



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MARIA SARA DA ASCENSÃO RENÇA

O memorial na tradição judaico-cristã
Do zikkaron judaico à anámnese cristã

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor José Carlos da Silva Carvalho

Porto
2012

AGRADECIMENTOS

Queremos deixar aqui o nosso profundo agradecimento a todos aqueles que de uma ou de outra forma contribuíram para que este trabalho de dissertação de mestrado apresentado à Faculdade de Teologia da UCP fosse possível.

Em primeiro lugar, o nosso agradecimento vai para o Professor José Carlos Carvalho pela disponibilidade e interesse que sempre demonstrou e pelo seu inestimável contributo para a elaboração e conclusão do trabalho. Agradecemos igualmente ao Doutor Bernardino Costa todo o apoio que nos prestou.

Não podemos deixar de agradecer à Biblioteca do Paraíso do CRP da UCP, aos seus funcionários, sempre disponíveis para responder às nossas solicitações. Este agradecimento estende-se à Biblioteca do Seminário Maior do Porto.

Ao Frei Herculano Alves agradecemos a disponibilidade com que nos facultou algum do material bibliográfico que serviu de apoio à realização do trabalho.

Às Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria que possibilitaram a realização deste trabalho e o incentivaram, o nosso profundo reconhecimento. Uma palavra de agradecimento também para a minha família pelo seu estímulo e apoio. Para todos os amigos que de uma maneira ou de outra nos acompanharam.

A todos, muito obrigada.

SIGLÁRIO

Antigo Testamento AT

Gn	Génesis
Ex	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronómio
Js	Josué
Jz	Juízes
1 Sm	1º Livro de Samuel
2 Rs	2º Livro dos Reis
1 Cr	1º Livro das Crónicas
Esd	Esdras
Ne	Neemias
Tb	Tobite
Jdt	Judite
Est	Ester
2 Mac	2º Livro dos Macabeus
Jb	Job
Sl	Salmos
Pr	Provérbios
Sb	Sabedoria
Sir	Ben-Sira
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Ez	Ezequiel
Os	Oseias
Am	Amós
Ml	Malaquias

Novo Testamento NT

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
Act	Actos dos Apóstolos
Rm	Romanos
1 Cor	1 Coríntios
2 Cor	2 Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Fl	Filipenses
Cl	Colossenses
1 Ts	1 Tessalonicenses
2 Ts	2 Tessalonicenses
1 Tm	1 Timóteo
2 Tm	2 Timóteo
Flm	Filémon
Heb	Hebreus
1 Jo	1 João
2 Pe	2 Pedro
Ap	Apocalipse

Literatura apócrifa

3 Mac	3º Livro dos Macabeus
1QS	Regra da Comunidade da primeira gruta
1QH	Hinos da primeira gruta
4Q320	Calendário Sincrónico da quarta gruta
4Q504	Palavras dos Luzeiros da quarta gruta
4Q508	Orações festivas da quarta gruta
11QT	Rolo do Templo da décima primeira gruta

Magistério

CCE	Catechismus Catholicae Ecclesiae, Ecclesia Catholica, 1993
DV	Dei Verbum, Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1966
EE	Ecclesia de Eucharistia, Ioannes Paulus PP. II, 2003
MD	Mediator Dei, Pius PP. XII, 1947
LG	Lumen Gentium, Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1965
SC	Sacrosanctum Concilium, Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1964
SCt	Sacramentum Caritatis, Benedictus PP. XVI, 2007
DZ	Henrich Denzinger – Enchiridion symbolorum: definitionorum et declarationum de rebus fidei et morum. Bologna: EDB, 1995

Revistas

AAS	Acta Apostolicae Sedis Commentarium Officiale (Vaticanum 1909ss)
Bib	Bíblica (Série Científica)
Com	Communio
Conc	Concilium
CPh	Cuadernos Phase
Did	Didaskalia
EphLit	Ephemerides Liturgicae
JBL	Journal of Biblical Literature
LMD	La Maison Dieu
L&S	Letter & Spirit
LV	Lumen Vitae

NovT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
Phs	Phase
QL	Questions Liturgiques
RdiT	Rassegna di Teología
RB	Revue Biblique
RevBib	Revista Biblica
Sig	Signum
TheCBQ	The Catholic Biblical Quarterly
Theo	Theologica

Instrumentos

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid
CLV	Centro Liturgico Vincenziano, Roma
CPL	Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona
DBS	L. Pirot; A. Robert; Henri Cazelles; André Feuillet, eds. - Dictionnaire de la Bible, Supplément. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1928ss
DENT	Ed. Horst Balz; Gerhard Schneider, eds. - Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Salamanca: Ed. Sígueme, 1996ss
DTelDC	Xabier Pikaza; Nereo Silanes, dir. - Diccionario Teológico El Dios Cristiano. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992
DTNT	Lothar Coenen; Erich Beyreuther; Hans Bietenhard, eds. - Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Salamanca: Ed. Sígueme, 1980
EDB	Edizione Dehoniane Bologna
GLNT	Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, org - Grande Lessico del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia, 1965-1992
LD	Lectio Divina. Paris
NCBSJ	Raymond Brown E.; Joseph A. Fitzmyer; Roland E. Murphy, dir. - Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004
NDL	D. Sartore, Achille M. Triacca, dir. - Nuevo Diccionario de Liturgia. 3ª ed. Madrid: Ed. San Pablo, 1987

- NDTB P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlando, dir. - Nuevo Diccionario de Teología Bíblica. Madrid: Ed. Paulinas, 1990
- PG Jean-Paul Migne, ed. – Patrologia Grega. Paris, 1857-1866
- PL Jean-Paul Migne, ed. – Patrologia Latina. Paris, 1841-1864
- TABD David Noel Freedman, ed.- The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992
- TDCH David J. A. Clines, ed. – The Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2002
- TDOT G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, eds. - Theological Dictionary of the Old Testament. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974ss

INTRODUÇÃO

Propomo-nos aqui estudar uma temática fundamental para uma compreensão mais plena da Eucaristia cristã, que queremos aprofundar, tendo como referência a afirmação: «o mistério da salvação actualiza-se na Eucaristia»¹. Em que consiste esta actualização? De que forma é que ela se realiza? Ao longo da nossa exposição, tentaremos encontrar a resposta para estas questões. Para tal, impõe-se que lancemos mão de uma categoria bíblica que tem merecido grande interesse por parte da teologia eucarística contemporânea, como o atestam os inúmeros trabalhos de que faremos menção no decorrer da nossa exposição, e que se afigura imprescindível para um entendimento cabal da Eucaristia cristã. Referimo-nos ao *memorial*, entendido na sua acepção bíblica e no seu âmbito próprio, o da história da salvação, da história de amor de Deus com o seu povo, o antigo e o novo Israel, história que tem o seu cume na morte-ressurreição do Filho de Deus. Nesta história, o primeiro a fazer memória é Deus, é Ele que se recorda do Homem e, ao fazê-lo, abre a possibilidade da resposta dialogal do Homem. A rememoração divina marca o início da relação vital, da comunhão de vida entre Deus e o Homem. É neste contexto vital que o *memorial*, na diversidade de matizes que comporta, adquire toda a sua inteligibilidade. E é também a partir dele que o *memorial* deve continuar a ser reproposto.

A importância que se tem dado ao *memorial* bíblico contribuiu largamente para a renovação da teologia litúrgica, em geral, e da teologia eucarística, em particular. Ele abriu a possibilidade de dar resposta a questões que pareciam difíceis de superar. Mormente no que se refere à dimensão sacrificial da Eucaristia e à relação entre o sacrifício eucarístico e o sacrifício oferecido de uma vez para sempre por Cristo na cruz, segundo a afirmação peremptória da Carta aos Hebreus. Questões que estiveram no centro das dissensões entre Católicos e Protestantes. Mas para chegar aqui foi necessário percorrer um longo caminho nem sempre fácil, mas que se revelou muito profícuo e fecundo.

¹ FRANCISCANAS MISSIONÁRIAS DE MARIA – *Constituições*, 3. Grottaferrata: Secretariado Geral, 2009.

O percurso realizado foi significativamente impulsionado pelo forte incremento dos estudos bíblicos, patrísticos e litúrgicos, iniciados no final do século XIX e continuados na primeira metade do século seguinte. Esta aportação da investigação foi determinante na renovação que culminou com o Concílio do Vaticano II e que ficou plasmada nos documentos que dele emanaram, particularmente o que se refere à liturgia, a constituição *Sacrosanctum Concilium*. Foi deste labor científico que emergiu a noção bíblica de *memorial* que, embora tendo a «pátina de uma longa história»², a teologia desde a Idade Média não lhe soube dar a devida importância, ao contrário do que fizeram os Padres, que descobriram e valorizaram o seu enorme potencial para uma autêntica compreensão da Eucaristia. Assinalamos os quatro marcos incontornáveis³ deste itinerário de renovação teológica.

O primeiro e o mais relevante⁴ é o monge beneditino Odo Casel⁵, a quem devemos o mérito de ter sido o pioneiro⁶ na relevação do carácter *memorial* da Eucaristia. Partindo das fontes da praxis e da teologia eucarísticas cristãs (o NT, a tradição litúrgica primitiva e a tradição patrística), bem como da análise comparativa do cristianismo com as religiões místicas, desenvolveu a sua doutrina dos mistérios. Na sua perspectiva, a liturgia cristã é a celebração do mistério cristão, que é o mistério de Cristo, a sua Pessoa e toda a sua obra salvífica, desde a encarnação, redenção até à sua exaltação. O mistério da nossa salvação actualiza-se nos mistérios do culto cristão, realizados sob o véu dos símbolos. Por isso, nestes símbolos está aquilo que eles simbolizam, ou seja, o evento salvífico de Cristo, a sua própria realidade presente no meio de nós. A presença do Senhor nos mistérios realiza um estado intermédio entre a vida terrestre e histórica de Cristo e a sua vida gloriosa no céu. Cristo glorioso, o Esposo, doa-se à Igreja, sua Esposa, em toda a plenitude do seu sacerdócio, mas mantendo sempre o véu dos símbolos. O mistério, na acepção caseliana, compreende a «noção muito ampla de “memória” ritual (ἀνάμνησις, *commemoratio*), isto é, a celebração e a representação litúrgica de uma obra divina sobre a qual se baseia a vida da comunidade religiosa»⁷. A categoria bíblica de *memorial* adquire assim um novo vigor e, por conseguinte, também a compreensão da Eucaristia, que é o mistério da nossa redenção, o *memorial* da acção salvífica de Cristo. A doutrina de Odo Casel teve alguma dificuldade em passar pelo

² TILLARD, J. M. – Le mémorial dans la vie de l’Eglise. *LMD*. 106 (1971) 25.

³ Cf. MAZZA, Enrico – La liturgia come anamnesis: una nozione di riesaminare? *Did.* 27:2 (2007) 16.

⁴ Cf. MAZZA, Enrico – La liturgia come anamnesis, 17.

⁵ CASEL, Odo – *Faites ceci en mémoire de moi*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1962. (*Das mysteriengedächtnis der messliturgie im lichte der tradition*, 1926); *O mistério do culto no cristianismo*. S. Paulo: Ed. Loyola, 2009. (*Das christliche kultmysterium*, 1932).

⁶ Cf. OÑATIBA, Ignacio – Recuperación del concepto de «memorial» por la teología eucarística contemporánea. *Phs.* 70 (1972) 340; NEUNHEUSER, B. – Memorial. In *NDL*, p. 1255.

⁷ CASEL, Odo - *O mistério do culto no cristianismo*, p. 73.

crivo da crítica, mormente por não ter valorizado suficientemente os antecedentes veterotestamentários na sua fundamentação histórica do *memorial*. Todavia, passada a rejeição inicial, foi retomada e aprofundada pela teologia litúrgica posterior.

A lacuna a que nos referimos anteriormente foi largamente superada por Joachim Jeremias⁸. Este autor fez notar a importância do *memorial* na tradição veterotestamentária, para uma verdadeira compreensão do mandato *memorial* de Jesus. Depois de refutar liminarmente os paralelos helenísticos do mandato de reiteração, sustentados por outros autores, defende que o background das palavras de Jesus deve ser procurado no ambiente judaico, à luz das fórmulas do *memorial* que se «difundiram extraordinariamente»⁹ na linguagem religiosa da Palestina. Neste contexto, o *memorial* é uma «evocação do passado»¹⁰, capaz de suscitar a acção eficaz de Deus, pois o *memorial* «designa sempre e sem excepção um fazer valer algo perante Deus e implica uma chamada a que Deus actue»¹¹. É um *memorial* objectivo, uma acção *memorial*, diante dela, Deus recorda-se e, ao fazê-lo, intervém. A interpretação que Jeremias dá às palavras de Jesus vai no mesmo sentido. Os discípulos devem cumprir a ordem dada por Jesus «para que Deus se recorde»¹² e apresse a consumação da salvação na Parusia. Esta perspectiva do *memorial* defendida por Jeremias foi largamente rejeitada, até que acabou por se impor e actualmente é bastante consensual.

