

# Deu Jesus um sentido salvífico para sua morte?

Considerações sobre Mc 14.24 e 10.45<sup>(1)</sup>

Uwe Wegner

## I. Observações introdutórias

Participando de um culto com Santa Ceia na capela da Faculdade de Teologia, logo após ter recebido o pão e o vinho, passou-me pela cabeça a pergunta: mas seria realmente indispensável este comer e beber para o perdão de meus pecados? Não havia eu já confessado os pecados no início do culto e a subsequente palavra da graça proferida pelo pastor me certificado do perdão divino? Estas interrogações, na verdade, eram o reflexo de uma pergunta ainda mais específica: se Deus perdoa, se o próprio Cristo nos ofereceu o perdão de Deus, há necessidade de um perdão "complementar" através da morte de Cristo?

Alguns teólogos tendem a responder negativamente a esta pergunta. A seu favor parece falar uma série de argumentos:

- Na fonte dos ditos de Jesus, usada por Mateus e Lucas (= fonte Q), não temos nenhuma referência a uma morte vicária de Cristo. Nesta

---

(1) Este artigo é o esboço levemente retocado da minha palestra inaugural, proferida há dois anos na Faculdade de Teologia. As razões para a escolha do tema foram duas: 1. Leitura do livro de L. Boff: *Paixão de Cristo — Paixão do mundo*. Nesta obra o autor procura interpretar a paixão de Cristo pensando "radicalmente a humanidade de Jesus". Segundo ele, sua "opção de fundo implica conseqüências de ordem exegética e dogmática" (op. cit., p. 8). Diante disto, nosso primeiro propósito consistiu em procurar averiguar se as conseqüências exegéticas tiradas por Boff poderiam ser endossadas num exame mais acurado dos textos. 2. Seminário exegético do NT para estudantes do Curso Teológico de Base. Neste seminário detectamos dificuldades na avaliação histórica dos relatos e ditos de Jesus. Assim sendo, colocamo-nos como segundo propósito deste trabalho, ensaiar exemplarmente alguns critérios de historicidade e sua aplicação em textos sinóticos.

a morte de Jesus não é vista isoladamente como caso único, para o qual seja necessário dar uma explicação especial; ela permanece na linha de **todos** os mensageiros da sabedoria (Lc 11.49-52)<sup>(2)</sup>.

- Um dos quatro evangelistas, Lucas, reconhecidamente dá pouca importância ao pensamento da morte expiatória<sup>(3)</sup>.
- O próprio Jesus dificilmente teria agonizado da forma como o fez (cf. Mc 15.34), se tivesse consciência de expiar os pecados através de sua morte: não desespera assim quem se sabe salvador da humanidade!
- O comportamento que os discípulos apresentam por ocasião da paixão e logo após a crucificação (medo, renúncia) fica incompreensível caso Jesus lhes tenha realmente frisado por diversas vezes sua morte e ressurreição iminentes, bem como o sentido salvífico deste fim (cf. Mc 8.31; 9.31; 10.33s; 10.45; 14.24).

Argumentos desta ordem parecem favorecer a interpretação da morte de Jesus como “paixão do profeta e Justo sofredor”<sup>(4)</sup>. Dentro desta linha interpretativa procura-se destacar que o fim de Jesus foi o resultado de um homicídio, e que, portanto, a transformação deste homicídio em “simples morte” acoberta, ao invés de tornar transparente, o verdadeiro escândalo da cruz<sup>(5)</sup>.

Se este tipo de raciocínio é correto, o que poderia ter levado os representantes das primeiras comunidades cristãs a expressarem de forma tão unânime sua fé no sentido salvífico da morte de Jesus?<sup>(6)</sup> Não teriam eles elevado Jesus a uma coisa que ele nem quis ser e representar efetivamente? Em outras palavras: foi legítimo, por parte da comunidade primitiva, atribuir **a posteriore** um significado salvífico a uma morte que, anteriormente, não havia sido entendida neste sentido?

(2) Cf. J. Schreiner/G. Dautzenberg, *Forma e exigências do Novo Testamento*, p. 217; também W. G. Kümmel, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 83-85.

(3) Cf. sobre isto L. Goppelt, *Teologia do Novo Testamento*, p. 535s.

(4) É esta a interpretação que predomina em L. Boff, *Paixão de Cristo — Paixão do mundo*. Petrópolis, 1978.

(5) Cf. entre outros F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, p. 423s.

(6) Para a interpretação da morte de Cristo pela comunidade primitiva de Jerusalém e pelos outros centros de irradiação, cf. W. G. Kümmel, *Síntese teológica do Novo Testamento*, p. 132ss, 212-235, 284-286, 328-340, 376ss; L. Goppelt, *Teologia do Novo Testamento*, p. 360ss, 533ss (as demais páginas veja no índice remissivo, p. 574, sob a expressão “morte de Jesus”); B. Ferraro, *A significação política e teológica da morte de Jesus à luz do Novo Testamento*, p. 205ss, entre outros.

Para os integrantes da Comissão Teológica Internacional isto é mais do que contestável:

Se para Jesus a paixão tivesse sido um fracasso, um naufrágio, se tivesse perdido a esperança em Deus e na própria missão, a sua morte não poderia ser compreendida como o ato definitivo da economia da salvação nem em seu tempo, nem agora.

E mais adiante:

Em todo o caso, a orientação de Jesus para a salvação dos homens de modo algum pode ser entendida no equívoco ou na ambigüidade. Ela não tem sentido se não inclui um conhecimento e uma consciência pessoais, uma disposição decidida do sujeito que se entrega<sup>(7)</sup>.

De forma bem semelhante lemos em Cousin:

... a afirmativa da Ressurreição não pode prescindir de uma referência ao projeto terreno do Mestre. Na verdade, se Jesus tivesse silenciado antes da Paixão; se, diante de Deus, não houvesse tido um projeto para os homens, a sua própria Ressurreição não poderia suprir tal ausência de sentido<sup>(8)</sup>.

Quer dizer: o cristianismo não deixará necessariamente de representar uma mensagem salvífica para a humanidade se Jesus não integrou sua morte dentro do seu projeto redentor. O que muda, neste caso, é unicamente que o perdão dos pecados não necessita mais de mediação, voltando a ser concedido diretamente por Deus. Em outras palavras: não há necessidade de Cristo ser o objeto da pregação, basta que o amor de Deus por ele pregado o seja. Fiedler parece, pois, ter razão quando indaga: se Jesus anunciou Deus como aquele disposto a conceder perdão incondicionalmente, a insistência numa expiação de Jesus não conflita com a generosidade e soberania da graça divina?<sup>(9)</sup>

Diante da problemática exposta de forma bem sucinta nestas considerações introdutórias, entendemos nossa tarefa como segue: analisar os textos escolhidos — Mc 14.24 e 10.45 com seus pa-

(7) Cf. SEDOC 14, 143, 1981, p. 37s.

(8) H. Cousin, O profeta assassinado. História dos textos evangélicos da paixão, p. 203-206 (205).

(9) P. Fiedler, Pecado e perdão. Concilium 98, p. 1008-1014 (1011).

rales — de tal maneira, que o grau de probabilidade de retratarem a consciência pré-pascal de Jesus possa ser determinado com uma razoável aproximação do real. Dizemos “razoável aproximação do real” pois que, em termos de juízos históricos, a distância que nos separa dos eventos em torno de Jesus não permite mais do que isto; além disso, nossos próprios condicionamentos e pressupostos como intérpretes igualmente, por vezes, impedem uma aproximação mais sadia dos eventos centrais da fé.

## II. Análise dos textos de Mc 14.24 e 10.45

Os dois textos são de natureza diversa, apresentando problemáticas específicas. Por esta razão, há que se considerar o caráter específico de cada qual para a interpretação. Mesmo assim, procuramos ter o cuidado para que, pelo menos alguns passos essenciais, pudessem ser dados de forma coincidente. São eles: comparação com e avaliação de textos paralelos; avaliação de indícios redacionais; breve comentário sobre o conteúdo, e, avaliação do eventual substrato jesusânico.

### 1. A interpretação salvífica da morte de Jesus segundo as palavras de instituição da Santa Ceia (Mc 14.22-25/1 Co 11.23-25; cf. também Mt 26.26-29 e Lc 22.15-18.19s).

Para acompanhar as reflexões que se seguirão, faz-se mister visualizar os relatos de instituição, tanto nas suas coincidências, quanto nas suas diversidades. Para facilitar ao leitor, damos, pois, a seguir, uma sinopse em português dos dois relatos que mais nos interessam, a saber, de Marcos e Paulo<sup>(10)</sup>:

| <b>Mc 14.22-25</b>         | <b>1 Co 11.23-25</b>                               |
|----------------------------|--|
| v.22 Enquanto eles comiam, | v.23 o Senhor Jesus, na noite em que foi entregue, |
| tendo tomado um pão        | tomou um pão                                       |
| tendo-o abençoado,         | v.24 e, tendo dado graças,                         |
| partiu(-o)                 | partiu(-o)   |
| e deu-lhes                 | e disse:   |
| e disse:                   | Isto de mim é o corpo,                             |
| tomai.                     | o (a ser dado) por vós.                            |
| Isto é o corpo de mim.     | Isto fazei para a memória de mim.                  |

(10) Procuramos traduzir literalmente. Para uma sinopse em português dos quatro textos, veja J. Jeremias, *Isto é o meu corpo*, p. 22-25.

- |  |   |
|--|---|
| <p>...<br/>v.23 E, tendo tomado um cálice</p> <p>tendo dado graças,<br/>deu-lhes e tomaram dele<br/>todos.</p> <p>v.24 E disse-lhes:<br/>Isto é o meu sangue da<br/>aliança derramado por<br/>muitos.</p> <p>v.25 perspectiva escatológica</p> | <p>...<br/>v.25 Da mesma forma também o<br/>cálice depois de cear</p> <p>dizendo:<br/>Este cálice a nova aliança é no<br/>meu sangue.<br/>Isto fazei — todas as vezes em<br/>que<br/>tomardes — para a memória<br/>de mim.</p> <p>v.26 perspectiva escatológica</p> |
|--|---|

### 1.1. Comparação dos relatos e opção pelo texto de Marcos

O Novo Testamento descreve em quatro relatos o que Jesus fez e disse por ocasião da última ceia em que participou com seus discípulos. Característico destes relatos é que nenhum deles descreve a cena e as palavras pronunciadas de forma exatamente igual aos outros. O que podemos constatar num primeiro relance é só que há semelhanças muito grandes entre os relatos de Mc e Mt por um lado, e os de Lc e Paulo por outro lado. Assim, ao que tudo indica, a transmissão do que ocorreu e foi dito por ocasião da Santa Ceia processou-se, desde os seus inícios, através de dois canais traditivos distintos. Há quem pense até que o relato de Lc seja também autônomo, constituindo ainda um terceiro canal traditivo de origem independente<sup>(11)</sup>. O maior problema desta tese, porém, está no fato de que as palavras de interpretação do pão (=Lc 22.19b: “dado por vós”) e as referente ao cálice (=Lc 22.20b: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado por vós”) encontram-se, juntamente com sua moldura (=Lc 22.19c + 20a) omitidas no manuscrito D e em certos representantes das traduções latinas antigas<sup>(12)</sup>, sendo por isso mesmo, altamente questionáveis

(11) Assim, p. ex., H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht. Lk 22,19-20. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk 22,7-38*, p. 17ss; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, p. 95ss, entre outros.

