Da Gesù ai Vangeli*, Assisi, Cittadella, 1971, p. 265-289.

- recusa de reconhecer a intenção de Jesus no sinal dado por ele: consideram-no simplesmente o comportamento de um “comilão e beberrão” (*Fógos = Oinopótes*); Lc 7,34; Mt 11,19);
- compreensão da intenção de Jesus, a ponto de recusar expressamente essa sua escolha de comunhão com os distantes e com os pecadores: Mt 9,11; Mc 2, 16; Lc 5,30.

D) Falas de Jesus sobre o banquete

Jesus interpreta como misericórdia e comunhão seus gestos de sentar para comer com os pecadores. Ele oferece, também, diversas indicações sobre a maneira de se viver o momento do banquete como fato humano e religioso:

- em primeiro lugar, há textos em que ele responde às críticas que lhe foram dirigidas pelos adversários: Mt 9,12-13; Mc 2,17; Lc 5,31-32. E ainda: Lc 19,8-10 (ver também: Lc 15, 22-32);
- num banquete na casa de fariseus, Jesus enuncia amplamente as novas leis do banquete (“cristão”) previsto por ele: Lc 11,37-54; 14,1-14);
- em outras circunstâncias, Jesus fala de pureza sobre a maneira de se pegar as comidas: Mt 15,1-20; Mc 7,1-23. Há momentos em que ele se refere ao encontro íntimo entre Deus e os homens mediante a simbologia do banquete: Mt 22,1-14; Lc 14,15-24;
- ver também o tema do banquete é como moldura de seus ensinamentos, não certamente secundários: Mc 2,13-17 e par. (recebe pecadores); Lc. 15,1-32 (as parábolas da alegria do Pai pelo retorno do filho perdido).

2.7.3 O banquete oferecido por Jesus aos contemporâneos

A) Redescobrimto da importância do tema

No momento das “redações” evangélicas, o tema eucarístico – a partir dos banquetes de Jesus e especialmente da multiplicação

dos pães – adquiriu proporções teológicas consideráveis. Indicamos, a esse respeito, alguns temas e unidades redacionais evangélicas particularmente estudadas:

- a “divisão dos pães” em Mc 6,31-8,26.¹⁸
- o “discurso sobre o pão da vida” em Jo 6,16-71.¹⁹
- a relação com a eucaristia.²⁰
- para uma visão geral, ver.²¹

A página evangélica sobre a multiplicação dos pães representa um momento decisivo:

- ela é testemunhada pelos três Sinóticos e também por João: Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Jo 6,1-15. Aliás, por motivos redacionais e catequéticos específicos, o relato é repetido em Mt 15,32-29; Mc 8,1-10;
- na economia da revelação progressiva de Jesus aos discípulos e a Israel, o episódio deveria situar-se – como deixam intuir os Evangelhos – no final da pregação na Galileia, quando Jesus é recusado pelo ambiente oficial hebraico: uma espécie de “banquete de despedida” do mundo galilaico, uma lembrança e uma mensagem concreta e precisa sobre o sentido do encontro com ele.

¹⁸ Ver: L. CERFAUX, *La section des pains*. In *Recueil L. Cerfaux*, Duculot, Gembloux 1954, t. I, pp. 471-481;

¹⁹ Veja também entre outros: J. GIBLET, *L'Eucaristia nel Vangelo di Giovanni: una lettura di Jo 6: "Concilium"* (1968/10) 70-79; G. SEGALLA, *Gesù pane del cielo. Eucaristia e cristologia in Giovanni*, (Conoscere il vangelo, 6). Ed. Messaggero, Padova 1976.

²⁰ J.M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, (Lectio divina, 86), Du Cerf, Paris 1975; P. DUMOULIN, *Entre la Manne et L'Eucharistie. Étude de Sg 16, 15-17, 1a, La Manne dans le livre de la Sagesse, synthèse de traditions et préparation au Mystère Eucharistique*, (Analecta bíblica, 132), Ed. Pontificio Istituto bíblico, Roma 1994.