Max Thurian¹³ foi um dos autores que seguiu o caminho aberto por Jeremias e continuou a valer-se da teologia veterotestamentária para aprofundar a compreensão da Eucaristia como *memorial*. Este autor foi o primeiro¹⁴ a desenvolver a sua teologia eucarística a partir da noção veterotestamentária de *memorial*, fundamento dessa teologia. Na primeira parte da sua obra, apresenta o quadro veterotestamentário do *memorial*, expondo com grande detalhe as várias formas do *memorial* cultual do AT e as suas analogias com as diversas facetas do *memorial* da Eucaristia. Este não é uma mera rememoração subjectiva, mas é um «acto litúrgico»¹⁵ que torna presente o Senhor e que recorda ao Pai o sacrifício único do Filho, que o torna presente no seu *memorial*, actualizando a salvação. O *memorial* da Eucaristia é compreendido na sua tríplice dimensão, como rememoração: para os Homens; que os Homens

⁸ JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena. Palabras de Jesus*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1980. (*Die Abendmahlswoorte Jesu*, 1935).

⁹ JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 268.

¹⁰ JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 273.

¹¹ JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 274.

¹² JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 280.

¹³ THURIAN, Max – *La Eucaristía. Memorial del Señor. Sacrificio de acción de gracias y de intercesión*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1965.

¹⁴ Cf. OÑATIBA, Ignacio – Recuperación del concepto de «memorial», 343.

¹⁵ THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 163.

fazem ao Pai; do Filho ao Pai, para nossa salvação. É *memorial* do sacrifício de Cristo e, por isso, *memorial* sacrificial. A Eucaristia é verdadeiramente sacrifício, porque «mediante o poder do Espírito Santo e da Palavra, o sacrifício da cruz está sacramentalmente presente na Eucaristia»¹⁶. Esta compreensão e exposição do carácter sacrificial da Eucaristia representam um contributo precioso para o diálogo em sede ecuménica, superando um dos principais motores das diatribes entre Católicos e Protestantes.

A investigação de L. Bouyer¹⁷ também vai no sentido de evidenciar a proximidade entre a Eucaristia e a tradição litúrgica judaica, mormente a *eulógica*, e de encontrar aquilo que ele designa por «pré-história da Eucaristia»¹⁸. Partindo de um estudo minucioso, tanto das bênçãos judaicas, às quais dedica uma parte significativa da sua obra, como das orações *eucarísticas* das diversas tradições litúrgicas, mostrou que estas foram muito influenciadas por aquelas. Esta influência tem expressão concreta no carácter *memorial* da acção de graças, que narra a obra da salvação, com mais ou menos detalhe, e no *memorial* do mistério pascal e da última vinda do Senhor, que se encontra em muitas orações eucarísticas a seguir ao relato da instituição. A celebração eucarística é *memorial* da obra da redenção, acção que actualiza por palavras e gestos o acontecimento salvífico da morte e ressurreição de Cristo, rememorado e proclamado na *oração eucarística*.

O presente trabalho, recolhendo o precioso contributo destes autores e de outros que seguiram as suas intuições e continuaram na mesma linha de investigação, tem como objectivo aprofundar o conhecimento das raízes bíblicas do *memorial* e evidenciar a sua importância para uma compreensão mais plena da Eucaristia cristã. Trata-se, na verdade, de uma categoria essencial e totalizante que permite englobar e unificar os diversos aspectos da Eucaristia, de tal forma que a teologia contemporânea a considera «a chave da doutrina eucarística»¹⁹. Esta relevância do *memorial*, embora se evidencie sobremaneira na Eucaristia, que é *memorial* da Páscoa de Cristo por antonomásia, estende-se a toda a liturgia cristã, também ela *memorial* do evento salvífico de Cristo, actualização da sua obra redentora até chegar à sua consumação definitiva na Parusia. Tece-se assim a linha continua da história da salvação, história que começou na criação do mundo e na história do povo eleito no AT e, na plenitude do tempo, com a encarnação, a vida e sobretudo a Páscoa do Filho de Deus, chegou ao seu centro e cume, e continua a desenvolver-se progressivamente no *tempo da Igreja*, na sua actualização *memorial*, até ao fim dos tempos.

¹⁶ THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 246.

¹⁷ BOUYER, L. – *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. 2ª ed. Tournai: Desclée, 1966.

¹⁸ BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 22.

¹⁹ OÑATIBA, Ignacio – Recuperación del concepto de «memorial», 336.

A aproximação à temática é feita a partir da perspectiva teológica, numa tentativa de explicitar os fundamentos bíblico-teológicos do *memorial* e a sua pertinência para a teologia eucarística. Por ora, deixamos de parte outras perspectivas que certamente enriqueceriam o nosso estudo, mormente a histórica, a que fazemos apenas uma breve alusão, aguardando outra oportunidade para um maior desenvolvimento, na certeza de que assim se alargará o nosso horizonte de compreensão.

A exposição da temática está dividida em três capítulos, como passamos a especificar. O primeiro capítulo é dedicado ao *memorial* no AT e na tradição judaica. Num primeiro momento, detemo-nos num dos traços distintivos do judaísmo, relativamente a outras religiões, a sua concepção do tempo e da história como lugar da manifestação e da intervenção de Deus, é o tempo linear da história da salvação, bem diferente do tempo cíclico do eterno retorno de outras religiões. Num segundo momento, partindo de uma análise textual dos termos do campo semântico do *memorial* veterotestamentário, o *zikkaron*, tentamos evidenciar a importância desta categoria bíblica na relação absolutamente singular que Israel tem com Deus, o seu criador e libertador. A rememoração divina abre a página desta relação, que é uma relação de Aliança, de comunhão de vida, de amor; e é a protagonista de toda a história de amor de Deus com o seu povo, a história da salvação. Nesta história, a rememoração do povo eleito também tem um papel decisivo, não secundário, mas segundo, porque é sempre resposta à iniciativa primeira de Deus, à sua intervenção salvífica. Esta é actualizada no *memorial* cultural, na riqueza e diversidade de matizes que ele contém, reflectidas na praxis sacrificial e *berakática*, como se explana no terceiro ponto deste capítulo.

O *memorial* no NT e na tradição cristã é o objecto de estudo do segundo capítulo. A história das intervenções salvíficas de Deus, incessantemente representadas no *memorial*, no *zikkaron*, chega à sua realização definitiva na plenitude do tempo, com Cristo, cume da história da salvação e Senhor do tempo. Seguindo uma metodologia semelhante à do primeiro capítulo, fazemos um levantamento das ocorrências do grupo lexical do *memorial* neotestamentário, a *anámnesis*, e detemo-nos no estudo de alguns dos textos em que se encontram, no sentido de percebermos a importância que a comunidade cristã primitiva continua a dar à rememoração divina e humana, no contexto da história *salutis*. Focalizamos a nossa atenção sobretudo no mandato *memorial* de Cristo, ao qual dedicamos grande parte do nosso estudo, quer ao seu contexto narrativo e histórico, quer à sua significação. Importa-nos também perceber como é que o *memorial* cristão foi acolhido pela primitiva tradição cristã. De seguida, no *memorial* do sacrifício de Cristo, aprofundamos o sentido do sacrifício único e irrepitível de Cristo, que transparece nos testemunhos neotestamentários, e a sua relação com

o sacrifício eucarístico da Igreja. Terminamos este capítulo com o *memorial* da *berakah*, outra faceta esplêndida do *memorial* neotestamentário.

Dedicamos o último capítulo à contemporaneidade do *memorial*, no sentido de explicitar a sua pertinência na vida da Igreja, tanto no que se refere à dimensão litúrgica da comunidade cristã, assunto do primeiro ponto do capítulo, *memorial* e liturgia cristã; como à dimensão existencial dos seus membros, a que aludiremos no segundo ponto, *memorial* e existência cristã. Quanto ao primeiro, detemo-nos na relação entre *memorial* e ano litúrgico, primeiramente, e, em seguida, em duas das dimensões constitutivas do *memorial* eucarístico, a doxológica e a escatológica, no *memorial* e doxologia e *memorial* e escatologia, respectivamente. Com a temática do segundo ponto, *memorial* e existência cristã, focamos a ligação indissociável entre *memorial* e seguimento de Cristo e apontamos alguns dos factores que podem determinar o vínculo tão ténue entre *memorial* e cultura contemporânea.

CAPÍTULO I

O *MEMORIAL* NO AT E NA TRADIÇÃO JUDAICA

Para uma compreensão mais plena da relação peculiar que Israel tem com Deus, o seu criador e libertador, importa revisitar uma das categorias bíblicas que marcam indelevelmente essa relação. A tradição do *memorial* veterotestamentário é um filão riquíssimo que atravessa toda história do povo eleito, história que é entendida como lugar da acção e da manifestação de Deus, por isso, é história da salvação.

O *memorial*, nos seus diversos matizes, apresenta-se-nos como um dos traços distintivos do povo bíblico, na singularidade da sua eleição divina. Está bem patente na sua praxis laudatória, sacrificial e litúrgica. Molda a existência pessoal e comunitária e chega mesmo a influir na construção da própria identidade colectiva.

No seu devir histórico, Israel recorda permanentemente o seu passado, as suas origens, os momentos cruciais da sua história. Não o faz por saudosismo ou alienação, próprios de quem não está à altura de enfrentar os desafios e as exigências do tempo presente, e se refugia no reduto da memória. Nem sequer como um mero exercício mental, subjectivo e sem consequências na conduta pessoal e comunitária. Bem pelo contrário, a recordação abre a possibilidade de experimentar a eficácia do evento de que se faz memória. É um recordar objectivo e operativo, com potencialidades sempre renovadas, que abre horizontes de futuro promissor. O passado, o presente e o futuro, sendo etapas sucessivas e distintas, convergem e concentram-se em certos momentos privilegiados, que actualizam o passado e antecipam o futuro. A história não se reduz a uma mera sucessão cronológica de acontecimentos, mais ou menos desligados uns dos outros, ela representa o contexto vital da acção de Deus, que é permanentemente actualizada no *memorial*.

1.1. Do ciclo do eterno retorno à história da salvação

A memória histórica do acontecimento factual está completamente ausente na concepção de tempo cíclico, do eterno retorno, que encontramos nas religiões arcaicas e paleoorientais, na Índia, na Grécia. Relativamente a esta concepção, o judaísmo apresenta-se como uma novidade fundamental. De facto, para o judaísmo, o tempo tem um começo e terá um fim. A ideia do tempo cíclico é completamente ultrapassada. Deus não se manifesta num tempo cósmico, mas num tempo histórico, que é irreversível. Cada nova manifestação de Deus na história já não pode ser reduzida a uma manifestação anterior. Deus intervém na história do seu povo. Desta forma, o acontecimento histórico adquire uma dimensão completamente nova: torna-se uma teofania²⁰. Deus intervém na história para a salvação do Homem.

Mais ainda, Deus encarna na própria história, em Jesus Cristo, o Filho de Deus, assumiu uma existência humana historicamente condicionada, a história pode assim ser santificada. Por isso, com o cristianismo, a valorização do tempo histórico é ainda maior. O tempo evocado pelos Evangelhos com a expressão *naquele tempo* não é um tempo mítico, é um tempo histórico bem determinado, o tempo em que Pôncio Pilatos era governador da Judeia.

O poder de Deus manifesta-se não só no acto criador, mas ao longo de toda a história de Israel. As festas israelitas celebram esses momentos históricos da intervenção de Deus em favor do seu povo. Entre estes acontecimentos, a libertação do Egipto e a constituição de Israel como povo eleito, celebrado na Páscoa, é o acontecimento típico e exemplar²¹. Estamos, desta forma, perante uma concepção completamente nova do tempo sagrado.

1.1.1. Tempo Sagrado

O Homem religioso distingue o tempo profano do tempo sagrado²². O primeiro é o da duração temporal ordinária, o tempo cósmico, marcado pela sucessão de actos sem qualquer significado religioso, é um tempo homogéneo e contínuo. O tempo sagrado é uma espécie diferente de tempo, é heterogéneo e descontínuo, é o tempo das festas, quase sempre periódicas. A passagem do tempo profano ao tempo sagrado é feita através do rito.

²⁰ Cf. LOPÉZ MARTÍN, Julián - Tiempo sagrado, tiempo litúrgico y misterio de Cristo. In BOROBIO, Dionisio, dir. - *La Celebración en la Iglesia III. Ritmos Y Tiempos de la Celebración*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994, p. 36-38.

²¹ Cf. LOPÉZ MARTÍN, Julián - Tiempo sagrado, p. 34-35.

²² Cf. ELIADE, Mircea – *O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 2006, p. 81-123; ELIADE, Mircea – *Mito do Eterno Retorno*. S. Paulo: Ed. Mercuryo, 1992, p. 56-73.

O tempo sagrado, ao contrário do tempo cósmico, é um tempo reversível, é um tempo mítico primordial tornado presente, reactualizado, nas festas religiosas, através das quais o Homem sai da duração temporal ordinária e participa nesse tempo mítico, nesse *começo*. De certa forma, podemos afirmar que este tempo é imutável e inesgotável, em cada festa periódica, reencontra-se o mesmo tempo sagrado, o tempo das origens, tempo criado e santificado pelos deuses, aquando dos seus grandes feitos, reactualizados pela festa. Este tempo é o tempo original, que começou a existir depois das gestas divinas comemoradas pela festa. Participar na festa é voltar ao tempo primordial, o tempo inaugurado e santificado pelos deuses. Desta forma, o Homem religioso vive em duas espécies de tempo, sendo que a mais importante é o tempo sagrado. Tempo que é circular, reversível e recuperável, como que um eterno presente mítico, que o Homem reintegra periodicamente através do rito.