(12) Trata-se, concretamente, dos manuscritos latinos antigos a, d, ff<sup>2</sup>, i e 1. Como harmonizações entre o tipo de texto longo e curto apresentam-se as leituras dos manuscritos latinos b e “e”, bem como as traduções siríacas curetoniana, sinaítica e peshitta: cf. a tabela apresentada em B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 175.

quanto a sua originalidade<sup>(13)</sup>. Este fato faz com que, para efeitos de nossa análise, o relato de Lc seja prescindível. Prescindível é igualmente o relato apresentado pelo evangelista Mateus, pois há grande consenso na pesquisa quanto ao caráter nitidamente secundário dos acréscimos ao texto de Mc ali existentes<sup>(14)</sup>.

Passadas estas considerações preliminares, podemos agora nos concentrar no exame mais apurado dos textos de Mc e Paulo. A questão que se levanta é: considerando convergências e divergências constatáveis, qual dos dois relatos merece a maior credibilidade quanto a sua autenticidade e originalidade e qual dos dois apresenta traços que devem ser considerados como secundários?

Antes de entrarmos na questão propriamente dita, no entanto, convém que nos conscientizemos ligeiramente dos critérios adotados na pesquisa para a determinação do caráter secundário/autêntico dos relatos da Santa Ceia e similares. Há consenso que, em casos como este, têm a probabilidade de ser mais original.

- palavras ou ações que encontram o menor grau de paralelização quando citadas ou comentadas mais de uma vez;
- palavras ou ações que apresentam o menor grau de reflexão teológica;
- palavras ou ações, cuja referência não pode ser explicada pelo seu uso litúrgico, ou seja, repetitivo, e,
- palavras ou ações que, na comparação com outras, revelam maior influência da língua hebraica ou aramáica, ou que estejam em maior concordância com as tradições e a cultura existentes na Palestina do tempo de Jesus.

De posse desses critérios e com o auxílio de outros argumentos, passemos a seguir a avaliar inicialmente **as partes concernentes à moldura dos relatos**. A este respeito limitamo-nos a três considerações:

(a) No relato de Paulo não há a ordem de Jesus para tomar o pão: “tomai”! Também não existe nenhuma referência ao fato

(13) Cf., sobretudo, M. Rese, Zur Problematik von Kurz — und Langtext in Luk. XXII. 17ff, em: *New Testament Studies* 22, 1975/76, p. 15-31. Os principais argumentos contrários e a favor do texto mais curto estão arrolados suscintamente em B. M. Metzger, op. cit., p. 174-176; I. H. Marshall, *The gospel of Luke*, p. 799s.

(14) Para o caráter secundário do relato de Mt, cf. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverstaendnis*, p. 24s e H. Patsch, op. cit., p. 69s.

de Jesus ter passado o cálice aos seus discípulos (“e deu-lhes”) ou às palavras “e tomaram dele todos” (v. 23). Não é mais possível determinar se o relato mais comprimido de Paulo já chegou assim até ele, ou se foi o próprio apóstolo que suprimiu as partes indicadas. Suprimidas ou não secundariamente em 1 Co 11.24, estas indicações pertencentes à moldura do relato de Mc harmonizam de tal forma com a situação efetiva de uma ceia, que não existem motivos plausíveis para considerá-las como secundárias. Pelo contrário: justamente o fato de a palavra de ordem “tomai” não vir paralelizada no relato da distribuição do cálice é indício de originalidade!<sup>(15)</sup>

(b) Significativa é a introdução encontrada em 1 Co 11.25a: “Da mesma forma também o cálice depois de cear, dizendo”. Aqui há probabilidade de haver uma reminiscência histórica, uma suposição a que somos levados pela prática corrente da liturgia pascal judaica. Talvez muitas das traduções desta passagem ao português estejam incorrendo em erro, dissociando a expressão **metà tò deipnesai** (= “depois do cear”) da palavra anterior **potérion** (= “cálice”), quando, na realidade, a expressão “cálice depois do cear” eventualmente não represente senão um termo técnico — em analogia ao cálice da bênção (**potérion tês eulogías**: 1 Co 10.16) — usado para designar concretamente o terceiro cálice tomado dentro da liturgia pascal<sup>(16)</sup>.

(c) Ao contrário de Mc, que só traz as palavras de interpretação, Paulo apresenta duas vezes uma ordem de memorização. Após a palavra sobre o pão lemos: “isto fazei para a memória de mim”; de forma semelhante, depois da palavra sobre o cálice,

---

(15) Note-se outrossim, que não era praxe distribuir o pão na liturgia pascal judaica com palavras de ordem desta ou de natureza semelhante (cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, p. 103, nota 13; 158 e 211). Caso Jesus, mesmo assim, tenha ordenado o “tomai”, fê-lo, mui provavelmente, para indicar que ele próprio não participaria do comer do pão. Alguns pesquisadores, no entanto, entendem o **lábete** como secundário, por condizer melhor com o uso do texto dentro de celebrações litúrgicas: assim, H. Patsch, *op. cit.*, p. 74. Contra este argumento, cf. recentemente R. Pesch, *op. cit.*, p. 46.

(16) Confira sobre isto R. Pesch, *op. cit.*, p. 44s. Pesch chama atenção para o fato de que, caso a expressão **metà tò deipnēsai** (= após o cear) fosse originalmente uma referência à seqüência da ceia, a formulação grega mais acertada deveria ser **osautos metà tò deipnesai kai tò potérion**, ou então **metà tò deipnēsai osautos kai tò potérion**. A tradução usual: “Da mesma forma, também o cálice, depois da ceia, dizendo” é, no mínimo, questionável!



2. Enquanto Mc apresenta a formulação “Isto é o corpo **de mim**”, Paulo apresenta o pronome anteposto: Isto **de mim** é o corpo. No hebraico/aramaico a anteposição do pronome não é possível, revelando a colocação em Mc maior proximidade aos idiomas semitas<sup>(18)</sup>.

3. Interessante é notar que no texto de Paulo o **ypèr ymōn** (“por vós”) vem isolado; não há indicação do sentido mais preciso do mesmo, se é “dado”, “entregue”, “oferecido” ou coisa semelhante. Dalman e Jeremias, profundos conhecedores que são dos idiomas semitas, apontam para o fato de que a expressão referida “não seguida de um particípio explicativo” é, sintaticamente, impossível no aramaico<sup>(19)</sup>.

4. A expressão “por vós” não tem paralelo na palavra de Mc sobre o pão. Na palavra de Mc sobre o cálice, no entanto, temos a expressão “por muitos” que, por sua vez, não encontra paralelo em Mt. Admite-se que, originalmente, havia referência a uma das duas expressões. Se isto for correto, há indícios para dar prioridade à expressão “por muitos”, como logo veremos mais abaixo.

Analisadas as palavras sobre o pão e constatada a primazia que cabe ao texto do segundo evangelho, passemos agora à análise comparativa do conteúdo das palavras sobre o cálice, que para nosso tema, são centrais. Também neste caso vários indícios apontam para Mc como representando o melhor texto.

Como primeiro argumento podem ser arrolados novamente uma série de semitismos que aproximam o texto do 2º evangelho bem mais que o de Paulo ao idioma falado por Jesus. Trata-se, concretamente, dos seguintes:

- O pronome **moū** (“de mim”) vem colocado em Mc atrás, mas em Paulo, antes do substantivo correspondente, ou seja, “sangue”. Como já vimos acima, a colocação do pronome atrás dos substantivos, corresponde melhor ao aramaico/hebraico.

---

tribuição do pão — frisar o “por vós”. Sobre a celebração eucarística, que nestes casos era denominada de **sub una** (isto é, sob uma só espécie), cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, p. 46 (com nota 5) e 108.

(18) Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 170 (sob nº 11).

(19) Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, p. 132; também J. Jeremias, *op. cit.*, p. 160.

- Mc escreve com o verbo no início: Isto **é** o meu sangue... Já Paulo apresenta o verbo posposto: Este cálice a nova aliança **é** no meu sangue. Ora, qualquer estudante de hebraico sabe: o semita costuma escrever com o predicado antes do sujeito, ou seja, verbo + sujeito.
- Paulo apresenta a expressão nova aliança (**e kainè diatéke**) exatamente nesta ordem de palavras, ou seja, com o adjetivo colocado antes do seu substantivo. O semita, ao contrário, costuma colocar o adjetivo depois do sujeito. Ele diria: a aliança, a nova!
- Especial atenção merece o particípio passivo presente **ekchynómenon**, literalmente, **que é derramado** (por muitos). Ora evidentemente Jesus não está derramando sangue seu por ocasião da ceia com os discípulos. Estas palavras são ditas, isto sim, tendo em vista sua morte iminente, tendo pois sentido futuro. A tradução, em conseqüência, deveria ser: Isto é o meu sangue da aliança **que será derramado**. Neste caso, porém, como surgiu e por que é empregado o particípio presente, e não o futuro? O emprego do particípio presente explica-se satisfatoriamente desde que consideremos o fato de que nem o hebraico nem o aramaico possuem formas participiais através das quais seja possível uma distinção de diversos tempos, como o passado, presente e futuro; o particípio é aqui, muito mais, atemporal, devendo o contexto determinar sua interpretação mais exata. Diante disto, fica muito provável ser o emprego do particípio presente de **ekchynómenon** expressão de uma tradução bastante literal do seu equivalente semítico original<sup>(20)</sup>.
- Outro reconhecido semitismo no texto de Marcos representa a palavra **pollōn** ("muitos"), não precedida de artigo, mas mui provavelmente com sentido inclusivo, significando, em verdade, "todos". Coube a J. Jeremias demonstrá-lo com toda a clareza<sup>(21)</sup>. Como exemplo para este emprego semítico de "muitos", basta que se compare o original de Mc 10.45 (= resgate por muitos) com sua versão em grego, encontrada em 1 Tm 2.6 (= resgate por todos!).

(20) Cf. para o exposto J. Jeremias, op. cit., p. 170s.

(21) Cf. J. Jeremias, op. cit., p. 171-174; \_\_\_\_\_, Das Lösegeld für viele, em *Abba*, p. 225-228; \_\_\_\_\_, artigo **polloí**, em *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, v. 2, p. 543-545; \_\_\_\_\_, *Teologia do Novo Testamento*, p. 442-444.

- Finalizando, chamamos ainda atenção para a expressão “derramado por muitos” (= **tò ekchynómenon ypèr pollōn**). Nesta, o complemento pronominal “por muitos” vem, bem a propósito do seu emprego semítico, após o particípio. Mateus e Lucas mostram-nos, nas suas passagens paralelas, como a mesma expressão é formulada num bom grego, ou seja: **tò ypèr pollōn** (Lc: ypèr ymōn!) **ekchynómenon**, ou seja, com o complemento pronominal não no fim, mas entre o artigo e o particípio (cf. Mt 26.28 e Lc 22.20).

Um segundo argumento que favorece a prioridade do texto de Marcos reside no fato de a versão de Paulo ser aquela que retrata um maior grau de reflexão teológica. Isto se deduz de uma comparação entre as expressões “sangue da aliança” (Mc; cf. Ex 24.8) e “nova aliança” (Paulo; cf. Jr 31.31, ou 38.31 no texto da Septuaginta). Pois, é bem mais provável que a expressão “sangue da aliança” tenha sido interpretada num estágio posterior pelas palavras sobre a “nova aliança”, fazendo, desta forma, jus à interpretação corrente no cristianismo primitivo, segundo a qual Cristo é o Mediador de uma nova aliança (veja, sobretudo, nas cartas paulinas e na carta aos Hebreus!), do que o contrário. Ora, dentro da história traditiva verifica-se maciçamente a tendência de tornar as coisas implícitas mais claras e compreensíveis, e não vice-versa. Por isso mesmo, não consigo imaginar que a expressão explícita sobre a **nova** aliança no sangue de Jesus seja original e tenha, secundariamente, passado por um processo reversivo, culminando com a referência a uma aliança ainda não qualificada de realmente nova, como é o caso na expressão “sangue de aliança”. A referência à **nova** aliança em Paulo é, pois, secundária. Sua inclusão explica também porque em Paulo não mais são mencionados as palavras “derramado por muitos”: ora, que um sangue seja derramado por muitos é compreensível, não, porém, que uma aliança o seja<sup>(22)</sup>.