²¹ A. HEISING, *La moltiplicazione dei pani*, (Studo biblici, 12), Paideia, Brescia 1970.

B) Caminho redacional da narrativa

Podemos acompanhar o complexo caminho redacional dessa página considerando a herança veterotestamentária e o trabalho das diversas intervenções neotestamentárias:

a) Antigo Testamento:

1. *Milagre do maná*: Ponto de partida é o fato histórico da providencial assistência de Deus na travessia do deserto, relatada nas duas versões de Es 16 e Num 11;
2. *A retomada profética do tema*: Primeira retomada do fato histórico na milagrosa multiplicação relatada no ciclo de Eliseu (2Re 4,42-44), que se insere na tendência à “retomada” dos temas do êxodo no ciclo de Elias (1Re 19);
3. *Reflexão teológica*: A reflexão sobre o milagre do maná se entrelaça com os motivos do banquete e do pastor nos textos proféticos e sapienciais (Os 13,4-6; Dt 8,1-5.16; Sal 107; Sal 78; Sap 16, 20-28);
4. *Exaltação da espera messiânica*: Na iminência dos tempos neotestamentários, a retrospectiva dos fatos salvíficos do passado inspira sua transposição para o tempo final, precisamente com a espera do novo Moisés (Profeta/Messias, repetição do milagre do maná-banquete escatológico) na literatura “intertestamentária”.

b) Novo Testamento:

1. *Vida e obras de Jesus de Nazareth*: ponto de partida permanece a obra de Jesus de Nazaré, embora a “dúplice multiplicação” deva ser considerada, provavelmente, como “dúplice narrativa” de um mesmo acontecimento, feita com sensibilidade e perspectivas diferentes.
2. *Comunidade cristã primitiva*:
 - representação da multiplicação de Jesus como história milagrosa querigmática, de acordo com a interpretação teológica

do advento de Jesus como realização da espera do novo Moisés: Cristo, no papel de Profeta/Messias e bom pastor prepara o banquete escatológico e repete, com a multiplicação, o milagre do maná. Na plenitude do Espírito divino leva à perfeição a multiplicação de Eliseu.

- A multiplicação como doutrina do culto em sentido eucarístico: interpretação judaico-cristã (1. mult.) e interpretação pagã-cristã (2. mult);
 - Retomada das duas concepções no ciclo das obras de Eliseu/Jesus: é um escrito, que desembocará no Evangelho de Marcos, que apresenta a obra de Jesus como “o profeta” capaz de retomar os milagres de Eliseu em proporção maravilhosamente grande;
3. *Versão dos evangelhos*:
- Mc: as duas interpretações eucarísticas são retomadas na relação teológica do mistério do Messias e da obtusidade dos discípulos;
 - Mt: a multiplicação sob o tema: “Eucaristia e rito eclesial”;
 - Lc: a multiplicação como nutrição material em uma visão cristocêntrica.

Conclusão

Este estudo nos permitiu ter uma visão como a Ceia do Senhor celebrada na Comunidade Cristã teve o seu caminho de desenvolvimento verificada nos testemunhos bíblicos. É um estudo que se concentrou nas fontes relacionadas à Ceia do Senhor, cujo objetivo principal foi aprofundar a fé da Igreja. Como continuação, numa segunda etapa do estudo, será apresentada a dimensão sacrificial da Ceia do Senhor.

Bibliografia

- AA.VV. La sapienza della croce, Vol. I, Elle Di Ci, Torino 1976 (specialmente, gli articoli di: C. Duquoc, pp. 11-14; AP. Gordo, pp. 106-125).