O tempo cronológico pode ser “parado” periodicamente, pela participação, através dos ritos, num tempo sagrado, que não pertence ao presente histórico. O rito possibilita uma ruptura na duração temporal profana.

Este tempo sagrado, periodicamente reactualizado, para as religiões primitivas, pré-cristãs, é um tempo mítico, um tempo primordial, que não se identifica com um momento histórico. Através da participação ritual, o acontecimento mítico da cosmogonia é reactualizado em cada Ano Novo, o tempo é renovado e o próprio Homem é recriado. Simbolicamente, torna-se contemporâneo desse acontecimento originário dos deuses, renasce liberto e purificado de todas as suas faltas.

O Homem repete o acto da criação, o seu calendário religioso comemora, ao longo do ano, todas as fases cosmogónicas que ocorreram na origem. O ano sagrado repete continuamente a criação, o Homem torna-se contemporâneo da cosmogonia e da antropogonia, uma vez que o rito o transporta para a época mítica da origem.

Este tempo fabuloso é de singular importância para o Homem e, por isso, ele esforça-se por se unir periodicamente a ele, pois, nesse tempo, os deuses revelaram o máximo das suas potencialidades. A cosmogonia é o cume da manifestação divina, o feito exemplar da força, da potência e da criatividade, por isso, a sua reactualização se reveste de particular importância. Ela representa a possibilidade que o Homem tem de transfigurar a sua própria existência, de a tornar semelhante ao modelo divino, uma *imitatio dei*.

O calendário sagrado restaura periodicamente o tempo, porque o faz coincidir com o tempo da origem, tempo forte e puro. Calendário que se apresenta como o eterno retorno de feitos divinos.

O tempo sagrado, actualizado nas festas, é sempre o mesmo, pertence à eternidade. O tempo da origem não passa, escapa à sucessão temporal profana, porque é um eterno presente, indefinidamente recuperável e indestrutível. O Homem religioso sente necessidade de participar periodicamente neste tempo sagrado. Para ele, o tempo ordinário só é possível por causa do tempo sagrado. É o eterno presente do acontecimento mítico que possibilita a duração profana dos factos históricos. O tempo sagrado mítico é o modelo exemplar do tempo existencial, histórico.

Vimos anteriormente que o Homem, pela evocação ritual do mito cosmogónico, destrói e renova o cosmos. Imitando ritualmente os deuses, é, simultaneamente, beneficiário e protagonista do processo regenerador do tempo. Na Bíblia, já não se trata de imitar a acção cosmogónica, mas apenas submeter-se à acção de Deus. O Homem tem a consciência clara de que existe uma distância infinita entre ele e Deus, insiste-se na transcendência divina. Deus, embora manifestando-se no tempo, está fora do tempo, já não é identificado com a origem das coisas e do próprio tempo. Assim, a chave hermenêutica do tempo sagrado bíblico não é a cosmogonia, mas os acontecimentos históricos, dos quais a Páscoa, libertação do Egipto e constituição de Israel como povo eleito, é acontecimento exemplar, como foi referido anteriormente. Já não é o ritmo da natureza que marca o calendário das festas de Israel, que deixam de ser festas manifestamente agrícolas e passam a comemorar os momentos históricos da acção de Deus. As festas mantêm-se, mas o seu conteúdo é completamente renovado: de celebrações religiosas com um fundo natural, passam a celebrações com fundo e conteúdo salvífico²³. Isto representa uma mudança radical na concepção do tempo sagrado. A ideia do tempo cíclico, o eterno retorno do tempo primordial, foi superada. Deus intervém na história, no decorrer do tempo. As suas intervenções são históricas, não se reduzem a manifestações *in illo tempore*. Elas fazem história. A concepção de tempo já não é circular, mas linear. O tempo sagrado já não representa o esforço que o Homem tem de fazer para sair do círculo implacável que o arrasta, voltando ao tempo primordial, o tempo puro e santo, repetindo continuamente este movimento de retorno. Na Bíblia, o tempo sagrado é promessa e profecia e não apenas evocação ou repetição²⁴, ele projecta o Homem para a frente, para um futuro mais promissor e sempre novo.

²³ Cf. MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo. Teología Litúrgica de los Sacramentos*. Bilbao: Ed. Ega, 1993, p. 324.

²⁴ Cf. LOPÉZ MARTÍN, Julián - *Tiempo sagrado*, p. 34-35.

1.1.2. O Tempo como história da salvação

Deus revela-se na história de Israel, realiza nela, através de uma série de acontecimentos, a salvação. A história bíblica pode assim ser designada como história da revelação ou história da salvação²⁵, Deus revela-se salvando e salva revelando-se.

A relação entre Deus e o povo forja-se toda ela na história. O Êxodo é o acontecimento fundante, que faz dos descendentes de Abraão o povo de Deus, povo eleito. A partir daqui, nasce a consciência de que Deus entrou completamente na história. Israel começa a olhar a própria história como o lugar onde Deus se manifesta. A história torna-se assim um *lugar* teológico privilegiado.

O Deus de Israel, sem deixar de ser o Deus transcendente, faz-se próximo. No nome com o qual se apresenta a Moisés, «Eu sou aquele que sou» (Ex 3,13), percebe-se uma perfeita articulação entre a transcendência divina e a sua imanência. É um Deus que está com o seu povo, que vê a sua opressão, ouve o seu clamor, conhece os seus sofrimentos e desce para o libertar (cf. Ex 3,7-8). Por isso, o conhecimento que Israel tem de Deus não é um conhecimento abstracto, é experiencial, parte de acontecimentos históricos marcados pela intervenção divina, e da Palavra que os acompanha e ilumina. A Palavra e o acontecimento estão de tal forma ligados que o próprio acontecimento se transforma em Palavra e a Palavra se faz acontecimento, faz aquilo que diz, é uma Palavra performativa.

Daqui decorre uma profunda transformação na relação de Israel com Deus: «já não se trata de uma crença de tipo teístico, mas sim de uma fé em sentido pleno»²⁶, fé que é fundamentada em factos, em acções salvíficas de Deus na história do povo e nas celebrações cultuais que as comemoram e actualizam. A experiência histórica da proximidade de Deus abre caminho a um novo entendimento da própria história. A partir da saída do Egipto, Israel faz a experiência da acção libertadora de Deus e relê a sua história, descobrindo, nas suas várias etapas, os *kairoi*, os momentos pontuais da acção salvífica de Deus, que fazem parte de «um projecto ordenado e coerente»²⁷. O Deus libertador é também o Deus criador, que dá a vida às suas criaturas, que dá vida ao Homem. O Homem descobre-se como fruto da acção libérrima e amorosa de Deus que o fez participar da sua própria vida e bondade. Deus, ao revelar-se como criador, manifesta-se já como salvador. O âmago da experiência do Êxodo, ou seja, a libertação e a relação vital de comunhão com Deus que ela inaugura, consignada

²⁵ Cf. CULLMANN, Oscar – *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Ed. Estela, 2008, p. 14.

²⁶ PISTOIA, A. – Historia de la Salvación. In *NDTB*, p. 1004.

²⁷ PISTOIA, A. – Historia de la Salvación, p. 1004.

mais tarde na Aliança do Sinai, lê-se já antecipadamente na criação e torna-se a chave interpretativa de toda a história da salvação de Israel²⁸. A acção libertadora de Deus marcou indelevelmente a fé de Israel, que se considera a si mesmo como «comunidade do Êxodo»²⁹. O Êxodo permanecerá sempre como evento referencial, constituído como alicerce da relação de Israel com Deus e da experiência de Deus. Desde então, Israel não adorará outros deuses, o Senhor será o seu único Deus, segundo o mandato que recebe daquele que o libertou da escravidão (cf. Ex 20,2-3) e fez com ele a sua Aliança. Do Deus libertador se acredita e espera que confirme a sua graça eternamente. Ele conduziu o seu povo e, não obstante este ser rebelde e de «dura cerviz» (Dt 31,27), nunca o abandonou, nunca revogou a Aliança que fez com ele.

Todavia, Israel, ao olhar para a história, não fica apenas pela releitura do passado, vai mais longe, projecta-a para a frente. A realização da salvação de Deus orienta-se para um cumprimento que permite delinear já o futuro. Os acontecimentos histórico-salvíficos passados justificam o presente e simultaneamente garantem que Deus vai continuar a agir em favor do seu povo, a quem fez a promessa de «uma Aliança definitiva e eterna, um salvador e um reino messiânico, uma universalização do dom da salvação»³⁰. A eleição de Israel não é um privilégio, mas é um sinal, para todos os povos, da salvação universal.

1.2. Da memória ao *memorial* de *zikkaron*

As referências à memória, à recordação, ao *memorial* e a outros termos do mesmo campo semântico são muito abundantes no AT e abrangem contextos bastante diversificados. Esta diversidade traduz bem a riqueza semântica destes vocábulos, como podemos constatar pela análise dos textos onde ocorrem. A língua hebraica expressa-os com termos que procedem da raiz זכר (zkr), com um total de 285 ocorrências, sendo que a mais frequente é o verbo זָכַר (*zakar*), com uma percentagem de 81%³¹. Este verbo significa lembrar, recordar, mencionar, trazer à memória. Segue-se o substantivo זִכְרוֹן (*zikkaron*), que significa *memorial*, lembrança ou recordação, com 8,4%³²; o substantivo זֵכֶר (*zeke*), que pode ser traduzido por lembrança,

²⁸ PISTOIA, A. – Historia de la Salvación, p. 1004.

²⁹ PREUSS, Horst Dietrich – *Teología del Antiguo Testamento. Yahvé elige y obliga*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, Vol I, p. 84.

³⁰ PISTOIA, A. – Historia de la Salvación, p. 1005.

³¹ Cf. CLINES, David J. A. - זָכַר. In *TDCH*, 2009, Vol. III, p. 105-109.

³² Cf. CLINES, David J. A. - זִכְרוֹן. In *TDCH*, 2009, Vol. III, p. 111-112.

recordação, *memorial*, memória, com 8,4%³³ e, por último, o substantivo זְכָרָה (*azkkarah*), oferta *memorial*, com uma frequência bastante mais reduzida, 2,5%³⁴. A versão grega dos LXX utiliza, na grande maioria dos casos, cerca de 77%, o verbo μιμηήσκομαι para traduzir זְכָרָה, por vezes, na forma composta ἀναμιμηήσκω. Nos LXX, este termo, que corresponde quase sempre ao hebraico זְכָרָה, é um conceito fundamental para a ideia bíblica de Deus e nunca deve ser interpretado em sentido historicista ou intelectual³⁵, o seu background é a história da salvação que Deus vai forjando com o seu povo. Com uma expressão muito menos significativa, encontramos ainda os vocábulos μνημονεύω, μνημόσυνον, μνεία, ἀναμιμηήσκω e ἀνάμνησις, para traduzir זְכָרָה. Quanto aos restantes termos da mesma raiz hebraica, a maior parte das vezes são traduzidos por μνημόσυνον³⁶ (70%), e, menos frequentemente, μνήμη, μνεία e ἀνάμνησις, entre outros com muito menor expressão. No que se refere ao termo ἀνάμνησις, ele aparece apenas 5 vezes nos LXX (Nm 10,10; Lv 24,7; Sl 38,1; Sl 70,1; Sb 16,6)³⁷. Nas primeiras quatro passagens, traduz termos da raiz זְכָרָה, e insere-se dentro do contexto do *memorial* cultural, assumindo o sentido de *memorial* para Deus. Já na última passagem, escrita originariamente em grego, sem referência a qualquer texto em hebraico, o sentido parece ser de *memorial* para o Homem³⁸, de uma recordação subjectiva, fora do âmbito do *memorial* cultural.

A peculiaridade da noção bíblica de memória e de recordação é o facto de não serem meramente passivas, de não permanecerem presas ao passado mais ou menos longínquo, mas antes se orientarem para o presente da vida e da acção. Peculiar é também a importância que a memória tem na relação com Deus, como se depreende da ressonância religiosa intensa expressa pela raiz זְכָרָה, «certamente uma das mais fortes da literatura veterotestamentárias»³⁹. Israel recorda-se particularmente das maravilhas que Deus fez em seu favor, da sua gesta salvífica, guarda-a bem viva na sua memória e agradece-a continuamente. Deus recorda-se das suas promessas e da Aliança irrevogável que fez com Israel.

³³ Cf. CLINES, David J. A. - זְכָרָה, p. 111.

³⁴ Cf. CLINES, David J. A. - זְכָרָה. In *TDCH*, 1993, Vol. I, p. 169.

³⁵ Cf. MICHEL, O. - Μιμηήσκομαι. In *GLNT*, 1971, Vol. VII, col. 308.

³⁶ 75% das ocorrências de זְכָרוֹן (*zikkaron*) e 86% de זְכָרָה (*azkkarah*) são traduzidas por este vocábulo grego.