(22) Quanto às referências neotestamentárias à nova aliança, cf. 2 Co 3.6; Hb 8.8; 12.24 etc. Que realmente o predicado original da oração sobre o cálice foi o sangue e não a aliança, o próprio Paulo confirma numa outra passagem referencial da Santa Ceia, a saber, em 1 Co 10.16: “Porventura o **cálice** que abençoamos não é a comunhão do **sangue** de Cristo? O pão que partimos, não é a comunhão do corpo de Cristo?” Para alguns pesquisadores a mudança da formulação em Paulo pode ter ocorrido por motivos práticos de convivência e respeito a concepções judaicas: para os judeus era abominável comer sangue de animais (cf. Gn 9.4; Lv 3.17; 7.26s; 17.10,14, etc.). Diante disso a formulação “Isto é o meu sangue” naturalmente estava sujeita a ser interpretada como se os cristãos na Santa Ceia ingerissem sangue. Para evitar esta espécie de mal-entendido, mudou-se a formulação.

Como terceiro e último argumento em favor do texto de *Mc* deve ser citado o fato de suas expressões não virem paralelizadas. No passado usou-se, por vezes, esse mesmo argumento contra o texto de *Mc*. Argumentava-se que, em comparação com o texto de Paulo, o texto em *Mc* apresentava as expressões em paralelismo bem mais harmonioso. Vejamos estes paralelismos. Em *Marcos* encontramos

pão... corpo , e, cálice... sangue. Já Paulo apresenta  
pão... corpo , mas, cálice... aliança!

Conclui-se daqui que *corpo* e *sangue* (**sōma** e **aima**), por serem termos que normalmente aparecem vinculados, devem ser considerados mais simétricos e paralelizados do que os correspondentes *corpo* e *aliança* de Paulo. Esta argumentação, à primeira vista muito convidativa, não convence por duas razões. A primeira é que **sōma** e **aima**, ao contrário do que sugerem na língua portuguesa, não são termos paralelos comuns no Novo Testamento: encontram-se, lado a lado, uma só vez ainda, em Hb 13.11. Termos paralelos usuais do NT são, muito mais, **sárx** e **aima**, carne e sangue (cf. 1 Co 15.50; Ef 6.12; G1 1.16; Mt 16.17; At 15.20). A segunda razão é dada pelo já mencionado texto de 1 Co 10.16, onde o próprio Paulo usa o mesmo esquema de *Mc*, ou seja *pão...corpo*, e, *cálice... sangue*, só que em ordem invertida<sup>(23)</sup>.

Concluindo este estudo comparativo sobre as palavras de instituição propriamente ditas, temos que o texto do segundo evangelista apresenta maiores características de originalidade do que 1 Co 11.23-25. Os resultados a este respeito coincidem, portanto, com aqueles verificados quando da análise da moldura dos dois relatos. Assim é que, concluindo toda esta primeira parte, podemos afirmar: O relato de Paulo revela um estágio mais adiantado de reflexão teológica, maior influência das celebrações litúrgicas e um menor grau de semitismos quando comparado com o relato de *Mc*. Este último é, por estas razões, considerado como original, servindo de base para as interpretações que seguem.

## 1.2. O conteúdo de *Mc* 14.22-25

Para efeitos de interpretação das palavras de instituição da Ceia, é de suma importância considerar-se o fato de virem as mesmas seguidas de um dito escatológico, *Mc* 14.25: "Em verdade vos

(23) Cf. sobre isto, em detalhes, H. Patsch, op. cit., p. 82ss.

digo que não mais beberei do fruto da videira, até aquele dia em que o hei de beber, novo, no reino de Deus". Jesus afirma aqui não mais tomar do vinho por um determinado período até que irrompa o reino de Deus: isto pressupõe que ele está claramente consciente de que vai morrer. Sua alusão a uma nova Ceia no reino, combina muito bem com passagens semelhantes sobre um banquete escatológico, encontradas em textos como Mt 25.1ss (parábola das 10 virgens), Lc. 14.15ss (parábola da grande ceia) e Mt 8.11s (dito sobre o banquete com Abraão, Isaque e Jacó). Igualmente bem testemunhada em outros textos encontramos a idéia do tempo intermediário pressuposto entre o morrer de Jesus e o irrompimento definitivo do reino: cf. Mc 9.1; 13.28-30; Mt 10.23 e Lc 12.54-56<sup>(24)</sup>. Mc 14.25 tem, por estas razões, boas perspectivas de representar um dito original de Jesus. Se isto estiver certo, a Santa Ceia representa, entre outras coisas, um testemunho da preocupação eclesiológica de Jesus: trata-se da preocupação daquele que, justamente por ter que ir, se preocupa com a continuidade de comunhão após a sua partida<sup>(25)</sup>.

Na **palavra sobre o pão**, "isto é o meu corpo", há consenso entre a maioria dos pesquisadores de que a expressão "meu corpo" neste contexto não significa senão "eu próprio", "eu como pessoa". Tanto os substantivos aramaicos **bisra** como **gufa**, que entram em cogitação como equivalentes aramaicos para o grego **soma**, podem ter este significado<sup>(26)</sup>. Através do pão a dádiva que Jesus oferece é, portanto, sua pessoa, sua existência histórica. O melhor argumento em favor desta interpretação é que ela coincide com a interpretação da palavra sobre o cálice, onde igualmente é feita referência a Jesus como pessoa, só que aí, a Jesus como pessoa prestes a morrer pelos muitos<sup>(27)</sup>.

---

(24) Na pesquisa a idéia de Jesus de um tempo intermediário entre sua morte e o irrompimento do reino é controvertida. Entre os pesquisadores que aderem à mesma, citamos W. G. Kümmel (cf. sua obra *Verheissung und Erfüllung*, p. 58ss), L. Goppelt (cf. na sua *Teologia do Novo Testamento*, p. 226s) e H. Patsch (cf. sua obra *Abendmahl und historischer Jesus*, p. 142ss).

(25) Cf. L. Goppelt, *Teologia do Novo Testamento*, p. 226s.

(26) Cf. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, p. 90s; L. Goppelt, *op. cit.*, p. 227; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, p. 191-193 (crítico frente ao equivalente **gufa!**); W. G. Kümmel, *Síntese teológica do NT*, p. 106.

(27) Cf. L. Goppelt, *op. cit.* p. 227.

Quanto ao **dito sobre o cálice** há que considerar-se, inicialmente, a expressão “sangue a ser derramado”. Usando estas palavras Jesus estava se reportando a uma expressão corrente que significava “aniquilar a vida, matar, assassinar”<sup>(28)</sup>. Isto é meu sangue a ser derramado significa, pois, a mesma coisa que: isto sou eu a ser morto, isto é a minha vida que será destruída! A expressão equivalente é **spk dm**, literalmente, **ekchýno aima**. Assim, p. ex., lê-se em Gn 9.6: “Se alguém derramar o sangue do homem, pelo homem se derramará o seu”. Ou em Gn 37.22: “Mas Rúbem, ouvindo isto, livrou-o das mãos deles, e disse: não lhe tiremos a vida. Também lhes disse Rúbem: não derramareis sangue; lançai-o nesta cisterna...” Outras passagens a serem conferidas são: Nu 35.33; Dt 21.7; Ez 16.38. “Isto é meu sangue a ser derramado” testemunha, pois, acerca da consciência que Jesus tinha de sua morte violenta<sup>(29)</sup>.

Quanto à expressão **ypèr pollōn** = por muitos, a pesquisa apresenta um relativo consenso. Trata-se, com grande probabilidade, de uma citação literal de Is 53.10-12, onde consta:

Meu escravo, um justo, trará justiça para **muitos**. Suas culpas — ele as suportará... Por isso lhe darei parte entre **muitos**, porquanto entregou sua vida à morte... ele sustentou o pecado de **muitos** e intercederá pelos pecadores<sup>(30)</sup>.

(28) Cf. J. Behm, **aima, aimatekchysía**, em Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, v. 1, p. 172s; W. Gesenius/F. Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, p. 851.

(29) Alguns pesquisadores, como J. Jeremias, acharam que através desta expressão Jesus faz referência direta a Is 53.12, texto masorético, onde se lê que o Servo de Javé **entregou sua vida à morte**, sendo contado entre pecadores. Esta tese, porém, não condiz com a terminologia usada em Is 53.12, onde ao invés de sangue é falado em **néfes** = vida, e onde, ao invés do verbo aludido **spk** é usado um outro, a saber, **h'rh** (hifil). Este último verbo, no entanto, é traduzido na passagem por **paredóthe** pela Septuaginta, não por **ekchýnein**, como seria de se esperar. Decisivo é, porém, que o verbo **ekchýnein**, empregado 139 vezes pela Septuaginta, jamais consta como tradução de **h'rh**. Em suma: a tese de que a expressão **aima ekchynómenon** seja citação literal de Is 53.12, texto masorético, não pode ser evidenciada.

(30) Para esta tradução cf. M. Schwantes, Isaías 52.13-53.12, em Proclamar Libertação, v. 9, p. 201. Ele interpreta a “muitos” em sentido inclusivo, traduzindo o termo por “todos”. Se Jesus usa com **ypèr ymōn** uma expressão de Is 53.10-12, então é de supor-se que ele relacionou sua pessoa e missão com a figura do Servo de Deus ali tematizada, para o que, de fato, existem uma série de indícios: cf. O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, p. 59-81; O. Michel/I. H. Marshall, artigo **pais theoū**, em O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, v. 4, p. 458-463; L. Goppelt, Teologia do Novo Testamento, p. 204-212, entre outros. Referências explícitas a Jesus como o Servo de Deus ocorrem, todavia, unicamente em 5 passagens: Mt 12.18; At 3.13,26; 4.27,30.

Para o termo “muitos” o equivalente hebraico é **rabim**, o aramaico é **sagiim**. Coube, sobretudo, a J. Jeremias a comprovação de que em nosso caso, isto é, sem o emprego de artigo, a expressão “por muitos” tem sentido includente, significando, na verdade, **por todos**<sup>(31)</sup>. A expressão representa um semitismo e advém do fato de as línguas semitas não possuírem “palavra que (como o nosso “todos”) designe ao mesmo tempo totalidade e pluralidade”<sup>(31)</sup>. Daí ser **rabim** também usado fora de Is 53 por várias vezes inclusivamente: cf., p.ex., 1 Rs 18.25; Dn 9.27; 11.33/ Ex 23.2; Sl 71.7; 109.30; Ne 7.2 (com e sem o artigo!). Além deste fator inerente ao linguajar semita, uma interpretação inclusiva de **rabim** em Is 53.11s (e, por extensão, em Mc 14.24) é também favorecida pelo contexto imediato (cf. Is 52.15), bem como por outras referências (implícitas) a gentios em passagens paralelas sobre a atividade salvífica do Servo de Javé (cf. Is 42.1,4,6; 49.6). Também o fato de **rabim** vir precedido de artigo em Is 53.11s deve ser considerado, pois é justamente com o artigo que seu uso inclusivo pode ser atestado mais freqüentemente. Todos estes indícios apontam na mesma direção: **polioi** em Is 53.11s (e, por extensão, em Mc 14.24) é usado no sentido de **pántes** = todos!