- A. DEEKS, The Structure of the Fourth Gospel, "New Testament Studies", 15 (1968-69), pp. 107-129.
- A. HEISING, La moltiplicazione dei pani, (Studi biblici, 12), Paideia, Brescia 1970.
- A. FEUILLET, Les themes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie, "Nouvelle Revue Théologique", 82 (1960) 804822; 1040-1062.
- A. WINKLHOFER, l'eucaristia come celebrazione Pasquale, Morcelliana, Brescia, 1968.
- B. CECCOLIN, Eucaristia, la preparazione neotestamentaria, Messaggero, Padova, 1992.
- B.M. F. VAN JERSEL, Da Gesù ai Vangeli, Assisi, Cittadella, 1971, p. 265-289.
- A. GEORGE, Comment Jésus a-t-il perçu as propre mort, "Lumière et Vie", 20 (1971) 34-49.
- J. GUILLET, Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte, Cittadella, Assisi 1972.
- J.M. CANGH, La multiplication des pains et l'Eucharistie, (Lectio divina, 86), Du Cerf, Paris 1975.
- J. L. CHORDAT, Jésus devant as mort dans l'Évangile de Marc, Du Cerf, Paris 1972.
- J. COPPENS, Eucharistie, in "Dictionnaire de la Bible, Supplement", I (1928), col. 1146-1212.
- J. COPPENS, L'Eucharistie néotestamentaire, in Exégèse et Théologie, II, Gembloux-Parigi 1968, p. 262-281.
- H. CAZALLES, Eucharistie, benediction et sacrifice dans L'Ancien Testament, "La Maison-Dieu", 123 (1975) (2).
- H. CAZALLES, "L'anaphore et l'Ancien Testament", in Eucharisties d'Orient e d'Occidente, vol. 1, Paris, 1970, pp 11-12.
- J. RADERMAKES, Il Vangelo di Gesù secondo Marco, (Lettura pastorale della Bibbia), EDB, Bologna 1975. (Edição original em francês 1974).
- R. LE DEAUT, La nuit paschale, P.I.B., Roma 1963.
- A. WINKLHOFER, L'Eucaristia come celebrazione pasquale, Morcelliana, Brescia 1968.
- N. FÜGLISTER, Il valore salvifico della pasqua, Paideia 1977.

- M. THURIAN, Eucharistie, memoriale de Signore, sacrificio di azione di grazia e d'intercessione, (Teologia oggi, 5), Ed. A.V.E., Roma 1967.
- L. BOUYER, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Desclée, Tournai 1966.
- C. GIRAUDO, La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anáfora Cristiana, (Analecta bíblica, 92), B.I. P. Press, Roma 1981.
- X. LEON DUFOUR, Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento, Elle Di Ci, Torino 1983 (tradução do francês, Paris 1982).
- L. BEAUDUIN, La Piété de l'Église, Parigi, 1914.
- L. J. LIEBREICH, The impact of Nehemiah 9; 5-37. In the liturgy of the Synagogue, 1974.
- R. MORGENTHALER, Die lukanische Gescichtsschreibung als Zeugnis, I, Zurich 1949, p. 156.
- F. MUSSER, Il Gesù storico e il Cristo della fede, in "Esegesi e Dogmatica" (a cura di H. Vorgrimler), Paoline, Roma 1967, pp. 263-321.
- H. SCHÜRMAN, Der historische Jesus und der Kerygmatische Christus, (Herausgegeben von H. Ristow und K. Matthiae), Berlin 1962.
- F. LAMBIASI, L'autenticità storica dei Vangeli, Dehoniane, Bologna 1976.
- A. MARCHADOUR, L'eucaristia nella Bibbia, (Bibbia-oggi. Strumenti per viver e la parola, 23), Gribaudo, Torino 1983.
- R. DE VAUX, Istituzioni dell'Antico Testamento, Marietti, Torino 1964, pp. 433-441.
- A. FEUILLET, Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie, "Nouvelle Revue Théologique", 82 (1960) 804822; 918-939; 1040-1062;
- M. CONTI, Il discorso del pane di vita nella tradizione sapienziale, Levanto 1967.
- L. CERFAUX, La section des pains, in Recueil L. Cerfaux, Duculot, Gembloux 1954, t. I, pp. 471-481.
- J. GIBLET, L'Eucaristia nel Vangelo di Giovanni: una lettera di Gv. 6: "Concilium", (1968/10) 70-79.
- G. SEGALLA, Gesù pane del cielo. Eucaristia e cristologia in Giovanni, (Conoscere il vangelo 6), Ed. Messaggero, Padova 1976.