³⁷ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. - *A concordance to the Septuagint*. 2ª ed. Michigan: Baker Book, 1998, p. 80.

³⁸ Cf. GESTEIRA GARZA, Manuel - Memorial eucarístico: rememoración y presencia de Cristo. In *SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS - Eucaristía y Trinidad*. Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1990, p. 74.

³⁹ GIRAUDO, Cesare - *La Struttura Letteraria della Preghiera Eucaristica*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989, p. 107.

1.2.1. Deus recorda-se

Quando o sujeito do verbo recordar (רָזַר) é explicitado, num número muito significativo de ocorrências, cerca de 34%, esse sujeito é Deus. Deus recorda-se sobretudo da sua Aliança e das promessas que nela fez ao seu povo. Esta recordação é um dos motivos essenciais do louvor, como aparece expresso nos grandes hinos de fé de Israel (cf. Sl 105,8; 1 Cr 16,15). É também no contexto da Aliança que devem ser entendidas as afirmações de que Deus se lembra «da sua palavra sagrada» (Sl 105,42) ou «do seu amor e da sua fidelidade» (Sl 98,3). A memória de Deus não é uma simples recordação, uma evocação do passado, é sempre «um acontecimento efectivo e operante»⁴⁰, ao recordar-se, Deus age novamente em favor do seu povo, intervém na sua realidade histórica, como o fez outrora. Deus lembra-se da Aliança que fez com Abraão, Isaac, Jacob, e dá novamente a bênção que prometeu aos patriarcas, e assim continuará a fazer por todas as gerações, porque a recordação da Aliança permanecerá para «sempre» e «por mil gerações» (Sl 105,8). Ao recordar a Aliança, Deus manifesta a promessa feita outrora (cf. Gn 9,15-16; Lv 26,42). É nesta fidelidade de Deus que Israel tem ancorada a sua confiança (cf. Sl 115,12), e, por isso, muitas vezes, ele mesmo invoca a recordação benfazeja de Deus, a recordação da Aliança, das promessas feitas aos patriarcas e de tudo o que fez em favor do seu povo (cf. Ex 32,13; Dt 9,27; Sl 25,6; 74,2), na certeza da sua eficácia salvífica. Mas Israel também pede a Deus que não se recorde das suas iniquidades, nem das faltas dos seus antepassados (cf. Sl 25,7; 79,8), a fim de evitar o castigo e receber o perdão. Serão sobretudo os profetas, nos seus oráculos de condenação, a relevar a recordação que Deus faz dos pecados, que equivale ao castigo (cf. Jr 14,10). São também eles que anunciam a misericórdia de Deus. Não obstante o pecado, este não é recordado, é apagado, ou seja, é perdoado (cf. Is 43,25). Da análise dos textos onde Deus aparece como sujeito de רָזַר, é notória a importância deste verbo na auto-revelação de Deus⁴¹. Neste sentido, é particularmente significativo o texto de Ex 2,24-25: «Deus ouviu os seus gemidos e recordou-se (רָזַר, ἐμνήσθη) da sua Aliança com Abraão, Isaac e Jacob. Deus viu os filhos de Israel e reconheceu-os». Deus, ao ouvir os gemidos do seu povo na escravidão do Egipto, recorda-se da Aliança feita com os patriarcas e reconhece os seus descendentes e, ao reconhecê-los, decide intervir em seu favor salvando-os. Decide «descer», para «fazer subir» o seu povo (cf. Ex 3,8), subida não transitiva, mas existencial, da escravidão à liberdade, da condição de servo à condição de eleito, da morte à vida. Por isso, doravante, a história de Israel, a história

⁴⁰ MICHEL, O. – Μυμνήσκειν, col. 299.

⁴¹ Cf. NEUNHEUSER, B. – Memorial, p. 1260.

que Deus faz com o seu povo, ficará indelevelmente marcada pelo recordar de Deus. Podemos mesmo afirmar que Israel veio à existência como povo porque Deus se recordou. Este será um dos grandes motivos do louvor e da acção de graças que Israel deve oferecer continuamente (cf. Sl 136,23).

1.2.2. O Homem Recorda-se

Deus não é o único sujeito do verbo recordar (רָזַק), também o Homem se recorda, e o objecto da sua recordação é bastante diversificado. Todavia, seja qual for este objecto, a memória tem um papel determinante na formação da identidade e na definição da conduta⁴². Pode ser a recordação psicológica de uma pessoa, tendo em vista uma intervenção favorável, recordar alguém para intervir em seu favor (cf. 1 Sm 25,31). Também pode ser a recordação dos sonhos, através dos quais Deus guia o agir humano, como acontece com José (cf. Gn 42,9). Trata-se, num e noutro caso, de uma recordação operativa, que se reflecte na acção.

A recordação interpessoal pode ainda ser expressa pelo substantivo רִזְקָה (*zeker*), e pode referir-se também aos defuntos, tanto para perenizar a memória do justo (cf. Sl 112,6), como para apagar a memória dos perversos (cf. Jb 18,17). A memória do justo não será apagada sobre a terra, e abre a possibilidade de uma comunhão entre os vivos e os que já morreram, mas que permanecem vivos na memória daqueles que os recordam. Bem diferente é a sorte dos perversos, ao desaparecer a sua memória, ficaram reduzidos a nada, como se nunca tivessem vindo à existência.

Todavia, Deus é o objecto principal do recordar humano: Deus (cf. Dt 8,18; Sl 22,7; 42,6; entre outros); o seu nome (cf. Ex 20,24; Sl 20,7; 45,17); as suas obras e as suas maravilhas (cf. Sl 77,11; 143,5), mormente a libertação da escravidão do Egipto, que Israel deve recordar para sempre, em obediência à ordem que recebeu do próprio Deus (cf. Dt 15,15; 16,3); o seu amor (cf. Sl 106,7); a sua Aliança e as suas promessas (cf. 1 Cr 16,15); a sua justiça (cf. Sl 71,16); a sua Lei (cf. Nm 15,39.40). Na releitura da história, o esquecimento é equiparado à apostasia⁴³, uma vez que um dos seus principais efeitos é a infidelidade à Aliança, que é uma aversão ao único Deus e uma conversão aos ídolos dos gentios (cf. Jz 8,34).

Quando a memória está ao serviço da Lei, tem em vista, pela via da obediência, a sua actualização na conduta humana. A recordação de Deus e das suas maravilhas é fonte de consolação (cf. Sl 119,52); atrai a bênção de Deus (cf. Ex 20,24) e o seu amor (cf. Sl 103,18)

⁴² Cf. VERHEY, Allen – Remember, remembrance. In *TABD*, 1992, Vol. V, p. 668.

⁴³ Cf. VERHEY, Allen – Remember, remembrance, p. 668.

e fortalece o vigor nas batalhas (cf. Ne 4,14). Esta recordação de Deus e a obediência que ela implica é experimentada como uma relação vital, sem a qual o Homem não pode nem deve viver⁴⁴. Por isso, os profetas insistem tanto nela nas suas exortações (cf. Is 63,7; Jr 51,50; MI 4,4). As adversidades da escravidão do Egipto (cf. Dt 15,15; 16,3) e a sua própria infidelidade (cf. Dt 9,7) também devem permanecer bem vivas na memória de Israel, assim renovará a sua fé e se manterá fiel e obediente a Deus. Não admira, pois, que encontremos com bastante frequência a expressão «recordar e não esquecer» (cf. Dt 9,7), que traduz bem o dever que Israel tem de recordar a obra salvífica de Deus. Assim, nos momentos de maior dificuldade, a única coisa que é pedida a Israel é que recorde as suas próprias origens, ligadas à gesta gloriosa de Deus (cf. Dt 7,18-19; Is 46,9)⁴⁵. Esta recordação reanima o alento e permite enfrentar as adversidades com novo vigor, pois Deus continuará a fazer no presente o que fez no passado, libertando o seu povo de todos os inimigos. Não obstante, Israel esquece uma e outra vez. É nesse contexto de esquecimento que a intervenção dos profetas assume grande relevo, pois eles devem, simultaneamente, fazer com que o povo se lembre do próprio pecado (cf. Ez 20,43), e que Deus se recorde das promessas antigas e da sua fidelidade, porque também Deus parece esquecer-se (cf. Is 62,6-7):

«A obra profética chega a recolocar os dois *partners* na linha teológica da recordação. Por isso, o povo confessa, recorda e narra os eventos do passado em forma cultual, para si próprio e para o Senhor, predispondo o *partner* superior a acolher o apelo suplicante do *memorial*»⁴⁶.

Um dos *lugares* privilegiados para a recordação de Deus é a oração. Israel, ao recordar Deus e as maravilhas que Ele realizou em seu favor, o seu amor, a sua santidade, já está a louvá-lo e a dar-lhe graças. O louvor a Deus e às suas maravilhas também pode ser o ponto de partida para a memória da sua infinita bondade, que deve ser celebrada de geração em geração (cf. Sl 145,3-8). Nos Salmos, a recordação e o louvor aparecem frequentemente vinculados (cf. Sl 6,6; 30,5; 145,7), formando um binómio que traduz bem a relação de Israel com Deus. Israel, ao fazer memória dos benefícios que Deus realizou em seu favor, não pode deixar de o louvar; por outro lado, ao louvar Deus, traz à memória toda a sua obra. De facto, o *memorial* das maravilhas de Deus, de toda a sua obra criadora e redentora, que motiva o louvor e a acção de graças de Israel, tem um lugar preponderante nos Salmos. Mas este *memorial* é, simultaneamente, para suplicar a intervenção salvífica de Deus no hoje da história, para que as suas maravilhas voltem a realizar-se como nos dias de outrora, que a sua bondade e compaixão não se extinguam e que não se esqueça da sua Aliança (cf. Sl 111,4-5).

⁴⁴ Cf. EISING - זָכַר *zākhār*. In *TDOT*, 1997, Vol. IV, p. 69.

⁴⁵ Cf. GIRAUDO, Cesare – *La Struttura Letteraria*, p. 108.

⁴⁶ GIRAUDO, Cesare – *La Struttura Letteraria*, p. 109.

1.2.3. O memorial de zikkaron

O substantivo זִכָּרוֹן (*zikkaron*), *memorial*, pertencendo ao mesmo campo semântico do verbo זָכַר (*zakhhar*), tem a particularidade de associar à ideia da recordação um sinal que a evoca⁴⁷. É o que acontece, por exemplo, com o monumento das doze pedras que o Senhor mandou erigir como «sinal (אֹת, *oth*) memorável» (Js 4,6) «um *memorial* (*zikkaron*, μνημόσυλον) eterno para os israelitas» (Js 4,7), *memorial* da passagem do Jordão, a caminho da Terra Prometida; da libertação do Egito, da Aliança. Diante do *memorial*, os pais anunciariam aos seus filhos, porque estes quereriam saber o seu significado, a acção prodigiosa de Deus, haveriam de narrar tudo quanto Deus fez por eles, pelos seus antepassados, desde a saída do Egito até ao presente da sua história. E assim, de geração em geração, se perpetuaria a recordação do que o Senhor fez, o seu poder e sobretudo o seu amor. Ao recordar, ao reconhecer e proclamar tudo quanto recebe de Deus, o Homem já está a ser objecto da acção benfazeja de Deus, já está a ser salvo. Sabendo-se agraciado, é agradecido, e a melhor forma de manifestar a sua gratidão é a confiança plena na fidelidade de Deus e a escuta obediencial à sua Palavra.

O *memorial* também pode ser para despertar a recordação de Deus. Diante do *memorial*, Deus recorda-se do seu povo, da Aliança que fez com ele e, ao recordar-se, intervém em seu favor, abençoando-o, protegendo-o, salvando-o. Esta função protectora do *memorial* aparece aqui bem explicitada: «Quando fordes para a guerra, na vossa terra, contra o inimigo que vos atacar, tocareis com estridência as trombetas; sereis lembrados diante do Senhor, vosso Deus, e sereis salvos dos vossos inimigos» (Nm 10,9). As trompetas aqui mencionadas são as mesmas que serviam para convocar a comunidade, ao toque de duas, ou os seus chefes, se apenas se tocasse uma. A sua função não se esgota aqui, pois «No dia das vossas festas, das vossas reuniões e no começo dos vossos meses, tocareis as trombetas para os vossos holocaustos, para os vossos sacrifícios de comunhão. Serão para vós um *memorial* (*zikkaron*, ἀνάμνησις) diante do vosso Deus» (Nm 10,10). Há aqui um paralelismo evidente entre o sinal das trombetas na guerra contra os inimigos, que faz com que os israelitas sejam lembrados, e o sinal das mesmas trombetas nas festas e nos sacrifícios que é para os israelitas um *memorial* diante de Deus. O sinal das trombetas é um *memorial* diante de Deus, que protege, que salva dos inimigos, *memorial* que atrai a acção favorável de Deus. Deus vê o *memorial*, recorda-se da sua Aliança e das promessas que fez a Israel e intervém de novo em seu favor.

⁴⁷ Cf. EISING - זָכַר *zākhhar*, p. 77.