Mas, como entender mais precisamente este “todos”? Que categorias concretas de pessoas podem ser nele enquadradas? Na discussão levantaram-se, sobretudo, duas hipóteses. De acordo com a primeira “muitos” deve ser entendido como “todos”, porém, em sentido restrito ao povo judeu; todos, neste caso, equivaleria a todos os judeus. Esta é, p.ex., a interpretação de Pesch e Brown<sup>(32)</sup>. Ambos argumentam com o uso de **rabim** em Cunrã, onde o termo é usado em sentido inclusivo para designar a pluralidade dos membros judeus da comunidade: cf. 1 QS VI.1,8,11s,24; VII.3,10,16,20s; VIII.19, etc.

De acordo com uma segunda hipótese, os **rabim** compreendem tanto judeus como gentios. Esta nos parece ser a hipótese mais provável: ela é favorecida, sobretudo, pelas seguidas refe-

---

(31) Cf. J. Jeremias, *Teologia do Novo Testamento*, p. 203. Como outros exemplos para o emprego inclusivo de **polioi** dentro do Novo Testamento podem ser citados Mt 22.14; Lc 7.47; Rm 5.15 (comparado com a expressão “todos os homens” de 5.12); 1 Co 5.19; 12.5 (cf. com 1 Co 10.17); 15.22 e 10.33.

(32) Cf. R. Pesch, *op. cit.* (cf. nota 26), p. 99s; C. Brown, artigo **lytron**, em *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, v. 4, p. 99-101.

rências a gentios nos enunciados sobre o servo de Javé (cf. Is 52.14s; 42.1,4,6 e 49.6s)<sup>(33)</sup>. Concordamos por isto, com Gnilka, quando afirma:

Os muitos constituem um termo usado com restrições nos escritos de Cunrā e relacionado com a comunidade. Considerando-se os hinos sobre o Servo de Deus, entretanto, é impossível restringi-lo unicamente a Israel. Ele designa a universalidade dos vários povos, como também o Servo pode ser denominado de "luz para todos os povos"<sup>(34)</sup>.

Se são corretas estas reflexões, temos motivos para supor que Jesus — aludindo a Is 53.10-12 na expressão **ypèr pollôn** de Mc 14.24 — entendeu-a igualmente em sentido inclusivo universalista<sup>(35)</sup>. Se Jesus entendeu sua morte assim, como morte vicária pelos "todos", pelos **rabim**, não é impossível que ele tenha ligado esta sua consciência salvífica simultaneamente à idéia de uma nova aliança, que, através da sua morte, viria a ser selada. Isto explicaria a expressão "isto é o meu sangue **da aliança** derramado", uma alusão à aliança referida em Ex 24.3-8 e, veladamente, à nova aliança referida em Jr 31.31. Esta referência à aliança na expressão "sangue da aliança" é, no entanto, muito controversa na pesquisa, sendo que a questão pode ficar aqui em aberto, já que não altera a substância do entendimento salvífico de Jesus<sup>(36)</sup>.

(33) Cf. sobre isto também M. Schwantes, op. cit., p. 204, que usa a figura dos círculos concêntricos para a interpretação dos **rabim**: o círculo começa com os escravos, passa pelo povo de Israel em geral e termina englobando inclusive os povos e reis.

(34) Cf. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, V. 2, p. 246 (tradução própria).

(35) Contra esta interpretação comumente é arrolado o argumento de que a mesma encontra-se em tensão com o efetivo desenvolvimento do trabalho missionário da comunidade das origens que, inicialmente, restringiu-se ao âmbito do antigo povo eleito (assim, p. ex., R. Pesch, op. cit., p. 99, 122s). Mas, temos o direito de pressupor que o desenvolvimento do cristianismo primitivo tenha se dado sempre e necessariamente em plena consonância com a pregação e ação de Jesus? Ademais, como bem o demonstra a perseguição movida contra os primeiros cristãos em Jerusalém (At 6.8ss; 7; 8.1-3), não havia nesta cidade um clima propício para uma missão que questionasse lei e templo (cf. At 6.11,14) nos primórdios do cristianismo.

(36) Há razões para questionar a originalidade do genitivo **tēs diathékes** na expressão "sangue da aliança". No grego a construção gramatical é rústica (melhor seria: **tò aima moū tò tēs diathékes!**). No hebraico/aramaico não é possível deixar um genitivo depender de um nome com sufixo pronominal (cf. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, p. 124), ou seja, em construções com o status constructus o sufixo tinha que vir obrigatoriamente no final (hebraico: **dam beriti**; aramaico: **adam qejami**; cf. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, p. 187). Estas dificuldades são um indício de que este genitivo

### 1.3. Questões de historicidade

Havendo comparado o texto de Mc com o de Paulo e tecido breves considerações sobre o conteúdo de Mc 14.22-25, estamos agora em condições de examinar o texto quanto ao seu maior ou menor grau de probabilidade de remontar ao próprio Jesus de Nazaré. Interessa-nos, pois, agora, saber concretamente, se o entendimento salvífico da morte de Jesus contido nos ditos sobre o corpo e o cálice é expressão de uma fé pós-pascal da comunidade primitiva ou representa um testemunho da própria consciência do Jesus de Nazaré.

Para responder a esta questão, fazemos uso de alguns critérios desenvolvidos pela pesquisa exegética dos últimos decênios e largamente empregados em estudos mais recentes<sup>(37)</sup>. Concentrar-nos-emos, neste último passo, sobre o dito do cálice, Mc 14.24.

Como primeiro critério orientador temos o assim chamado **critério de múltipla atestação**. Segundo o mesmo

pode-se considerar como autêntico um dado que se encontra atestado em todas ou quase todas as fontes dos sinóticos (Q, Mc, fontes especiais) e por outros escritos do Novo Testamento<sup>(38)</sup>.

A evidência que podemos extrair dos textos a partir deste critério favorece a sua historicidade: uma referência ao sentido salvífico dado por Jesus a sua morte por ocasião de sua última Ceia é atestada

“da aliança” pode ter sido um acréscimo posterior, embora não precise sê-lo necessariamente. Como a expressão se encontra literalmente em Ex 24.8, não se pode descartar a possibilidade de “sangue da aliança” ser original e constituir uma alusão direta a esta passagem. Isto explicaria também mais facilmente como e porque o predicado “sangue da aliança” pôde ser substituído mais tarde por “nova aliança” (no meu sangue): caso originalmente constasse só “sangue derramado”, a associação com uma nova aliança (vide em Paulo) não seria tão lógica assim (em Is 53.10-12 não há referência à aliança!). Soma-se a isto o fato de a esperança por uma nova aliança do tipo da de Jr 31.31ss ser corrente na época de Jesus (cf. J. Jeremias, op. cit. p. 188).

(37) Há uma vasta literatura a respeito. A melhor informação em português é prestada pelo livro de F. Lambiasi, *Autenticidade histórica dos evangelhos — Estudo de criteriologia*, Paulinas, 1978. Informações a respeito podem ser adquiridas também em N. Perrin, *O que ensinou Jesus realmente?*, p. 13-59; J. E. M. Terra, *O Jesus histórico e o Cristo querigmático*, 156-166; J. Jeremias, *Teologia do Novo Testamento*, p. 13-62; J. Drane, *Jesus. Sua vida, seu evangelho para o homem de hoje*, p. 197-201, entre outros.

(38) Cf. J. E. Martins Terra, op. cit., p. 157.

- pelo evangelho de Marcos;
- pelo evangelho de Mateus, dependente literariamente de Marcos;
- pelo evangelho de Lucas, num texto eventualmente não dependente de Marcos e pertencente à matéria exclusiva do terceiro evangelho;
- por uma antiga tradição que Paulo leva ao conhecimento dos coríntios em 1 Co 11.23-25.

Isto constitui, sem sombras de dúvida, uma boa evidência.

Passemos, a seguir, para um segundo critério, denominado de **critério da descontinuidade**. Segundo o mesmo

Podemos considerar autêntico um dado evangélico (sobretudo em se tratando de palavras e de atitudes de Jesus) irreduzível, quer às concepções do judaísmo, quer às concepções da igreja primitiva<sup>(39)</sup>.

Uma flagrante descontinuidade entre a palavra de Jesus sobre o cálice e o judaísmo reside no fato de nem o judaísmo imediatamente anterior nem o imediatamente posterior a Jesus terem interpretado as afirmações de Isaías 53.10-12 sobre o Escravo de Javé num sentido salvífico universal. É mais do que notório que nem o judaísmo palestinese nem o da diáspora exploraram as afirmações deste hino para a sua teologia sobre a expiação vicária; E. Lohse, em sua obra *Märtyrer und Gottesknecht*, comprova o fato de forma convincente. Quando o judaísmo posterior interpretava Is 53 messianicamente, então o fazia sobre aquelas partes que tratam da exaltação, não do sofrimento do Servo de Javé. A idéia que o judaísmo fazia do seu salvador não era exatamente compatível com o caminho da humilhação, ultraje e padecimento<sup>(40)</sup>: textos como Mc 8.31ss e 10.35ss o atestam claramente. Além disso, para os judeus não era admissível que a morte vicária de alguém fosse beneficiar a “todos”, isto é, a judeus e pagãos: “para povos (gentios) não existe resgate”, diz um dito rabí-

---

(39) Cf. F. Lambiasi, *op. cit.*, p. 156.

(40) Cf. para as expectativas messiânicas ao tempo de Jesus os artigos correspondentes nos dicionários bíblicos. Veja também H. G. Kippenberg/G. A. Wewers, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, p. 208ss; E. Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, v. 2, p. 488ss; H. Daniel-Rops, *A vida diária nos tempos de Jesus*, p. 273-276, entre outros.

nico. Disto pode-se concluir: Se Jesus interpretou sua morte como salvífica a partir de Is 53, certamente não o fez influenciado pelo judaísmo de sua época.

De forma semelhante também é improvável que Mc 14.24 tenha se originado secundariamente no ceio da comunidade primitiva. A razão é a seguinte: ao contrário do que se poderia supor à primeira vista, as comunidades primitivas palestina e helenista eram altamente reservadas quanto a referências explícitas a Is 53.10-12 em conexão com a proclamação da morte expiatória de Jesus<sup>(41)</sup>. Na verdade, com exceção de Mc 10.45 e 14.24 (e paralelos), em todo o NT não há nenhuma outra passagem onde a referência à expiação vicária universal de Cristo venha simultaneamente acompanhada por uma alusão direta a Is 53.10-12. Pelo menos, não existem outras passagens além das duas citadas, onde o afirmado possa ser constatado com clareza e sem sombra de dúvidas<sup>(42)</sup>.

Um terceiro critério, ao qual passamos a nos referir, é conhecido como **critério da conformidade**. Neste caso

uma palavra ou ação de Jesus tem tanto mais probabilidade de ser original, quanto mais coincidir e estar em conformidade com as características fundamentais de sua mensagem e atitudes<sup>(43)</sup>.

Este critério levanta duas questões na nossa temática. Se é certo que a expressão **aima ekchynómenon** = "meu sangue que é derramado" não significa senão "minha pessoa a ser morta/eu a sofrer morte violenta", a primeira questão a tratar é procurar verificar se Jesus realmente contou ou não com uma morte violenta. A segunda questão decorre da interpretação inclusiva de **polloí** = muitos, no sentido de "todos". Aqui temos que nos per-

(41) A quantidade de passagens alistadas ao lado de Is 53.10-12 no Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, p. 761, pode causar uma impressão bem errônea sobre nosso assunto!