- J. M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'Eucharistie (Lectio divina, 86)*, Du Cerf, Paris 1975.
- P. DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie. Étude de Sg.16,15-17, 1a Manne dans livre de la Sagesse sythèse de traditions et préparation au Mystère Eucharistique*, (Analecta bíblica, 132), Ed. Pontificio Istituto bíblico, Roma 1994.
- P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre, Le Corpus*, Paris 1982; *Création et foundation de la loi, Gn 1, 29s*, in *La Création dans la Bible et l'Ancien Orient*, Paris, "Lectio divina" 127, 1986.
- A. HEISING, *La multiplicazione dei pani*, (Studi biblici, 12), Paideia, Brescia 1970.
- W. GRUNDMANN, *Frangen der Komposition des lukanischen Reiseberichtes*, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 50 (1959) 252-270.
- W. C. ROBINSON, *The Theological Content for Interpreting Luke's Travel Narrative*, *JBS* 79 (1960) 20-31.
- X. LEON-DUFOUR, *Verso l'annuncio della Chiesa (Studio di struttura di Mt 14, 1-16, 20)*, in "Studi sul Vangelo", Paoline, Milano 1967, pp. 315-350.
- M. BASTIN, *Jésus devant sa mort*, (Lectio Divina, 92), Du Cerf, Paris 1976.
- H. SCHÜRMAN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? Exégèse et théologie*, (Lectio Divina, 93), Du Cerf, Paris, 1977.
- P. GARDIEL, *La Cène et croix. Après René Girard: réflexion sur la mort rédemptrice*, "Nouvelle Revue Théologique", 101 (1979) 676-698.
- X. LEON-DUFOUR, *Face à la mort, Jésus et Paul*, ("Parole de Dieu", 18), Du Seuil, Paris 1979.
- M. GOUGUERS (a cura), *Jésus devant sa passion et sa mort*, ("Cahiers Evangile", 30), Du Cerf, Paris 1979.
- J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1976, pp. 351-326.
- A. P. GORDO, *Gli annunci della passione*, in "La sapienza della croce". Vol. I, Elle Di Ci, Torino 1976, pp. 106-125.
- W. TRILLING, *Le jugement sur le faux Israël*, in *L'annonce du Christ dans les Evangiles Synoptiques*, Du Cerf, (Lectio divina, 69), Paris 1971, pp. 165-189.

- X. LEON-DUFOUR, *La parabola dei vignaioli omicidi*, in *Studi sul Vangelo*, Ed. Paoline, Milano 1976, pp. 419-478.
- X. LEON-DUFOUR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, Elle Di Ci, Leumann -TO 1983.
- H. SCHILIER, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, pp. 75-93.
- S. ZADDA, *L'escatologia bíblica*, Vol I, Paideia, Brescia 1972, pp. 331-398.
- J. DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques. Mar 13; Matthieu 24-25; Luc 21*, (Lectio divina, 121), du Cerf, Paris 1985.
- T. DE MOPSUÈSTIA, *Homilies catequéticas*, 428.
- H. CAZALLES, *Eucharistie, benediction et sacrifice dans l'Ancien Testament*, "La Maison-Dieux", 123 (1975), pp. 7-28.
- H. SCHIELER, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia, 1974, pp. 75-93.
- E. GALBABIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, (cronache alla prova, Parole 1), Jaca Book, Milano 1983 (2).
- R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, P.I.B. Roma 1963.
- N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della pasqua*, Brescia, 1977.
- R. MORGENTHAUER, *Die lukanische Geshichtshreibung als Zeugnis*, I, Zurich 1049, p. 156.
- R. DE VAUX, *Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964, pp. 433-441.
- R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingen, 9ª edição, 1984.
- S. ZEDDA, *L'escatologia bíblica*, Vol I, Paideia, Brescia, 1972, pp. 331-398.
- S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, Gabalda, Paris 1969, pp. 246-268.

Recebido em: 27/04/2017.

Aprovado em: 30/05/2017