1.3. O memorial cultural

A concepção bíblica da memória e da recordação é dinâmica, tanto se volta para o passado como para o futuro; na verdade, volta-se para o passado na medida em que olha para o futuro e vice-versa. E isso acontece a partir do hoje da história, em torno do qual gira esse dinamismo⁴⁸. Ao fazer memória, o Homem pode confiar, porque se abre à actualidade da acção salvífica de Deus. Isto torna-se particularmente evidente quando se trata do *memorial* cultural, o זִכָּרוֹן (*zikkaron*), ao qual Israel tem o dever de se dedicar. O vocábulo זִכָּרוֹן é o mais adequado para identificar o culto de Israel na sua peculiaridade relativamente aos cultos dos povos vizinhos:

«A ideia de comemoração e a sujeição de todo o culto à ideia da memória constitui a diferença decisiva entre o culto de Israel e dos povos à sua volta: enquanto os cultos em redor se acham referidos ao “morre e transforma-te” reiterado do Cosmos, ou seja, transmitem em forma ritual o mito do “eterno retorno”, o culto de Israel refere-se à acção histórica de Deus para com os Patriarcas e Israel, é ordenação dentro desta história e assim essencialmente “memória” que cria actualidade. Culto cósmico e fé histórica são separados no conceito de memória»⁴⁹.

De facto, o que abre a possibilidade a Israel, com o seu peculiar olhar de fé, de relacionar o passado e o futuro da sua história é o presente da sua vida cultural, que lhe permite entender a salvação como acontecimento que se está a realizar.

O *zikkaron*, como *memorial* cultural, pode definir-se como «uma celebração ritual comemorativa de um acontecimento salvífico do passado, que se faz presente na celebração, e no qual participa a comunidade que celebra o rito. O *zikkaron* é relativo a um acontecimento passado, mas é essencialmente uma categoria de *actualização* e até de *antecipação*»⁵⁰. É assim que, através da acção ritual comemorativa, cada um dos eventos históricos nos quais se manifestou de modo excepcional e decisivo a acção salvífica de Deus mantém a sua actualidade e eficácia⁵¹. Embora não sendo repetido na sua materialidade, o evento é tão real e eficaz como o foi outrora.

Assim, na medida em que o acto *memorial* indica que a acção divina permanece, pela via litúrgica, a salvação é actualidade perene, pois «a instituição cultural de Deus, que para o Homem é um *memorial*, na recordação dos Homens converte-se por assim dizer numa

⁴⁸ Cf. GIRAUDO, Cesare – *La Struttura Letteraria*, p. 109.

⁴⁹ RATZINGER, Joseph – *Será a Eucaristia um Sacrifício?* *Conc.* 4 (1967) 71.

⁵⁰ BASURKO, Xavier – *Para comprender la Eucaristía*. Navarra: Ed. Verbo Divino, 1997, p. 161.

⁵¹ Cf. LOPÉZ MARTÍN, Julián – *Acontecimiento y memorial en la celebración de la Iglesia*. *CPh.* 29 (1991) 64.

perenização da acção salvífica histórica realizada antanho por Deus»⁵². Culto e história da salvação são, por isso, inseparáveis. A história da salvação como que continua no tempo litúrgico, porque a sua realidade continua a encher com a sua presença as acções cultuais que têm a sua origem, o seu significado e a sua força nas intervenções divinas que realizam a salvação. Desta forma, o culto insere-se completamente na história da salvação, transmitindo-se de geração em geração não apenas a recordação de algo que pertence ao passado, mas como renovação do acontecimento histórico-salvífico mediante a acção litúrgica. O culto significa a continuação, em forma ritual, da linha histórica da salvação. Israel adorava o Deus verdadeiro, actuante e comprometido com a história do seu povo, na qual realiza a sua obra salvífica, em virtude da Aliança que Ele nunca esquece. Foi Ele mesmo que instituiu «um *memorial* das suas maravilhas» (Sl 111,4), para que todas as gerações as pudessem conhecer e contar aos seus filhos «para que pusessem em Deus a sua confiança e não esquecessem as suas obras» (Sl 78,6-7).

O *memorial* litúrgico é objectivamente a acção em gestos e palavras que, através da solene proclamação ritual⁵³, tem o poder de conferir uma presença invisível, mas real, ao acontecimento de que se faz memória. Este *memorial* dirige-se ao mesmo tempo a Deus e ao Homem. É a acção de culto, por palavras e gestos, através da qual Israel, recordando-se das maravilhas que Deus operou em seu favor, as põe sob o olhar de Deus, para que também Ele se recorde da sua obra salvífica, se recorde de Israel⁵⁴. «Pelo facto de Deus se recordar, cria-se uma situação nova, que é de ajuda eficaz para o Homem. O recordar-se da parte de Deus é assim um evento activo e criador»⁵⁵. Desta forma, através do *memorial*, o acontecimento salvífico de outrora não ficou cristalizado no tempo, mas está presente de forma real e efectiva no *hoje* da celebração.

A liturgia de Israel é, simultaneamente, actualização da experiência salvífica e realização do verdadeiro culto, digno do Deus verdadeiro. Assim, existe uma estreita relação entre salvação e culto, aquela chega às várias gerações através da concretização deste e, por outro lado, o verdadeiro fim da salvação é fazer com que o povo libertado seja capaz de adorar a Deus. Na verdade, a libertação do Êxodo está orientada desde o início para a acção cultural: «Este é para ti o sinal de que Eu te envie: quando tiveres feito sair o povo do Egipto, servireis a Deus sobre esta montanha» (Ex 3,12).

⁵² NEUNHEUSER, B. – Memorial, p. 1260.

⁵³ Cf. SCHNIEWIND, J. – Χαταγγέλλω. In *GLNT*, 1965, Vol I, col. 186-187.

⁵⁴ Cf. VON RAD, Gerhard – *Teología del Antiguo Testamento*. 7ª ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1993, Vol. I, p. 308.

⁵⁵ MICHEL, O. – Μιμνήσκομαι, col. 678.

Ao fazer memória das acções salvíficas de Deus, actualizando-as no *hoje* da sua história, na celebração *memorial*, Israel abre-se à confiança no futuro, a sua esperança fundamenta-se na fidelidade indefectível de Deus. Deus continuará a intervir na história do seu povo, até à salvação final, quando chegar o Messias.

Uma visão de conjunto do AT permite perceber uma nota fundamental na história da salvação: a tensão entre cumprimento e expectativa. Na história, graças à acção poderosa de Deus, acontece *já* a salvação em acto; todavia, Israel percebe nitidamente que o conteúdo da promessa *ainda não* se realizou totalmente. Por isso, deve viver-se num estado de ardente espera do futuro e de tensão escatológica.

De seguida, apresentamos algumas formas concretas de *memorial* cultural.

1.3.1. O *memorial* da Páscoa

A saída do Egipto, raiz e o paradigma de toda a experiência de salvação, é o centro de toda a economia salvífica veterotestamentária. Nela se manifesta a livre, gratuita e soberana acção de Deus que está orientada não só para alterar a condição negativa em que se encontra Israel, mas também, e sobretudo, para inaugurar uma relação de grande familiaridade entre Deus e o povo que Ele escolheu, e uma situação de bem estar e felicidade. Israel não deixará de recordar que: «Foi com mão forte que o Senhor nos fez sair do Egipto, da casa da servidão» (Ex 13,14). Repeti-lo-á incessantemente como profissão de fé uma das mais antigas e mais solenes. Ficou plasmada no *credo histórico*, síntese de toda a história da salvação (cf. Dt 26,5-9, a expressão mais importante desse *credo*)⁵⁶, como elemento central, em torno do qual se dispõem os demais eventos histórico-salvíficos.

Os filhos de Israel deixam a terra da escravidão e o domínio do Faraó e nascem como povo de Deus. Quando morrem os primogénitos dos egípcios, nasce o primogénito de Deus⁵⁷. É um nascimento completamente distinto do dos demais povos, é um nascimento prodigioso, fruto da intervenção amorosa de Deus.

Este evento fundante desenrola-se à volta de dois momentos determinantes e indissociáveis: a última ceia na escravidão e a passagem do mar Vermelho. Importa perceber de que forma estão relacionados estes dois momentos, qual é a prioridade lógica entre ambos,

⁵⁶ Cf. VON RAD – *Teologia del Antiguo Testamento*, p. 167-168.

⁵⁷ Cf. LE DEAUT, Roger – *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*. Rome: Institut Biblique Pontifical, 1963, p. 86.

e qual deles deve ser visto em função do outro⁵⁸. Para tal, servir-nos-á de guia a passagem bíblica que marca o início da gesta divina, Ex 12,1-14.

A intervenção libertadora de Deus representa o começo absoluto da história do povo eleito, como nos sugere Ex 12,2: «Este mês será para vós o primeiro dos meses; ele será para vós o primeiro dos meses do ano». O texto continua, e, pela primeira vez, os «filhos de Israel» são reconhecidos como «comunidade de Israel» (Ex 12,3). Trata-se de uma expressão de carácter «litúrgico-sacramental»⁵⁹, repetida por diversas vezes ao longo deste capítulo. A seguir, são dadas indicações precisas para o ritual da ceia pascal e anuncia-se que o Senhor há-de passar nessa noite e ferir os primogénitos dos egípcios.

Os versículos 13 e 14 são a peça fundamental, no que se refere à relação entre os dois momentos chave da libertação. «E o sangue será para vós um sinal nas casas em que vós estais. Eu verei o sangue e passarei ao largo; e não haverá contra vós nenhuma praga de extermínio, quando Eu ferir a terra do Egipto» (Ex 12,13). O sangue do cordeiro é visto como um *sinal de pertença*, e, por isso, um *sinal protector*, um *sinal de Aliança*, análogo àquele que o é da forma mais eminente, a circuncisão.

A eficácia actualizante da *prefiguração profética do sinal* dado na noite da Páscoa exige que se insira no *nunc* do sinal o *nunc* salvífico que se realizará plenamente na passagem do mar. Pela mediação do sinal, Israel, estando ainda na terra do Egipto, já foi libertado, pode mesmo afirmar-se que já passou o mar. Já foi subtraído ao domínio do Faraó, mesmo se continua a estar sob a sua jurisdição, é pertença exclusiva do Senhor.

Deste modo, através de uma prefiguração única (*ephápax*), a última ceia no Egipto reporta-se completamente ao seu *futuro imediato*, a passagem do mar Vermelho, momento central da história salvífica de Israel. Na perspectiva da dinâmica teológica, a última ceia no Egipto (*sinal profético*) e a passagem do mar (*evento fundador*) são dois momentos de «uma única e inseparável intervenção de salvação»⁶⁰: a passagem do mar faz referência ao sinal profético e a última ceia no Egipto, como prefiguração única, faz referência ao futuro imediato do evento fundador.

Todavia, a eficácia salvífica do sinal não se esgota no futuro imediato. De contrário, a salvação ficaria circunscrita às coordenadas espaço-temporais do evento histórico e não afectaria as gerações futuras. O texto bíblico ajuda-nos a perceber como é que se pode garantir que a eficácia salvífica da passagem do mar, embora este seja um evento único e

⁵⁸ Cf. GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profético. *RdiT*. 24 (1983) 385-393.

⁵⁹ GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore, 387.

⁶⁰ GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore, 389.

irrepetível, perdure ao longo das gerações. Segundo o mandato divino, «Aquele dia será para vós um *memorial* (*zikkaron*, *μνημόσυλον*) e vós festejá-lo-eis como uma festa em honra do Senhor. Ao longo das vossas gerações, a deveis festejar como uma Lei perpétua» (Ex 12,14). Ou seja, o sinal do cordeiro pascal, dado na noite da passagem do mar, «aquele dia», não esgota nela a sua eficácia salvífica, antes, deve ser recuperado pelas sucessivas gerações, «ao longo das vossas gerações», para que seja «para vós (em vosso favor) um *memorial*». Pelo mandato de reiteração, recebido durante a ceia, o sinal do cordeiro pascal remete agora para um *futuro longínquo* das gerações que, pela fé e não já fisicamente, atravessarão o mar. Desta forma, o sinal do cordeiro pascal ultrapassa os constrangimentos espaço-temporais do evento histórico e torna-se um *memorial*, isto é, «sinal através do qual a comunidade fará ritualmente memória»⁶¹ do evento salvífico. De forma que, ano após ano, reiterando o sinal profético na celebração ritual, Israel volta a ser salvo, pela fé, volta a passar o mar, de forma tão real como a dos pais, outrora.

«À irrepetibilidade do evento fundador (passagem do mar), à irrepetibilidade do sinal profético dado na situação (última ceia no Egito) corresponde a repetibilidade do rito (celebração da Páscoa)»⁶². Assim, através da mediação do sinal profético, em cada celebração ritual actualiza-se a eficácia salvífica do evento histórico-salvífico. Através da celebração *memorial* da Páscoa a experiência da acção libertadora de Deus perpetua-se de geração em geração, de tal forma que cada um dos que nela participam deve considerar-se contemporâneo do evento salvífico, como se ele próprio tivesse sido resgatado por Deus. Isto está bem patente, na *haggadah* da celebração pascal, na resposta que o pai de família dá ao filho mais novo, quando este quer saber a razão pela qual a noite da Páscoa é diferente de todas as outras noites. Depois de narrar todos os prodígios dessa noite de salvação no Egito, acrescenta:

«Em todas as gerações, cada um deve reconhecer-se a si mesmo como se ele tivesse estado realmente no Egito, pois a Tôrã diz “Deverás naquele dia, contar ao teu filho, dizendo: foi por causa do que [o Senhor] fez por mim quando estive no Egito” [cf. Ex 13,8]. Não só os nossos pais foram redimidos pelo Santo, bendito seja Ele, mas também nos redimiu a nós, pelo que está escrito: “E Ele trouxe-nos para fora dali, para Ele nos levar e dar-nos a terra que Ele prometeu a nossos pais”»⁶³.