(42) Coube a H. Patsch, *Abendmahl un historischer Jesus*, p. 158-170, comprovar isto através de análises minuciosas e criteriosas.

(43) J. E. Martins Terra, op. cit., p. 160 cita I. DE LA POTTERIE, que caracterizou este critério da seguinte maneira: "um dito ou um fato de Jesus devem inserir-se bem no ambiente palestinese e particularmente na missão mesma de Jesus, porém, sobretudo, com as características fundamentais de sua mensagem, (a pregação do Reino messiânico e escatológico, realizado com Ele e nele)".

guntar: o fato de Jesus ter entendido sua morte como salvífica para todos, não vai contra sua missão preferencialmente dirigida às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 10.6)?

Quanto à primeira questão é possível ser breve. Há consenso na pesquisa de que Jesus teve uma consciência muito nítida de que poderia vir a sofrer morte violenta. E, de fato, não há razões para duvidar disto. Quem, como ele, põe em xeque os dois fundamentos principais do judaísmo, o templo e a lei (cf. Mc 11.13ss; 7.1ss; Mt 5.33ss), mas também toda a base de poder sobre a qual sustentava-se o Império Romano (cf. Mc 10.42ss); quem, como ele, assumiu a causa de pobres doentes e marginalizados, não poupando o conflito e a crítica às classes sociais e religiosas representativas da sua época (cf. Mc 2 — 3.6; Mt 5.3-12/Lc 6.20-26; Mt 23, etc.), tinha que contar com a possibilidade de morte violenta, caso não fosse de extrema ingenuidade. Mas, ingenuidade a este respeito, certamente não é o caso de Jesus, como nô-lo demonstram os vários textos que seguem: cf. Mc 8.31; 9.31; 10.33s; 2.19s; 10.38,45; 12.1-12; 14.3-9,18-21,27,32-42; Lc 13.31-33<sup>(44)</sup>.

Quanto à segunda questão, é preciso dizer inicialmente que Jesus naturalmente era um filho de sua época e, portanto, limitado ao seu tempo e espaço. Uma missão aos gentios, como mais tarde seria empreendida por Paulo e outros, ele não fez e nem constava do seu projeto de atuação. Esta é a verdade por trás de Mt 10.6. Não significa isto, porém, que os gentios não estivessem também dentro de sua perspectiva salvífica ou da perspectiva salvífica de Deus, da qual ele se considerava o legítimo porta-voz. Textos como o do atendimento de Jesus ao pedido da mulher siro-fenícia (Mc 7.24-30/Mt 15.21-28) e ao pedido do centurião de Cafarnaum (Lc 7.1-10/Mt 8.5ss) dão disto uma prova incontestável. Em outros ditos Jesus mostra até que gentios precederão ou mesmo ocuparão os lugares outrora pertencentes a judeus no projeto do reino: cf. Mt 8.11s/Lc 13.28s; Mt 11.20-24/Lc 10.13-16; Lc 4.24-27; Lc 14.15-24/Mt 22.1-10. O convite do reino, assim cremos ter Jesus demonstrado com palavras e ações, não discrimina ou separa, mas é uma oferta graciosa a qual "todos" podem ter acesso. Ao contrário do que fazia a religião e a sociedade de sua época, Jesus se sente vocacionado a romper com as barreiras discriminatórias e

---

(44) Cf. detalhes sobre isto em B. Ferraro, *A significação política e teológica da morte de Jesus*, p. 101-116.

separatistas erguidas frente a diversos segmentos populares, oferecendo companhia, perdão, comunhão e libertação aos mesmos. Assim são dignificados novamente pelas suas palavras e atos as crianças, as mulheres, os cobradores de impostos, os samaritanos, os doentes e pobres, as prostitutas, os pagãos<sup>(45)</sup>. Isto não significa que a oferta do reino não seja válida para os outros segmentos do povo, como os fariseus e escribas, ou os ricos. Histórias como a do Zaqueu e mesmo a do próprio apóstolo Paulo comprovam o contrário. Significa, porém, que a mensagem do reino não pode — como ocorria na época — ser usada para manter privilégios de uma minoria: Deus quer o bem de “todos”.

Agindo e pregando desta forma, Jesus permaneceu coerente com o tipo de Deus que entendeu dever tornar próximo aos seus contemporâneos. Trata-se daquele Deus que “faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e vir chuvas sobre justos e injustos” (Mt 5.45), que distribui salários iguais para pessoas que trabalharam tempos desiguais (Mt 20.1ss), que deixa transparecer sua alegria ali onde nós temos que controlar nosso ciúme e inveja (Lc 15.11ss). No céu deste Deus, diz Jesus, é assim: “Há maior júbilo por um pecador que se arrepende, do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento” (Lc 15.7). Nesta mesma convicção escreve Boff com relação ao fundamento do projeto e da práxis libertadora de Jesus:

seu projeto libertador nascia de uma profunda experiência de Deus vivido como o sentido absoluto de toda a história (Reino de Deus) e como Pai de infinita bondade e amor para com todos (!) os homens, especialmente os ingratos e maus, os tresmalhados e perdidos. A experiência de Jesus não é mais do Deus da Lei que discrimina bons e maus, justos e injustos; mas é do Deus bom que ama e perdoa...<sup>(46)</sup>

Vemos, pois, que nem a prática nem a atuação de Jesus contradizem um entendimento inclusivo universalista do **ypèr pol-lõn** de Mc 14.24. Os “muitos” em favor dos quais o sangue de Jesus deve ser derramado não constituem um objeto de sua preocupação salvífica restrito unicamente à fase final de sua vida: esta preocupação caracteriza sua atuação desde os seus primórdios!

---

(45) Cf. B. Ferraro, *op. cit.*, p. 92-95, com a indicação dos textos mais relevantes.

(46) Cf. L. Boff, *Paixão de Cristo — Paixão do mundo*, p. 37s.

Como quarto e último, queremos nos reportar ainda ao **critério da língua**, também conhecido por **critério dos semitismos**. Segundo este

um dito ou narração sobre Jesus têm tanto mais probabilidade de serem originais, quanto mais semitismos apresentarem em seu corpo, ou seja, quanto maior for o número de palavras e expressões que revelem a influência da língua aramaica ou hebraica<sup>(47)</sup>.

Ora, como já vimos anteriormente, o dito sobre o cálice está permeado por vários destes semitismos. J. Jeremias aponta para nada mais nada menos do que cinco destes indícios só para as palavras: "Isto é o meu sangue da aliança (a ser) derramado em favor de muitos"<sup>(48)</sup>. Para o relato da Santa Ceia em Marcos como um todo, este mesmo pesquisador detectou mais de vinte destes semitismos<sup>(49)</sup>. Assim, também sob este último aspecto, as palavras de Mc 14.24 não revelam quaisquer traços que pudessem comprometer seriamente uma origem jesuânica.

Concluindo todo o exposto até aqui, temos o seguinte: O dito de Mc 14.24 apresenta boas probabilidades de remontar a uma palavra do próprio Jesus de Nazaré. A análise dos argumentos normalmente apresentados contra esta possibilidade, revelou carecerem da consistência desejada e necessária.

## 2. A interpretação salvífica da morte de Jesus segundo Mc 10.45

A fim de melhor podermos acompanhar as reflexões que seguem, damos inicialmente o texto por extenso, tanto no seu original grego, como também na sua tradução ao português.

Texto grego:           Καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου  
                                  οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι  
                                  ἀλλὰ διακονῆσαι  
                                  καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

(47) Tanto este como todos os demais critérios mencionados e aplicados anteriormente têm, é claro, um certo grau de relatividade, amplamente discutido na literatura indicada sobre o assunto na nota 37. A relatividade do critério dos semitismos advém do fato de hebraico e aramaico não serem unicamente línguas faladas por Jesus, e sim, também pelos discípulos e outros integrantes das comunidades pós-pascuais. Significa que a presença de semitismos, por si só, ainda não prova muita coisa. Ela é indício de antiguidade e de origem na Palestina, não mais. Por isso mesmo, o emprego e a aplicação isolada de critérios de autenticidade não é aconselhável.

(48) C. J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, p. 170-174.

(49) Cf. J. Jeremias, *Isto é o meu corpo*, p. 29.

Texto português: “Pois também o Filho do Homem não veio para ser servido mas para servir e dar sua vida como resgate em favor de muitos”.

### 2.1. Comparação sinótica entre Mc 10.45 e Lc 22.27

Mc 10.45 apresenta dois paralelos sinóticos: Mt 20.28 e Lc 22.27. O texto de Mt 20.28 não apresenta problemas na pesquisa, pois é reconhecidamente dependente de Marcos. Diferente já é o caso com Lc 22.27, sobretudo, pelas diferenças de conteúdo mais marcantes. O texto diz o seguinte:

Pois quem é o maior, o que está reclinado à mesa ou o que serve? Porventura não (é) o que está reclinado à mesa? Eu, porém, no meio de vós, sou como quem serve.

Não há dúvida de referirem-se Mc 10.45 e Lc 22.27 a uma mesma palavra de Jesus. Isto fica claro não só pelo conteúdo semelhante, mas, sobretudo, pelo fato de virem precedidos pelos mesmos versículos de Jesus a respeito dos governadores que subjugam os povos em contraste com os discípulos, em cujo meio o sinal de grandeza não deve ser o domínio, e sim, o servir (cf. Mc 10.42 e Lc 22.25). Apesar de se referirem à mesma palavra de Jesus, estes dois versículos são, no entanto, colocados em lugares bem diferentes nos dois evangelhos: em Mc, depois da perícopie sobre o pedido de Tiago e João e, em Lc, depois da perícopie sobre a Santa Ceia. Não acreditamos que o próprio evangelista Lucas tenha sido responsável pela colocação deste versículo em seu contexto atual de Santa Ceia, pois ele estrutura seu evangelho em blocos de tradição, não tendo por costume deslocar secundariamente partes integrantes de um bloco tradicional para dentro de partes pertencentes a outro<sup>(50)</sup>. Isto tem por conseqüência que, mui provavelmente, devemos encarar Lc 22.27 como matéria exclusiva do terceiro evangelista, ou seja, tradição autônoma frente a Mc<sup>(51)</sup>.

Quanto às divergências entre os textos, a mais marcante consiste no fato de Lc 22.27 não apresentar a palavra do Filho do

(50) Cf. para este procedimento lucânico J. Jeremias, *Teologia do Novo Testamento*, p. 66-69.

(51) Coube, sobretudo, a H. Schürmann o mérito de apresentar as evidências concludentes para isto: cf. o seu estudo *Jesu Abschiedsrede — Lk 22,21-38*, p. 63ss.

Homem que serve e dá sua vida em resgate por muitos. Como entender esta diferença?

Uma comparação entre Lc 22.24-27 e Mc 10.42-45<sup>(52)</sup> revela que os versículos em Lc pertencem a um estágio mais avançado da tradição do que os de Mc. Os versículos em Lc não mostram só um polimento maior na linguagem (os termos **filoneikía** = contenda, v. 24; **kyrieúo** = dominar, v. 25 e **exousiázein** = ter autoridade sobre, v. 25, representam grego clássico!), mas revelam também uma nítida influência da situação da comunidade pós-pascal, o que transparece no emprego de termos como **neóteroi** (= mais jovem, v. 26: cf. seu emprego em At 5.6; 1 Tm 5.1; Tt 2.6; 1 Pe 5.5) e **egoúmenoí** (= dirigentes, líderes, v. 26: cf. seu emprego em Hb 13.7,17,24; veja At 15.22) para membros novos e dirigentes de comunidades, mas também no emprego do termo **diákonoi** designando os serventes à mesa. Esta constatação levou alguns exegetas a considerarem também o v. 27 como posterior em relação a Mc 10.45. Schürmann, porém, mostrou de forma convincente em seu estudo anteriormente aludido<sup>(53)</sup> que nem o título Filho do Homem, nem a frase “dar sua vida como resgate em favor de muitos” podem ser explicados como supressão secundária da parte do terceiro evangelista. Se eles constavam originariamente do dito Lc 22.27 então temos que admitir que foram suprimidos antes de chegarem às mãos de Lc, o que, naturalmente, não mais pode ser comprovado. Diante destes fatos vemos-nos obrigados a desconsiderar Lc 22.27 daqui pra frente; nos ateremos exclusivamente ao texto de Mc.

## 2.2 Considerações redacionais

Não havendo possibilidades de comprovarmos uma eventual supressão secundária por parte de Lc, cabe perguntar aqui se a frase “e dar a sua vida como resgate em favor de muitos” não poderia ser melhor explicada como resultante de um processo invertido, a saber, de um acréscimo do evangelista Marcos.

Como indício neste sentido poderia apontar o termo **polloí** (muitos), por vir empregado também em outras partes deste evan-

---

(52) Cf. para a comparação dos dois textos H. Schürmann, op. cit.; J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele (Mk 10,45)*, em Abba, p. 224-228; Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, p. 170-180.

(53) Cf. H. Schürmann, op. cit., p. 79-92.

gelho: cf. Mc 10.31, entre outras passagens. Mas contra a redação de Mc fala o uso de dois termos-chave contidos na expressão: trata-se da preposição **antí** em conexão com **pollōn** e do substantivo **lýtron**. Enquanto que o emprego de **antí** nesta passagem é singular dentro de todo o segundo evangelho, o emprego do substantivo **lýtron** representa um **hápax legómenon** no NT. Quão improvável é o próprio Marcos ter formulado o substantivo fica claro se considerarmos que também palavras provenientes da mesma raiz como **lytroũsthai**, **lýtrosis** ou **lytrotés** não se encontram neste evangelho.

Concluindo: pela evidência estilística e lexicográfica, uma autoria do segundo evangelista não é provável; a frase não pode, pois, ser qualificada de redacional.

### 2.3. Conteúdo de Mc 10.45

Considerando Mc 10.45 quanto ao seu conteúdo, chama atenção, inicialmente, que a referência ao Filho do Homem vem em conexão com a idéia do serviço, do servir. Filho do Homem era título messiânico na época de Jesus<sup>(54)</sup>. Ligado à idéia do servir encontramos referência a esta figura messiânica em Dn 7.10-14. Em 7.10 é narrado como Deus se sentou sobre o trono, sendo **servido** por milhares e milhares de anjos. Nos vv. 13s continua a narrativa da visão. O vidente vê chegar com as núvens do céu um como o Filho do Homem que é levado até Deus e, segue o texto:

Foi-lhe dado domínio e glória e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o **servissem**; seu domínio é domínio eterno, que não passará...

As referências posteriores que temos ao Filho do Homem no livro do Henoque Etíope ou no livro de 4º Esdras dão continuidade a esta concepção: o Filho do Homem aparece sempre na função de juiz escatológico, os anjos são seus auxiliares, os povos da terra são réus no seu juízo.

Vemos assim que os judeus associavam a figura do Filho do Homem com o redentor escatológico que seria servido pelos povos

---

(54) Cf. R. J. Sturz, artigo: o Filho do Homem, em O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, v. 4, p. 463-478. Sobre o título Filho do Homem cf. J. Jeremias, Teologia do Novo Testamento, p. 390ss e L. Goppelt, Teologia do Novo Testamento, p. 193ss.

e nações. Se Jesus afirma que o Filho do Homem **não** veio para ser servido (como diz em Daniel!), mas para servir, isto equivale a colocar de pernas para o ar todo o pensamento judaico a respeito desta figura escatológica.

Quanto à expressão **doūnai psychén** = dar a vida, temos seu emprego em outros escritos, através de cuja comparação o sentido pode tornar-se claro: cf., p. ex., Eclesiástico (Jesus Siraque) 29.15; 1 Macabeus 2.50; 2 Macabeus 7.37, etc. Sobretudo as duas últimas passagens falam por si. Matatias diz a seus filhos: "Agora, pois, meus filhos, tende o zelo da lei e dai as vossas vidas pela Aliança dos nossos pais" (1 Mac 2.50). De forma semelhante, lemos em 2 Mac 7.37: "Quanto a mim, como meus irmãos, entrego o corpo e a vida pelas leis de nossos pais..."

Segundo estudos de Jeremias, **lýtron** significa o resgate oferecido a Deus, podendo ser pago de diversas formas, seja através de dinheiro, de boas obras, através da vida dos ímpios, dos sábios, dos justos, dos mártires. Notório é que os resgates expiavam pecados só do povo eleito e que, via de regra, tinham validade só para a vida presente, não prevalecendo no juízo final<sup>(55)</sup>. Para a compreensão de nosso versículo é proveitoso, sobretudo, uma comparação entre o pensamento corrente e o de Jesus sobre o resgate. Podemos tomar como base a passagem vétero-testamentária de Is 43.3s. Diz o texto:

Porque eu sou o Senhor teu Deus, o Santo de Israel, o teu Salvador; dei o Egito por teu resgate, a Etiópia e Seba por ti. Visto que foste precioso aos meus olhos, dignos de honra, e eu te amei, darei homens por ti e os povos por tua vida.

Estes versículos retratam como se pensava sobre o resgate na perspectiva dos judeus: o resgate a ser pago devia consistir de gentios! Assim fica, no entanto, muito claro a amplitude e novidade do dito de resgate em Mc 10.45: Jesus aí não mais fala dos homens que Deus dá como resgate pelo povo judeu, mas fala do Filho do Homem judeu que é dado como resgate por "todos"; Jesus não fala

---

(55) Cf. J. Jeremias, op. cit. (cf. nota 52), p. 217ss.

mais dos povos que são dados pela vida de Israel, mas da vida de um israelita que é dada como resgate pelos povos<sup>(56)</sup>.

Em Mc 10.45 temos, à semelhança de 14.24, uma alusão aos **polloí**, aos “muitos” pelos quais Cristo dá a sua vida. Este termo deve ser, como em Mc 14.24, uma alusão explícita aos **rabim** (“muitos”) de Is 53.10-12, podendo, pois, ser igualmente entendido no sentido inclusivo, significando “todos”, abrangendo judeus e gentios. As razões para tal interpretação já foram expostas anteriormente, em virtude do que podemos nos limitar a esta breve referência<sup>(57)</sup>.

Concluindo: Tal qual em Mc 14.24, acreditamos que também no caso de 10.45 o horizonte de Is 53.10-12 é imprescindível para uma correta compreensão do **antí pollōn** = em favor de muitos, no seu sentido abrangente universalista de “em favor de todos”. As passagens de Dn 7.10-14 e Is 43.3s permitem perceber com maior nitidez o quanto Jesus se diferenciava do pensamento que vingava entre os seus conterrâneos. Assim, fica simultaneamente mais transparente porque o cristianismo primitivo encontrou tão grande resistência no seio do judaísmo, sim, porque Jesus, em última análise, tinha que ser excluído e rejeitado; a posição de Jesus ajuda-nos a entender um pouco mais sua cruz.

## 2.4. Questões de historicidade

Terminado o enfoque de conteúdo, estamos agora em condições de examinar este último ponto. Pretendemos averiguar se existem indícios consistentes de que o dito do resgate possa remontar ao próprio Jesus.

Atentando para a estrutura de Mc 10.45 e para a linguagem usada, pode-se constatar a presença de uma série de **semitismos**, tanto em virtude do seu aspecto formal, quanto pelas palavras e

(56) As convergências entre Mc 10.45 e Is 43.3s são grandes. Em Isaías temos referência ao verbo dar (**ntn**), à preposição **antí** (= em favor de; hebraico: **táhat**), ao resgate = **lýtron** (hebraico: **cofér**). Há também convergência entre o fato de Javé em Isaías “dar” homens e povos pela “vida” (hebraico: **néfes**) de Israel, e em Mc o Filho do Homem dar sua **néfes** (= vida) em favor dos povos. Se todas estas convergências, que vão até o emprego dos mesmos vocábulos, são só coincidências, parece-me ser duvidoso. Não excluo a possibilidade de Jesus referir-se implicitamente a esta passagem no seu dito de Mc 10.45.

(57) Para Jeremias também a palavra **lýtron** = resgate é referência expressa a Is 53, referindo-se à palavra hebraica **asam**. Mas isto é improvável já que **asam**, embora apareça 46 vezes no AT, jamais é traduzido por **lýtron** na Septuaginta.

expressões que contém. São os seguintes os indícios de influência semita em nosso versículo<sup>(58)</sup>:

1. A formulação em paralelismo antitético: “**Não** vim para ser servido, **mas** para servir<sup>(59)</sup>”.
2. A expressão **doūvai tèn psychén** no sentido de entregar livremente a vida: o grego diria simplesmente **doūnai eautón**, ou seja, entregar-se.
3. A expressão “Filho do Homem”, o **yiòs tou anthrópou**, que é tradução literal do aramaico **bar nasa**. O grego escreveria simplesmente **ánthropos**, a saber, homem.
4. A preposição **antí** como tradução verbal do aramaico **haláf** ou do hebraico **táhat**. O sentido original semita é “em lugar de”. Aqui em nossa frase **antí** é usado no sentido de “em favor de”/“por”. O grego, nestes casos, costuma empregar **ypér**.
5. O emprego de **polloí**= muitos no sentido inclusivo de **pántes**= todos.

A presença destes semitismos constata-se facilmente numa comparação de Mc 10.45 com sua versão helenizada em 1 Tm 2.5s, onde lemos: “Porquanto há um só Deus e Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus homem, o qual se deu como resgate por todos

1 Tm 2.6: ἄνθρωπος ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων  
Mc 10.45: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου...δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν

Este acúmulo de semitismos num só versículo naturalmente ainda não prova em absoluto que o dito provenha de Jesus: já vimos que os discípulos e a comunidade primitiva também falavam aramaico. Os semitismos comprovam, entretanto, sua antiguidade e tornam plausível sua origem na Palestina.

Pelo critério da **múltipla atestação** podemos afirmar: é indício de historicidade do dito em Mc 10.45 o fato de ele ser testemunhado por mais duas fontes: uma sinótica (é o caso de Mateus) e a outra, fora dos sinóticos, a saber, pelo referido texto de 1 Tm 2.6.

Quanto ao critério da **descontinuidade**, há que considerar-se o seguinte: Mc 10.45 dificilmente surgiu no judaísmo. O dito vai

(58) Cf. para o que segue os detalhes no já citado artigo de J. Jeremias, Das Lösegeld für Viele.

(59) Cf. sobre o uso do paralelismo antitético J. Jeremias, Teologia do Novo Testamento, p. 31ss.

contra o pensamento tradicional acerca do Filho do Homem; também inverte a opinião corrente a respeito dos gentios como resgate para os judeus.