Há assim uma personalização da festa, cada um sente-se implicado nela, implicado no evento salvífico, sente que também ele é redimido, tal como o foram os seus antepassados, aqueles que fizeram a experiência histórica da salvação, e todos os que de geração em geração nela participaram e hão-de participar pela celebração *memorial*. Todos unidos pela mesma

⁶¹ GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore, 391.

⁶² GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore, 391.

⁶³ Cf. PINTO, Artur [et al.] - Haggadah tradução e comentário. Sig. 4 (1999) 223.

salvação, a mesma fé e gratidão, numa atitude comum de disponibilidade para a transformação espiritual, a libertação de tudo o que oprime e afasta de Deus e dos demais.

O *memorial* da Páscoa é recordação e actualização do acontecimento salvífico realizado outrora por Deus, mas é também acção de graças a Deus pelas maravilhas que Ele operou. Estas duas dimensões do *memorial* são inseparáveis, ao fazer memória da obra salvífica de Deus, Israel dá-lhe graças, louva-o, diz bem dele, por tantos benefícios recebidos. Assim expressa a sua gratidão na liturgia pascal:

«É nosso dever louvar, elogiar, exaltar, adorar, bendizer, enaltecer Aquele que fez todos estes milagres pelos nossos pais e por nós. Ele tirou-nos da escravidão para a liberdade, da dor para a alegria, da tristeza para a festa, da escuridão para a luz e da servidão para a redenção! Por isso deixamos cantar um novo cântico perante Ele. Aleluia!»⁶⁴.

Esta sequência de verbos que vão dirigidos a Deus traduz bem a consciência da incomensurável grandeza da acção divina, o seu reconhecimento por parte daqueles que a celebram. O mesmo acontece com a recitação do Sl 136, o grande *Hallel*, um hino de louvor ao Deus criador e libertador, que é eternamente fiel ao seu amor. E com os demais hinos do *Hallel* (Sl 113-118), expressão celebrativa da gratidão, da fé e da esperança do povo eleito, que recorda a benevolência e a fidelidade de Deus.

Todavia, por maiores que sejam o reconhecimento e a gratidão humanas, nunca se esgotarão, nem serão suficientes, porque a bondade e a graça divinas são muitíssimo maiores. A gratidão e o louvor humanos nunca chegariam para retribuir todos os benefícios recebidos. Israel tem essa percepção e expressa-a através do Sl 116,12-13, cantado durante a ceia. Reconhecendo a sua indigência, o povo, tal como o salmista, sabe que as suas ofertas nada são, comparadas com a grandeza do dom recebido, o dom da libertação. Ao dar graças, ao bendizer Deus, o Homem quer sobretudo afirmar que é dele e só dele que lhe pode vir a salvação, reconhecer a sua soberania, o seu primado. Ao mesmo tempo, lembra a Deus os feitos grandiosos que fez em seu favor e pede-lhe que os actualize no presente e assim continue a fazer no futuro.

A celebração pascal mantém bem viva a gratidão por tão grandes maravilhas que o Senhor realizou; gratidão que deve ser transmitida de geração em geração, para que não se esqueça nenhum dos benefícios divinos. Ao fazer memória da acção salvífica de Deus, Israel renova-a e actualiza-a na sua consciência. Todavia, o *memorial* também é «para que desperte a recordação misericordiosa de Deus em favor do seu povo [...] para que Deus se lembre»⁶⁵.

⁶⁴ Cf. PINTO, Artur [et al.] - Haggadah tradução e comentário, 223; MANNS, Frédéric – *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*. Bologna: EDB, 1996, p. 190.

⁶⁵ JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 268.

Diante do *memorial*, Deus lembra-se do seu povo, recorda-se da noite da Páscoa, das promessas que fez a Abraão e à sua descendência, da sua Aliança e, ao fazê-lo, faz-se presente e actualiza a sua salvação. Por isso, sempre que Israel celebra o *memorial* da obra histórico-salvífica realizada outrora por Deus, tem à sua disposição a salvação.

Celebrada de geração em geração, a festa da Páscoa quase se assemelha a uma «tatuagem-memorial»⁶⁶, que «será para ti como um sinal sobre a tua mão e como um *memorial* (*zikkaron*, *μνημόσυνον*) entre os teus olhos, para que esteja a Lei do Senhor na tua boca, porque foi com mão forte que o Senhor te fez sair do Egipto» (Ex 13,9). Como já afirmámos anteriormente, este é um sinal protector e de pertença a Deus, da sua eleição, os que foram marcados com ele são propriedade do Senhor. É um sinal que protege da adversidade, ao vê-lo, Deus recorda-se da promessa de salvação que fez aos seus eleitos, e liberta-os de toda a escravidão, resgata-os dessa «terra de servidão» para onde teimam em regressar continuamente, o «Egipto» espiritual da infidelidade e do pecado. O *memorial* será «como um sinal (*תָּסֵב*, *oth*, *σημείον*) sobre a tua mão», ao vê-lo, Deus não dá o castigo que a desobediência e o desamor com que é correspondido mereceriam. Antes se recorda das promessas que fez na sua Aliança, recorda a sua fidelidade. Recorda tudo o que fez por Israel, o seu amor quando ele era ainda menino e chamou do Egipto o seu filho (cf. Os 11,1), protegeu-o, velou por ele, guardou-o como à menina dos seus olhos (cf. Dt 32,10) e conduziu-o para a liberdade, para a vida.

Com este mesmo vocábulo (*oth*) é referido o sinal protector com que Deus marcou Caim: «o Senhor marcou-o com um sinal (*oth*, *σημείον*), a fim de nunca ser morto por quem o viesse a encontrar» (Gn 4,15). A marca de Caim pode ser comparada à que Ezequiel refere na sua visão⁶⁷. Antes da destruição de Jerusalém, Deus manda ao seu mensageiro: «marca uma cruz (*תָּסֵב*, *tawv*, *σημείον*) na frente dos homens que gemem e se lamentam por causa das abominações que nela se praticam» (Ez 9,4). O sinal da cruz protegeu do extermínio aqueles que foram marcados.

O *memorial* é um sinal para Deus e para Israel, «será para ti como um sinal». «Para ti» pode ser entendido no duplo sentido, «em teu favor». Deus, ao vê-lo, protege e intervém de forma favorável, renovando a salvação de outrora, que permanece sempre actual por esta via. Mas também pode ser entendido como sinal que traz à memória de todos os que celebram o *memorial* a gesta salvífica de Deus, as suas promessas, a sua Aliança, pois, «será para ti como um sinal sobre a tua mão e como um *memorial* (*zikkaron*, *μνημόσυνον*) entre os teus olhos,

⁶⁶ THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 48.

⁶⁷ Cf. THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 49.

para que esteja a Lei do Senhor na tua boca, porque foi com mão forte que o Senhor te fez sair do Egipto» (Ex 13,9). É proclamação em acto das maravilhas divinas, leva à acção de graças, a bendizer a Deus, a testemunhar a todos tudo quanto o Senhor fez, a sua obra salvífica. É um sinal dado para reavivar a memória daqueles que foram marcados com ele. Diante dos outros povos, é um sinal que responsabiliza, que exige testemunho de fidelidade, de coerência de vida, que pede disponibilidade para responder às suas interpelações.

Desta estreita vinculação entre sinal e *memorial*, como ficou exposto, se depreende que a celebração *memorial* da Páscoa tem a mesma capacidade de despertar a memória que tem um sinal material, como o de Caim ou o dos escolhidos da visão de Ezequiel. Recorda àqueles que nela participam que foram resgatados por Deus, e actualiza a salvação divina. A festa da Páscoa é assim sinal e *memorial* para Deus e para os Homens. Sinal de pertença de Israel a Deus, de protecção da parte de Deus, *memorial* que actualiza a obra salvífica de Deus em favor do povo que Ele escolheu. Actualiza a Aliança entre Deus e o seu povo, recorda a Deus a promessa da salvação definitiva e, aos que a celebram, a promessa feita por Deus, e, simultaneamente, atesta, diante de todos os povos, a fidelidade de Deus. Identificamos assim quatro elementos essenciais da liturgia pascal: «afirmação da presença de Deus na Aliança, *comunicação* da salvação, e *intercessão* eficaz pelo *memorial*, *proclamação*, enfim, da palavra de Deus»⁶⁸. Mais do que tarefa humana, trata-se de um dom de Deus que, no entanto, solicita a resposta obediencial do Homem, não prescinde dela. A graça é eficaz, mas não é automática, solicita sempre a liberdade humana. Quando esta colabora com aquela, acontece a salvação.

A celebração pascal orienta-se, em primeiro lugar, para a acção salvífica de Deus no Egipto, aquando da primeira Páscoa. Todavia, com o decorrer do tempo, foram-se-lhe acrescentando outros acontecimentos histórico-salvíficos que também passaram a ser motivo do *memorial* e do anúncio pascal. Desta forma, a Páscoa israelita converteu-se na síntese e recapitulação de toda a história da salvação, chave interpretativa de todas as intervenções de Deus em favor do seu povo, «antecipação, profecia e *tipo* do acontecimento salvífico final»⁶⁹, quando Deus enviar o Messias salvador. De facto, a expectativa messiânica, que se foi acentuando, é uma nota fundamental desta festa, como se expressa nesta oração:

«Bendito sejas tu, Senhor nosso Deus, rei do mundo, que nos redimiste, e redimiste os nossos pais no Egipto, e nos reuniste nesta tarde para comer os ázimos. Do mesmo modo, faz-nos chegar às festas

⁶⁸ THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 55.

⁶⁹ SORCI, P. – *Misterio Pascual*. In *NDL*, 1987, p. 1349.

futuras, alegres pela restauração da tua cidade, onde possamos comer o sacrifício do cordeiro pascal [...] e onde te possamos oferecer a homenagem de um novo canto pela nossa redenção»⁷⁰.

Israel acalenta a expectativa de que o Messias se há-de manifestar em Jerusalém numa noite de Páscoa⁷¹. Por isso, esta é também uma noite repleta de uma ardente e jubilosa esperança. O presente da celebração da Páscoa, enquanto *memorial* da redenção de Israel, situa-se entre o passado do evento histórico-salvífico e o futuro do seu cumprimento escatológico. Ela é a manifestação permanente e efectiva da fidelidade de Deus. Podemos, por isso, chamar à Páscoa um sacramento da «Antiga Aliança», pois ela é sinal comemorativo do passado, demonstrativo do presente e prognóstico do futuro⁷². Ano após ano, no presente da celebração, Israel volta a ser salvo, e sabe que continuará a ser assim até à salvação definitiva. A fidelidade de Deus à sua Aliança e às promessas que nela fez é o penhor dessa salvação plena.

1.3.1.1. O *memorial* da Páscoa na literatura judaica extra-bíblica

O poema das *Quatro Noites* afirma que o Messias virá numa noite de Páscoa, para dar pleno cumprimento à noite de vigília inaugurada por Deus no Êxodo (cf. Ex 12,42). Esta noite especial ninguém sabe quando acontecerá, só Deus a conhece. Esta expectativa messiânica expressa-se desta forma:

«A quarta noite será quando o mundo chegar ao seu fim para ser redimido. As barras de ferro serão despedaçadas e as gerações dos ímpios serão destruídas. E Moisés subirá do deserto e o Rei, do alto: e o Verbo caminhará no meio deles e eles caminharão juntos. É a noite predestinada [da Páscoa] e preparada para a redenção de todos os filhos de Israel em cada uma das suas gerações»⁷³.

A expectativa messiânica está aqui indiscutivelmente ligada à Páscoa, à saída do Egipto. É o corolário de uma forte corrente bíblica, mormente profética, para a qual a libertação do Egipto é *tipo* da libertação futura e definitiva, a libertação escatológica. De facto, «o Egipto tornou-se símbolo de terra do pecado, de onde era portanto necessário sair para reencontrar a familiaridade divina e a terra santa para viver a comunhão com Deus»⁷⁴. Por isso, é perfeitamente compreensível que se tenha projectado a vinda do Messias para a data da Páscoa. Para tal, o contributo da liturgia foi determinante, uma vez que, como já foi referido,

⁷⁰ MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo*, p. 379.

⁷¹ Cf. FABRIS, R. – Pascua. In *NDTB*, 1990, p. 1415.

⁷² Cf. HAAG, H. – Paque. In *DBS*, 1960, Vol. VI, col. 1141.

⁷³ Cf. FORTE, Bruno – *As quatro noites da salvação*. Prior Velho: Paulinas, 2009, p. 50. Outra tradução pode ser encontrada em LE DÉAUT, Roger – *La Nuit Pascale*, p. 266.