Contra a hipótese destas palavras terem se originado no seio de comunidades pós-pascuais helenistas, gregas, falam vários motivos:

1. As comunidades pós-pascuais helenistas não iriam fazer referências tão atomizadas a Is 53.11s, limitando-se, como é o caso em Mc 10.45, unicamente à referência explícita de um termo, a saber, **polloí**. Se a formulação tivesse origem helenista, a Septuaginta como tradução grega do Antigo Testamento certamente seria usada com maior liberdade.
2. Não há razões plausíveis para se pensar que Mc 10.45 tenha se originado secundariamente por influência da soteriologia paulina, como foi postulado em épocas anteriores. Paulo nunca usa a palavra **lýtron**, mas sim **apolýtrois** (redenção); para a idéia do resgate usa o verbo **exagorázein** (Gl 3.13 e 4.5). Fala de Cristo como sendo o preço = **timé** ("Vós fostes comprados por preço": cf. 1 Co 6.20; 7.26), ou como sendo a maldição = **katára** (Gl 3.13): "Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar".
3. Contra o surgimento dentro das comunidades gregas fala, não por último, o uso da expressão titular Filho do Homem. O uso desta expressão foi sistematicamente suprimido dentro das comunidades helenistas, do que dá prova o próprio NT. Ora, fora dos evangelhos esta expressão só aparece ainda 4 vezes: uma em Atos (7.56), uma em Hebreus (2.6) e duas no livro do Apocalipse (1.13ss e 14.14).

Quanto ao último critério, o chamado da **convergência**, vale para Mc 10.45 o que já dissemos na abordagem de Mc 14.24: Que Jesus esteja disposto a morrer por "todos" coincide exatamente com a compreensão salvífica que ele tinha de sua vida, ou seja, de ser porta-voz e mediador da graça ilimitada de Deus.

À primeira vista, finalizada a aplicação dos critérios ao dito de Mc 10.45, os indícios parecem favorecer uma origem jesuânica do texto. Contra esta possibilidade costuma-se, no entanto, levantar ainda dois argumentos dentro da pesquisa. Segundo o primeiro deles, Mc 10.45 deve ter tido origem pós-pascal, pois a formulação do verbo vir no passado ("O Filho do Homem **veio...**": **elthon!**) pressupõe a obra de Cristo como pronta e finalizada. Este argu-

mento, porém, não convence. Primeiramente deve ser levado em conta que Jesus, mui provavelmente, proferiu este dito mais para o final da sua vida, uma ocasião em que retrospectos são perfeitamente normais. Além disso é preciso considerar que o equivalente aramaico para a expressão "veio + infinitivo" é **ata ba/1<sup>e</sup>**, uma expressão corrente no aramaico para designar "intentar"/"querer"/"ter por tarefa"/"dever". Significa que, no original, nosso dito provavelmente teve o sentido como segue: O Filho do Homem não tem/teve por tarefa ser servido, mas sim, servir e dar sua vida como resgate em favor de muitos<sup>(60)</sup>.

O segundo argumento usado contra a historicidade de Mc 10.45 parte da referência feita ao sofrimento do Filho do Homem. Em Marcos há outras passagens semelhantes, segundo as quais o Filho do Homem tem que sofrer: cf. 8.31; 9.31 (também 9.9,12); 10.33 e 14.21,41. Característico para todos estes versículos é que eles, dentro dos evangelhos, só são transmitidos pela tradição de Marcos, não se encontrando nem dentro da fonte de ditos (fonte Q), nem dentro da matéria exclusiva de Mt ou Lc (Mt 26.2b é secundário). A partir daí conclui-se que sua origem deu-se num estágio mais avançado. Mas, também esta tese parece-nos altamente improvável. Que ditos a respeito do Filho do Homem sofredor tivessem tido sua origem fora da Palestina é praticamente impossível, pois este título foi, como já vimos, radicalmente suprimido dentro das comunidades gregas. Que dentro da Palestina os cristãos primitivos tivessem sido os autores do relacionamento entre a paixão de Jesus e o referido título é mais improvável ainda: nesse caso o emprego de categorias como as do "justo sofredor", do "profeta-mártir" ou mesmo do "servo de Javé" de Is 53 teriam sido bem mais compreensíveis aos judeus, para os quais Filho do Homem era associado primeiramente com glória, não com sofrimento.

Diante destas considerações temos, para o caso de Mc 10.45, um resultado semelhante ao alcançado com relação a Mc 14.24. O dito sobre o resgate apresenta bons indícios de ter sua origem no próprio Jesus.

### III. Conclusão

L. Boff, em seu profundo e cativante estudo sobre a paixão de Cristo e a paixão do mundo, conclui que o aspecto sacrificial

---

(60) Cf. para o exposto J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschensohn-logien*, p. 166s.

contido nos dois ditos de Jesus que tomamos como base de estudo, é secundário, de origem pós-pascal<sup>(61)</sup>. Os estudos que fizemos não puderam confirmar esta tese. Se ela se confirmasse não seria sem conseqüências para a cristologia, como Sander expõe e esclarece muito bem<sup>(62)</sup>. Não sendo este, porém, o caso, somos levados a crer, com base nos indícios levantados, que tanto Mc 14.24 como 10.45 retratem palavras do Jesus histórico.

Antes de tirarmos as conseqüências da conclusão a que chegamos, cabe-nos, no entanto, ainda tomar posição frente aos argumentos contrários apresentados exemplarmente no início de nossas reflexões (cf. I. Observações introdutórias). Os argumentos apontavam para a fonte Q, que desconhecia uma interpretação sacrificial da morte de Jesus, e para o evangelho de Lucas, onde esta interpretação foi quase que de todo suprimida. Além disso chamávamos também atenção para o comportamento de Jesus (no Getsêmani) e dos discípulos (após a paixão e morte), que dificilmente harmonizam com uma consciência pré-pascal de morte sacrificial. Que dizer sobre estes indícios contrários?

Vejamos inicialmente o caso da fonte dos ditos, fonte Q. Quanto a ela podemos ser breves. Schreiner/Dautzenberg escrevem sobre o significado da morte de Jesus na referida fonte:

Q ainda não vê o seu aspecto soteriológico; apesar do abalo que deve ter produzido nos seguidores, ela não é, para a fonte Q, um escândalo que exija uma justificação teológica, mas, ao contrário, como destino de todos os profetas, é o fim à altura de um mensageiro da sabedoria<sup>(63)</sup>.

Este tipo de interpretação conflitua diretamente com os nossos resultados. Como a fonte dos ditos mui provavelmente originou-se do círculo íntimo daqueles que tiveram acesso pessoal à pregação de Jesus, pressupor junto aos mesmos um desconhecimento do significado sacrificial de sua morte, equivale, praticamente, a admitir que, efetivamente, não ouviram nada a respeito. Mas esta tese de que Q ainda não pressuponha o querigma da paixão é altamente questionável. Podemos deduzir das informações prestadas por

---

(61) Cf. L. Boff, *Paixão de Cristo — Paixão do mundo*, p. 46-49,65. Como fundo histórico para o entendimento da consciência jesuânica diante da paixão e morte são destacados os textos de Mc 14.25 e Lc 22.15-19a,29, entre outros: cf. op. cit., p. 70-73.

(62) Cf. L. M. Sander, *Jesus, o libertador*, p. 95-116.

(63) Cf. J. Schreiner/G. Dautzenberg, *Forma e exigências do Novo Testamento*, p. 217.

Paulo em 1 Co 11.25 e 15.3ss que o querigma da paixão deve ter sido formulado muito cedo dentro da comunidade primitiva. Assim, a pressuposição de que os transmissores dos ditos de Jesus ainda não tinham consciência deste querigma sacrificial não passa de hipótese infundada. Mais provável, diante disto, é que a ausência do querigma da paixão em Q advenha do fato de que sua comunidade transmissora o tenha retido ou conhecido através de outro manuscrito ou evangelho pré-canônico. Uma outra explicação plausível para o fato, que não exclui a dada, é que a omissão do querigma sacrificial em Q advenha do seu lugar vivencial (**Sitz im Leben**) específico, qual seja, “a comunidade cristã primordial, que professava sua fé na ressurreição do Crucificado, a qual procura e encontra na palavra de Jesus instruções para sua pregação missionária e para sua vida no seguimento do Senhor”<sup>(64)</sup>.

Passemos agora ao evangelho de Lucas. Com exceção de Lc 22.19s e At 20.28, não há outras referências a uma morte expiatória neste evangelho. Em Lc 22.25 o terceiro evangelista preferiu o texto de sua tradição exclusiva, ao invés de Mc 10.45. Em Lc 22.37 e At 8.32s, embora haja citação de Is 53, não consta a referência a Is 53.10-12. Dificilmente pode-se dizer, com base em Lc 22.37 e At 8.32s que, no princípio da tradição, uma interpretação sacrificial ainda não existia. Deve-se reconhecer, muito mais, que o evangelista tinha razões bem próprias para não privilegiar a corrente tradicional sacrificial. Goppelt, analisando a questão, aponta para duas dessas razões:

O sentido expiatório da morte de Jesus fica legado a segundo plano porque, por um lado, Lucas fala sobretudo em termos missionários, e, por outro, e acima de tudo, porque não relaciona o caminho de Jesus às instituições legais da aliança do Sinai, como o fazem Paulo e os demais autores do NT<sup>(65)</sup>.

---

(64) Cf. W. G. Kümmel, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 83. O autor continua: “Outros chamaram justamente a atenção para o fato de que as palavras de Jesus em Q são colecionadas com a pressuposição de que o Ressuscitado comunica suas instruções no pleno exercício de sua autoridade. Destarte, na formação da fonte dos ditos juntamente com a morte e a ressurreição de Jesus, é pressuposto também um coroamento teológico. Mais: a fonte dos ditos pressupõe a interpretação da morte de Jesus como um conflito vitorioso (cf. Lc 12,20 par.; 13,34s par.; 14,27 par.)”: op. cit., p. 83s.

(65) Cf. L. Goppelt, *Teologia do Novo Testamento*, p. 536.

Schneider acresce a estas razões ainda uma terceira, que, a nosso ver, é mais concludente. Segundo ele, é a consideração aos destinatários que melhor explica as características com as quais se reveste a interpretação da morte de Cristo no terceiro evangelho. Cito:

O retrocedimento da idéia vicária em Lucas relaciona-se, provavelmente, com o fato de a mesma ser pouco conhecida dentro do mundo grego... Em comparação com os judeus, porém, os gregos se encontravam bem mais familiarizados com a idéia da imitação e do exemplo (...). O evangelista procurou corresponder a isto, apresentando Jesus aos leitores helenistas da sua obra, sobretudo, como um paradigma do justo sofredor (23.47s)...<sup>(66)</sup>

Quanto aos últimos dois contra-argumentos apresentados, que fazem referência ao comportamento de Jesus e dos discípulos, há que notar o seguinte: Entre o ouvir uma palavra e aceitá-la ou assumi-la existe, por vezes, um processo longo e dolorido. A história da confissão de Pedro no-lo mostra muito bem (Mc 8.27-33). Apesar de que, como afirma Mc, Jesus "expunha claramente" a necessidade do seu sofrimento (v. 32), nem por isso Pedro passa a aceitá-lo de imediato e sem reservas; ele age até, justamente ao contrário, começando a reprová-lo (v. 32). Por isso, não achamos de forma alguma ser a reação dos discípulos ou de Jesus "incompatível" com uma pré-consciência salvífica de sua morte. Até a morte na cruz, o conhecimento dos discípulos a respeito do seu sentido salvífico é conhecimento ainda por demais permeado e limitado pela esfera noética racional. Esta esfera, no entanto, precisa ser digerida e assumida por dentro, o que nem sempre é fácil. O próprio Jesus passou por isto: mesmo tendo a convicção de um significado salvífico do seu sacrifício, isto não o dispensou de "pavor e angústia" (Mc 14.33), "tristeza" (14.34), contra-reação (14.35) e "suor" (Lc 22.44). Em última análise, assim nos parece, pode haver aqui a tendência de esperar e pressupor nos discípulos algo que, no fundo, não estamos dispostos a esperar de nós mesmos: Ora, nós também sabemos muito bem que a salvação cristã passa pela cruz (é o nosso conhecimento racional, de cabeça) e, não obstante, quantos de nós estamos realmente dispostos a assumi-la? Não somos nós, muito mais, bem semelhantes

---

(66) Cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 447-449 (448).

aos discípulos depois de sexta-feira santa: quando a cruz aparece real e crua na nossa frente, voltamos resignados para casa?

Terminadas estas considerações tiremos, para finalizar, algumas conseqüências do exposto: Se o resultado de nossas análises corresponder ao real, então as palavras de Mc 14.24 e 10.45 remontam ao próprio Jesus de Nazaré. Isto acarreta, entre outras coisas, o seguinte:

(a) Para o entendimento que Jesus deu a sua morte as conhecidas categorias da morte violenta dos profetas e do justo sofredor foram e continuam sendo apropriadas, mas não abarcam todo o sentido da sua paixão. Uma terceira categoria, a do servo/escravo de Javé (Is 53), parece-nos ser constitutiva também<sup>(67)</sup>.

(b) Se o dito de Mc 14.24 teve origem jesuânica por ocasião da celebração da Santa Ceia, então temos motivos para supor que a celebração litúrgica desta mesma Ceia tenha sido o melhor e mais eficiente veículo intermediador daquela pequena fórmula, sobre a qual, no entanto, está baseada toda nossa fé, frente a qual nossa fé cai ou permanece: **ypèr pollōn** (em favor de muitos) = **ypèr pánton** (em favor de todos). Através do uso litúrgico **ypèr pollōn** é atualizado comunitariamente, passando pão e cálice a ser dados **ypèr ymōn** = "por vós". Como último estágio traditivo tivemos, provavelmente, a aplicação pessoal, ficando a fórmula então **ypèr sou** = "por ti". Na hipótese de um processo invertido, ficaria difícil de explicar porque a fórmula **ypèr pollōn** é citada tão poucas vezes dentro do NT.

(c) Para o estudo do desenvolvimento da soteriologia dentro da comunidade primitiva já não podemos mais partir da premícia de que os primeiros cristãos não sabiam nada a respeito num estágio inicial, sendo que aos poucos acabaram conseguindo acreditar ter sido a morte de Jesus um fruto da vontade divina (cf. o **dei** em Mt 16.21/Mc 8.31/Lc 9.22; também Lc 17.25; 24.7,26; At 17.3, etc.) para, num estágio último, chegar à conclusão de que esta vontade era salvífica para eles e a humanidade. Na verdade, o maior problema cristológico inicial não era algo assim como falta de conhecimento de um sentido sacrificial da morte de Cristo, e

---

(67) Concordamos neste particular com Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, p. 59-68; J. Jeremias, *Teologia do Novo Testamento*, p. 433-452, entre outros.

sim, falta de credibilidade nela. Lc 24.25 reflete muito bem esta questão nas palavras de Jesus: “Ó néscios, e tardos de coração **para crer** tudo o que os profetas disseram”. É exatamente também este o problema de Tomé (Jo 21): não falta de informação, mas falta de fé.

A partir daí não podemos concordar com Sander quando afirma:

Se perguntarmos, partindo desse pressuposto, por uma possível continuidade traditiva na interpretação da morte de Jesus por ele mesmo e pela igreja primitiva, teremos que contar com a existência de uma descontinuidade a este nível, já que possivelmente “de fato não se pode achar com segurança nenhum dito no qual o próprio Jesus atribuísse significado salvífico à sua morte”<sup>(68)</sup>.

Se Mc 14.24 e 10.45 provém do próprio Jesus, a experiência pascal não “levou à confissão do significado salvífico da vida e da morte de Jesus” simplesmente<sup>(69)</sup>, antes, levou a confirmá-la. Admitimos um desenvolvimento na soteriologia do cristianismo primitivo, mas em continuidade com o Jesus histórico<sup>(70)</sup>.

(d) Já não faz sentido crer que Jesus soube integrar muito bem sua vida num plano salvífico de Deus, não conseguindo, porém, fazer o mesmo com sua morte. Os indícios coletados indicam na direção contrária: Jesus não sofreu sua morte passivamente. Deu um sentido salvífico a sua vida, deu um sentido salvífico a sua morte.

---

(68) Cf. L. M. Sander, *op. cit.* (vide nota 62), p. 116.

(69) Cf. L. M. Sander, *op. cit.*, p. 116.

(70) Caso os resultados de nossa pesquisa tivessem sido diferentes, não podendo ser constatada probabilidade de um substrato histórico em Mc 14.24 e 10.45, mesmo assim a pergunta pelo sentido salvífico da morte de Jesus seria legítima. Sander coloca muito bem esta questão: “No entanto, se sua vida termina com uma pergunta aberta pelo Deus cujo senhorio estivera no centro de sua atuação e em cujo nome ele havia reivindicado falar e agir, então o significado de sua vida e de sua morte depende da relação desse Deus com Jesus e não apenas da relação de Jesus com seu Deus na vida e na hora da morte”: *op. cit.*, p. 115.

## BIBLIOGRAFIA

- BEHM, J. Artigo: **aima, aimatekchysía**. In: KITTEL, G. ed. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, Stuttgart, Kohlhammer, 1957, v. 1, p. 171-176.
- BELO, F. **Lectura materialista del evangelio de Marcos**. Relato — Práctica — Ideología. Estella, Verbo Divino, 1975.
- BROWN, C. Artigo: **lýtron**. In; BROWN, C. ed. **O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**, São Paulo, Vida Nova, 1983, v. 4, p. 93-103.
- BÜCHSEL, F. Artigo: **lýtron**. In: KITTEL, G. ed. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, v. 4, p. 341-359.
- CULLMANN, O. **Christologie des Neuen Testaments**. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1963.
- COUSIN, H. **O profeta assassinado**. História dos textos evangélicos da Paixão. São Paulo, Paulinas, 1978.
- DALMAN, G. **Jesus — Jeshua**. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1922.
- DANIEL-ROPS, H. **A vida diária nos tempos de Jesus**. São Paulo, Vida Nova, 1983.
- DRANE, J. **Jesus. Sua vida, seu evangelho para o homem de hoje**. São Paulo, Paulinas 1982.
- FERRARO, B. **A significação política e teológica da morte de Jesus à luz do Novo Testamento**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- FIEDLER, P. Pecado e perdão: no cristianismo. **Concilium**, 98(8):1008-1014, 1974.
- GENESIUS, W. & BUHL, F. **Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament**. Berlin — Heidelberg, Springer, 1962.
- GNILKA, J. Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27 — 16,20. In: **Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament**. v. II/2. Neukirchen, Neukirchener, 1979.
- GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**. I: Jesus e a comunidade primitiva. São Leopoldo, Sinodal/Vozes, 1976.
- . **Teologia do Novo Testamento**. II: Pluralidade e unidade no testemunho apostólico a respeito de Cristo. São Leopoldo, Sinodal/Vozes, 1982.

- JEREMIAS, J. **Die Abendmahlsworte Jesu**. 4.ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- \_\_\_\_\_ Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien. **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft**, Berlin, 58: 159-172, 1967.
- \_\_\_\_\_ **Isto é o meu corpo...** São Paulo, Paulinas, 1978.
- \_\_\_\_\_ Das Lösegeld für Viele (Mk 10,45). In: **Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte**. Stuttgart, 1966, p. 216-229.
- \_\_\_\_\_ A morte de Jesus como sacrifício. In: **A mensagem central do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo, Paulinas, 1979.
- \_\_\_\_\_ Artigo: **polloí**. In: KITTEL, G. ed. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, Stuttgart, Kohlhammer, 1959, v. 6, p. 536-545.
- \_\_\_\_\_ **Teologia do Novo Testamento**. 1ª parte: A pregação de Jesus. São Paulo, Paulinas, 1977.
- KIPPENBERG, H. G. & WEWERS, G. A. ed. Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. In: **Grundrisse zum Neuen Testament**. v. 8. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- KÜMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo, Paulinas, 1982.
- \_\_\_\_\_ **Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João**. 2.ed. São Leopoldo, Sinodal, 1979.
- \_\_\_\_\_ **Verheissung und Erfüllung**. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu. 3.ed. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1967.
- LAMBIASI, F. **Autenticidade histórica dos evangelhos**. Estudo de criteriologia. São Paulo, Paulinas, 1978.
- LOHSE, E. **Märtyrer und Gottesmacht**. Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- MARSHALL, I. H. **The Gospel of Luke**. A commentary on the Greek Testament commentary. Exeter, The Paternoster Press, 1978.
- METZGER, B. M. **A textual commentary on the Greek New Testament**. London, 1971.
- MICHEL, O. & MARSHALL, I. H. Artigo: **país theoū**. In: BROWN, C. ed. **O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo, Vida Nova, 1983, v.4, p. 458-463.

- NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. ALAND, K. et. alii. ed. 26 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1979.
- PATSCH, H. Abendmahl und historischer Jesus. In: **Calwer theologische Monographien**. Série A. v.1, Stuttgart, 1972.
- PERRIN, N. **O que ensinou Jesus realmente?** São Leopoldo, Sinodal, 1977.
- PESCH, R. Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis. In: **Questiones Disputatae** 80. Basel, Herder, 1978.
- RESE, M. Zur Problematik von Kurz — und Langtext in Luk. XXII. 17ff. **New Testament Studies**, Cambridge, 22:15-31, 1975/76.
- SANDER, L. M. **Jesus, o libertador**. A cristologia da libertação de Leonardo Boff. São Leopoldo, Sinodal, 1986.
- SCHREINER, J. & DAUTZENBERG, G. **Forma e exigências do Novo Testamento**. São Paulo, Paulinas, 1977.
- SCHÜRMAN, H. Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38. In: **Neutestamentliche Abhandlungen**. v. 20. caderno 4, 2.ed. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1970.
- \_\_\_\_\_ Jesu Abschiedsrede Lk 22.21-38. III. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38. In: **Neutestamentliche Abhandlungen**. v. 20. caderno 5. 2.ed. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1977.
- \_\_\_\_\_ Wie hat Jesu seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung. In: HOFFMANN, P. ed. **Orientierung an Jesus**, Freiburg, 1973, p. 325-363.
- SCHÜRER, E. **The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135)**. VERMES, G. & MILLAR, F. & BLACK, M. ed. Edinburgh, T. & T. Clark Ltd, 1979, v. 2.
- SCHWANTES, M. Isaías 52.13 — 53.12. In: **Proclamar Libertação**. v. 9. São Leopoldo, Sinodal, 1983, p. 196-206.
- SCHNEIDER, G. Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24. In: **Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament**. v. 3/2. Würzburg, Echter Verlag, 1977.
- STURZ, R. J. Artigo: o Filho do Homem. In: BROWN, C. ed. **O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**, São Paulo, Vida Nova, 1983, v. 4, p. 463-478.
- TERRA, J. E. M. **O Jesus histórico e o Cristo querigmático**. 2.ed. São Paulo, Loyola, 1978.