⁷⁴ LE DEAUT – *La Nuit Pascale*, p. 121.

a celebração *memorial* da Páscoa assumiu um carácter eminentemente escatológico e messiânico, que alimentava, ano após ano, as expectativas de Israel, orientadas para a redenção definitiva no fim dos tempos. Na linha temporal, ela situa-se entre o acontecimento histórico da libertação do Egipto, que é celebrado, e a libertação escatológica. No poema das *Quatro noites*, encontramos precisamente a mesma articulação, a memória da primeira Páscoa do Êxodo precede e, simultaneamente, é *tipo* da intervenção favorável e prodigiosa de Deus no final dos tempos, quando vier o Messias, durante a noite, na vigília da Páscoa. A relação entre a primeira e a definitiva Páscoa reflecte-se também no paralelismo que existe entre Moisés e o Messias. «Como o primeiro libertador (Moisés), assim o segundo»⁷⁵, a missão de Moisés é *tipo* da do Messias. Este, qual novo Moisés, há-de conduzir o seu povo à terra da liberdade, há-de dar-lhe um alimento perene e uma água viva.

No poema das *Quatro Noites*, os eventos basilares da história de Israel aparecem estreitamente vinculados, a noite da Páscoa é o evento central, o ponto charneira em torno do qual se dispõem e articulam o passado e o futuro de Israel; o seu alcance é universal, contempla o destino do mundo, da sua génese à sua salvação. Sem prejuízo da significação própria de cada uma das quatro noites, elas formam um todo indissociável cuja finalidade é evidenciar a relação entre as várias manifestações de Deus na história da salvação: «cada acto divino chama e prepara “uma outra noite”»⁷⁶. Assim, a Páscoa ilumina e esclarece os acontecimentos lembrados no livro do *memorial*; estes, por seu lado, alargam o horizonte de significação da Páscoa. De facto, o *memorial* da Páscoa remete para a criação, que também pode ser entendida como uma libertação, libertação das forças do caos primordial; prefiguração da vitória definitiva sobre todas as forças do mal; está intimamente vinculado aos patriarcas, mais concretamente ao nascimento e ao sacrifício de Isaac, que, segundo uma tradição judaica, terão ocorrido ambos a 15 de Nisan, tal como a Páscoa⁷⁷. De facto, «a Páscoa mostrou-se como um *centro de atracção* no pensamento religioso de Israel: ela atraiu a si os temas das origens e os da escatologia messiânica»⁷⁸. A fé judaica alimentou-se continuamente deste manancial inexaurível da tradição pascal, como evidencia este magnífico texto do Targum, o poema das *Quatro Noites*.

Na celebração pascal da seita de Qumran, também encontramos um acentuado pendor escatológico e messiânico, tão característico do judaísmo do século primeiro⁷⁹. Também para

⁷⁵ LE DEAUT – *La Nuit Pascale*, p. 301.

⁷⁶ MARTIN-ACHARD, Robert – *Essai biblique sur les fêtes d’Israel*. Genève: Editions Labor et Fides, 1974, p. 44.

⁷⁷ Cf. LE DEAUT, Roger – *La Nuit Pascale*, p. 152.

⁷⁸ LE DEAUT – *La Nuit Pascale*, p. 374.

⁷⁹ Cf. LE DEAUT – *La Nuit Pascale*, p. 304.

esta comunidade, a expectativa de um novo Êxodo, à imagem do primeiro, foi determinante. Pode ler-se na *Regra da Comunidade*: «Eles separar-se-ão do meio da habitação dos homens perversos para ir ao deserto, a fim de trilhar o caminho d'Ele (= de Yahvé) tal como está escrito: No deserto, trilhais o caminho de...; aplanai na estepe uma estrada para o nosso Deus». (1QS VIII, 13-14)⁸⁰. Texto muito idêntico ao de Isaías na sua profecia de um novo Êxodo: «Uma voz grita: “Preparai no deserto o caminho do Senhor, aplanai na estepe uma estrada para o nosso Deus [...]”» (Is 40,3).

Nos textos desta comunidade, encontramos várias referências à memória e ao *memorial*. A rememoração de Deus aparece estreitamente vinculada à Aliança com Abraão, em virtude da qual Deus age com Israel como não agiu com mais nenhum outro povo. Deus é o único soberano, mas nem todos reconhecem que Ele é o Senhor de quem tudo recebem. Por isso permanecem na ignorância e na impiedade e são rejeitados por Deus. Não assim com Israel, pois: «escolheste um povo no período do teu beneplácito, porque te recordaste da tua Aliança. Estabeleceste-os, separando-os para ti para os santificares entre todos os povos. E renovaste com eles a tua Aliança na visão da glória e nas palavras do teu espírito santo, pelas obras da tua mão» (4Q508 1 II, 6-7)⁸¹. Deus elege e separa Israel de entre todos os povos, faz dele um povo santo, fá-lo participar da sua própria santidade, pois só Ele é santo, e renova com ele a antiga Aliança. Este texto deixa perceber uma ideia a que já nos referimos anteriormente, Israel vem à luz como povo, o povo de Deus, porque Deus se recorda da Aliança que fez com os Patriarcas e, por isso, Israel deve à sua existência à rememoração divina.

A Deus se pede que recorde todos os prodígios que fez em favor do povo escolhido para sua herança, e que não lhe dê o castigo que a sua infidelidade merece. Suplicar a rememoração de Deus é equivalente a suplicar o perdão dos pecados cometidos:

«Que se afaste, pois, do teu povo Israel a tua cólera e o teu furor por todo o seu pecado. Recordate dos teus prodígios, que tu fizeste à vista dos povos, pois fomos chamados pelo teu nome. [...]. Pois tu nos curarás da loucura, da cegueira e do transtorno do coração. Por nossas culpas fomos vendidos, mas apesar das nossas faltas tu nos chamaste [...] tu nos livrarás de pecar contra ti» (4Q504 II, 11-16)⁸².

A presença constante do povo na memória de Deus livra-o da pena que as suas faltas mereceriam, mas também é um antídoto eficaz contra o pecado, protege-o das ciladas do mal. Neste texto se espelha bem o reconhecimento da fragilidade humana, mais inclinada para a auto-suficiência e para o desvario, do que para a resposta amorosa e obediencial devida

⁸⁰ Cf. LE DEAUT – *La Nuit Pascale*, p. 305.

⁸¹ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, ed. y trad. – *Textos de Qumrán*. Madrid: Editorial Trotta, 1992, p. 425.

⁸² Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, ed. e trad. – *Textos de Qumrán*, p. 429.

Àquele de quem tudo se recebe, mormente a própria existência. Só a graça divina pode superar e proteger o Homem da sua fragilidade ontológica.

Se por um lado se suplica a Deus que se recorde dos antigos prodígios, para o perdão dos pecados, por outro, se Lhe pede que apague da sua memória as infidelidades cometidas pelos antepassados, para que o castigo não recaia agora nos que lhe suplicam, mas, antes, sejam perdoados das suas próprias faltas: «Tem piedade de nós e não recordes contra nós as iniquidades dos nossos primeiros pais em toda a sua má conduta nem que foram de dura cerviz. Tu adquire-nos e perdoa, por favor, a nossa iniquidade e o nosso pecado». (4Q504 4,11-14)⁸³.

Num dos hinos de acção de graças, uma ode à acção criadora de Deus, que dá o ser a todas as coisas e o sustem, espelha-se o reconhecimento de que tudo acontece segundo a vontade de Deus, e que sem Ele nada se faz. O Homem, mesmo sendo criatura frágil, conhece os mistérios insondáveis da obra divina, mas porque o próprio Deus lhos revelou. Portanto, não há nada que fique fora da onisciência divina: «Que poderei dizer, que não seja sabido? Que poderei anunciar, que não tenha sido contado? Tudo foi gravado na tua presença com o cinzel do *memorial* por todos os períodos perpétuos [...]» (1QH I, 23-24)⁸⁴. No *memorial* celeste estão gravadas todas as coisas, incluindo os pecados dos Homens.

As referências ao *memorial* também são atestadas na literatura exegética, mormente a que diz respeito à praxis sacrificial regulada pelo Livro do Levítico:

«Oferecerão toda a oferenda com a que se oferece uma libação segundo o prescrito. E de toda a oferenda com a qual se oferece incenso ou que seja oferenda seca, tirarão a parte do *memorial* e queimá-la-ão sobre o altar; o que resta dela comê-lo-ão no pátio interior. Comê-la-ão os sacerdotes com pães ázimos» (11QT XX, 9-12)⁸⁵.

Parece aludir-se aqui ao *sacrifício de oblação*, no qual eram oferecidos produtos agrícolas, acompanhados de incenso. Parte dessa oferta era queimada sobre o altar como *memorial* (*azkkarah*) apresentado a Deus, em favor do oferente.

A festa anual da Expição ou Dia da grande Expição, celebrado segundo as prescrições de Lv 16, é um *memorial*: «O primeiro dia do mês será para vós um grande sábado, um *memorial* (*zikkaron*)⁸⁶ do toque de trombetas, uma assembleia santa. Fareis um holocausto de fogo de aroma que aplaca a YHWH, e oferecereis um novilho, um carneiro [...] para o

⁸³ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, ed. e trad. – *Textos de Qumrán*, p. 433.

⁸⁴ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, ed. e trad. – *Textos de Qumrán*, p. 364-365.

⁸⁵ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, ed. e trad. – *Textos de Qumrán*, p. 207.

⁸⁶ Cf. CHARLESWORTH, James H. – *Graphic concordance to the Dead Sea scrolls*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, p. 248.

sacrifício expiatório» (11QT XXV, 3-5)⁸⁷. Neste dia *memorial* oferece-se o sacrifício de expiação, segundo as normas que o texto descreve detalhadamente (cf. 11QT XXV-XXVI). Este sacrifício é um *memorial* que recorda ao Homem o seu pecado, com vista ao arrependimento, recorda-o também a Deus, para suplicar o seu perdão.

No calendário da comunidade, inclui-se um «dia de recordação» (4Q320 4 III, 6; IV,2)⁸⁸ mensal, a ter lugar no dia 4 de cada mês. No entanto, nada se diz em relação ao que deve ser recordado neste dia. Este dia pode ser o dia das ofertas mensais de que fala o texto de Nm 28,11⁸⁹.

1.3.2. O *memorial* sacrificial

Para uma compreensão mais cabal da relação que Israel tem com Deus, o Deus da Aliança, é imprescindível que nos detenhamos num dos elementos fundamentais do seu culto, os sacrifícios.

O sistema sacrificial característico da tradição cultural veterotestamentária⁹⁰ é muito rico e complexo. Todavia, os vários sacrifícios que dele fazem parte podem dividir-se em duas tipologias principais: a *'olah* e a *zebah*. Os primeiros são sacrifícios em que a vítima é completamente queimada, nos segundos, uma parte da carne da vítima é oferecida a Deus e a outra é comida.

O sacrifício de holocausto (*'olah*) é um dos mais antigos em Israel, remonta à época nómada. Este é, segundo a etimologia hebraica, o sacrifício cujo fumo sobe para Deus, ao ser queimado; o hebraico *'olah* vem da raiz *'alah*, que significa «subir». No entanto, a sua designação não é unívoca, por vezes é chamado *qorban* (ou seja, coisa aproximada), ou ainda, *oferta queimada*. Trata-se, em todo o caso, de um sacrifício que tem como principal característica a destruição total, pelo fogo, da vítima, que é completamente oferecida a Deus, não restando mais que a pele para o sacerdote. A vítima animal devia pertencer ao oferente, ser sempre macho, fosse de gado graúdo ou miúdo, perfeita, sem qualquer defeito ou mutilação. (cf. Lv 22,17-25). Os mais pobres, que não tinham possibilidade de oferecer

⁸⁷ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, ed. e trad. – *Textos de Qumrán*, p. 209.

⁸⁸ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, ed. e trad. – *Textos de Qumrán*, p. 468-469.

⁸⁹ Também pode referir-se ao dia das ofertas mencionadas em Nm 29,23.

⁹⁰ Cf. DE VAUX, R. - *Instituciones del Antiguo Testamento*. 2ª ed. Barcelona: Editorial Herder, 1976, p. 528-538; ALVES, Herculano – Os sacrifícios no Antigo Testamento. *Bib.* 9 (2000) 13-36; MARTONE, C. - Sacrificio e rito sacrificial nell'Antico Testamento. In UBBIALI, Sergio, ed. – *Il sacrificio: evento e rito*. Padova: Edizione Messaggero Padova, 1998. *Caro Salutis Cardo*; 15, p. 111-128; CARVALHO, José Carlos - Fontes bíblicas da eucaristia. *Theo.* 43:1 (2008) 13-49.

animais de maior porte, podiam oferecer uma ave que, no entanto, devia ser uma rola ou uma pomba. O sacrifício devia ser feito segundo um ritual preciso (cf. Lv 1,3 ss). Antes do *holocausto*, o oferente impunha as mãos sobre o animal a sacrificar, como sinal de que este era propriedade sua, reivindicando, desta forma, os benefícios do sacrifício que oferecia. Em seguida, imolava a vítima, e o sacerdote queimava-a em cima do altar.

Antes do exílio, este sacrifício era oferecido em acção de graças em resposta a uma teofania ou à acção favorável de Deus. O seu significado primigénio é a acção de graças que sobe até Deus e pela qual o oferente se aproxima dele.

«Então, tomou Manoé o cabrito com a oferenda e ofereceu-o sobre a rocha ao Senhor, que faz coisas misteriosas. Manoé e sua mulher observavam. Ora enquanto a chama subia do altar para o céu, subia também na chama do altar o anjo do Senhor; ao verem isto, Manoé e sua mulher caíram com a face por terra» (Jz 13,19-20).

O anjo aparece aqui como mediador entre o oferente e Deus que, de algum modo, leva a acção de graças até Deus. De facto, seja qual for a oferta queimada, o que importa é a acção de graças que, através do fogo, sobe até Deus.

O *holocausto* podia ser acompanhado por uma oferta de cereais (*minhah*), que eram queimados, e vinho, que se derramava à volta do altar como o sangue (cf. Ex 29,38-42; Nm 15,1-26). Este sacrifício era oferecido no templo, duas vezes por dia, de manhã e ao entardecer, e devia fazer-se perpetuamente. Através dele, o oferente declara a soberania absoluta de Deus, a quem tudo pertence.

Dentro da segunda tipologia de sacrifícios, temos o *sacrifício de comunhão*, *sacrifício pacífico* ou *sacrifício de plenitude* (*zebah shelamim*). É oferecido para dar graças a Deus e criar comunhão com Ele, participar da sua própria vida e paz, da sua plenitude. Se é certo que todos os sacrifícios visam a comunhão com Deus, neste, ela assume ainda maior relevância. O banquete do qual participam Deus e o Homens, oferentes e sacerdotes, que comem parte da vítima oferecida, é a expressão plena dessa comunhão. Sentido idêntico tem a aspersion do sangue da vítima à volta do altar (cf. Ex 24,3-8) onde era queimada a parte que pertencia a Deus. Oferta, imolação e comunhão, componentes fundamentais dos sacrifícios, estão bem evidenciados naquele que é o sacrifício característico de Israel, mais antigo que o *holocausto*⁹¹.

Existem três subespécies do sacrifício de comunhão, segundo Lv 7, 11-17: o sacrifício de louvor ou acção de graças (*todah*), o sacrifício espontâneo ou voluntário (*nedabah*) e o sacrifício votivo ou de consagração (*nêder*), como vemos:

⁹¹ Cf. CAZELLES, Henri – Eucharistie. Bénédiction et sacrifice dans l’Ancien Testament. *LMD*. 123 (1975) 9.

«Esta é a Lei do sacrifício de comunhão a oferecer ao Senhor: se for oferecido juntamente com o sacrifício de acção de graças, oferecer-se-ão, juntamente com a vítima do sacrifício de acção de graças (*todah*), bolos sem fermento amassados com azeite, bolachas sem fermento, humedecidas de azeite, a flor de farinha, frita em filhós amassadas com azeite. Apresentar-se-á esta oferta com bolos de pão fermentado, juntamente com o sacrifício de comunhão, oferecido em acção de graças. Retirar-se-á um bolo de cada uma destas ofertas, como tributo ao Senhor e pertencerá ao sacerdote, que tiver derramado o sangue da vítima do sacrifício de comunhão (*shelamim*). A carne da vítima deste sacrifício de acção de graças (*todah*) será comida no próprio dia da oferta. Nada será deixado para o dia seguinte. Se alguém oferecer uma vítima, em cumprimento de um voto (*neder*) ou como oferta voluntária (*nedabah*), comerá dela no dia em que for oferecida, e o resto poderá ser comido no dia imediato. Se ainda restar carne do sacrifício no terceiro dia, será consumida pelo fogo».

O sacrifício de acção de graças ou de louvor, o *zabah todah* é o mais importante de todos e o que representa de forma mais plena os sacrifícios de Israel⁹². Ao oferecê-lo, o Homem está a «confessar, proclamar, celebrar» (segundo a semântica da raiz de *todah*, *yadah*)⁹³. Ou seja, o *zabah todah* é «a confissão que proclama Deus interveniente em favor do seu povo. Quem faz esta confissão, fá-la, celebra-a na *condição agradecida*. Diz “obrigado” a Deus, e, ao fazê-lo diz que só Deus é Deus, o único que nos dá aquilo que não conseguimos obter nem exigimos»⁹⁴. Ao dizer “obrigado” a Deus, ao dizer bem dele, o crente está a fazer memória, a recordar tudo o que lhe foi dado, tudo quanto recebeu, não por mérito próprio, mas por pura benevolência divina. Deus não fica indiferente a esta atitude humana genuína, deixa-se «afectar» por ela e, na sua resposta gratuita e amorosa, actualiza o poder eficaz da graça que foi proclamada, narrada e celebrada⁹⁵, faz participar os fiéis na sua própria vida: «Honra-me quem oferece o sacrifício de louvor (*zabah todah*); a quem anda por este caminho farei participar da salvação de Deus» (Sl 50,23). Deus supera de forma inaudita qualquer expectativa humana, a sua acção benfazeja transcende toda a súplica que se lhe possa dirigir. O louvor e a jubilosa acção de graças do *zabah todah*, são a forma mais perfeita de lhe retribuir, muito mais valiosos que a oferta sacrificial imolada, são um verdadeiro hino à glória de Deus. O sacrifício torna-se assim o acto solene que traduz o reconhecimento de todos os benefícios recebidos, mormente a salvação divina que restabelece a vida⁹⁶ e, simultaneamente, o desejo de viver em comunhão de vida com Deus.

A liturgia sacrificial de Israel inclui ainda os sacrifícios de *expição*. Estes são bem mais recentes que os anteriores, são posteriores ao exílio. Para uma certa religiosidade israelita,

⁹² Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *La Fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 66.

⁹³ Cf. CAZELLES, Henri – Eucharistie. Bénédiction et sacrifice, 10.

⁹⁴ CARVALHO, José Carlos - Fontes bíblicas da eucaristia, 16.

⁹⁵ Cf. CAZELLES, Henri – Eucharistie. Bénédiction et sacrifice, 11.

⁹⁶ Cf. SWETNAM, James – The Institution of the Eucharist in the Synoptic Gospels. *Bib.* 9 (2000) 62.

estes sacrifícios eram uma forma eficaz de aplacar a ira divina, através da humilhação e da reparação; e de purificar o pecado e a impureza humana, abrindo assim a possibilidade para uma nova relação com Deus. A noção de expiação está mais relacionada com o primeiro objectivo. O sacrifício reconciliaria Deus com o pecador, restabelecendo a relação de amizade com ele. Esta ideia de uma divindade que se zanga, que se vinga daqueles que não lhe obedecem, um deus que mete medo, é completamente absurda e nada tem a ver com o Deus criador e salvador de Israel, dispensador de todos os benefícios, ainda que completamente imerecidos. Apesar deste desvio, a motivação principal destes sacrifícios prende-se com a consciência de que o Deus santo, o Totalmente Outro habita no meio do seu povo, fez aí a sua morada⁹⁷. Esta deve ser santa como é santo Aquele que a habita. É a esta luz que as leis da pureza e dos sacrifícios a ela associados assumem toda a sua relevância e devem ser entendidas.

Nos sacrifícios de *expiação* a vítima animal é imolada e o seu sangue é derramado à volta do altar, «pois o sangue é que faz expiação porque é vida» (Lv 17,11). Embora, o oferente confesse humildemente os seus pecados, a reconciliação é sempre dom da misericórdia e da benevolência de Deus, que Ele dispensa a quem lhe apraz (cf. Ex 33,19).

Dos sacrifícios de expiação, o *sacrifício pelo pecado* (*'attaht*) (cf. Lv 6,17-23), através do qual Israel intenta restaurar a relação de Aliança, perdida pelas suas faltas, é o mais importante. Assume um papel fundamental na festa da Expiação, quando são purificados todos os pecados do povo, que recaem no bode expiatório enviado para Azazel (cf. Lv 16).

O *sacrifício de reparação* é outro dos sacrifícios de expiação. Era oferecido para reparar a vergonha (*'asham*) do pecado de quem tivesse, mesmo inconscientemente, violado «os direitos sagrados do Senhor» (Lv 5,15), feito «alguma coisa que o Senhor tenha proibido» (Lv 5,17), ou «defraudado de qualquer modo o seu próximo» (Lv 5, 21). Através do sacrifício, ficavam reparadas todas estas injúrias.

Um sacrifício particularmente relevante para a temática do *memorial* é o *sacrifício de oblação*⁹⁸. Trata-se de um sacrifício incruento, que consiste na oferta de produtos agrícolas, mormente farinha com azeite, acompanhados de incenso. Uma parte destas ofertas era queimada pelo sacerdote, sobre o altar, como um *memorial* (*azkkarah*, *μνημόσυνον* ou *ἀνάμνησις*), e subia até Deus como perfume de agradável odor:

«Se alguém quiser apresentar ao Senhor uma oblação de cereais, a sua oferta será de flor de farinha, sobre a qual derramará azeite e colocará incenso. Levá-la-á aos sacerdotes, descendentes de Aarão.

⁹⁷ Cf. ALVES, Herculano – Os sacrifícios no Antigo Testamento, 27.

⁹⁸ Cf. THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 60-71.

Um deles tomará um punhado desta farinha com o azeite e todo o incenso; queimará este *memorial* (*azkkarah*, μνημόσυνον) sobre o altar, como oferta queimada de odor agradável ao Senhor» (Lv 2,1-2).

A oferta *memorial*, ou melhor, a porção *memorial* que se retira da oferta total para ser queimada sobre o altar é designada pelo vocábulo *azkkaratah* (μνημόσυνον αὐτῆς). A relação entre essa porção e o total da oferta é expressa pelo sufixo que se junta a *azkkarah*. Este *memorial* sacrificial (*azkkarah*), tal como o *memorial* cultual (*zikkaron*), além de ser um anúncio da presença de Deus, da sua fidelidade e das maravilhas que Ele operou em favor do seu povo, também é um sinal apresentado a Deus para despertar a sua memória, para que Ele se recorde. O objecto da recordação que se espera de Deus, neste caso, é o oferente. O *memorial* serve para dar a conhecer a Deus a sua oferta e a sua intenção, para que Ele se recorde do oferente e das suas súplicas. Por isso, ele é «como oferta queimada de odor agradável ao Senhor», que se eleva até Ele e assim cumpre o seu objectivo. Note-se que, para tal, apenas se queima a porção *memorial*, «o que restar da oblação será para Aarão e seus descendentes: esta é a parte mais sagrada da oblação consumida pelo fogo em honra do Senhor» (Lv 2,3). O *memorial* é assim o sinal da oblação reservada aos sacerdotes, a parte mais sagrada dessa oblação, que será comida «sob a forma de pão ázimo, num lugar santo» (Lv 6,9).

A tradução grega do sufixo de *azkkaratah*, αὐτῆς, é «um genitivo objectivo, e significa que se faz memória diante de Deus da oblação»⁹⁹. O que corrobora a ideia de que o *memorial* é sobretudo para anunciar a Deus a oferta que lhe é apresentada, queimando parte dela sobre o altar, elevando-se como perfume que agrada ao Senhor. É um sinal para que Deus se recorde daquele que lhe oferece o sacrifício de oblação. Neste mesmo sentido, podemos interpretar esta referência ao *memorial*: «Escolheu-o [a Aarão] entre todos os viventes para oferecer ao Senhor o sacrifício, o incenso e o perfume, como *memorial* (μνημόσυνον), para fazer a expiação pelo povo» (Sir 45,16). O objecto do *memorial* que se quer recordar diante de Deus é o povo, por quem Aarão oferece o sacrifício.

Também em relação explícita com o *memorial*, encontramos outro tipo de sacrifício que, embora tenha algumas semelhanças com o anterior, é distinto dele. Referimo-nos aos *pães da proposição*, *pães da apresentação* ou *pães da face*, de acordo com as várias designações com que é conhecido. Trata-se de doze pães sem fermento que eram dispostos em «duas rimas, seis em cada rima, sobre a mesa de ouro puro, diante do Senhor» (Lv 24,6), diante do Santo dos Santos. Todos os sábados eram substituídos por outros novos, e só podiam ser comidos

⁹⁹ THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 63.

pelos sacerdotes. Sobre eles, deitava-se incenso que era queimado como *memorial* colocado diante de Deus: «Porás, sobre cada rima, incenso puro que servirá de *memorial* (*le- azkkarah*, ἐις ἀνάμνησιν) aos pães, como oferta queimada em honra do Senhor» (Lv 24,7). O incenso era queimado para ser sinal da oferta feita a Deus e para ser um louvor em sua honra. Este é um sacrifício perpétuo, expressão da fidelidade do povo à Aliança e, mais ainda, da fidelidade irrevogável do Deus da Aliança.

1.3.3. A oração *memorial* da *berakah*

A *berakah* judaica¹⁰⁰ é, fundamentalmente, uma proclamação, uma confissão das maravilhas de Deus, dos seus inumeráveis prodígios. É a oração característica de um judeu, enquanto membro do povo escolhido, que bendiz o seu Deus, o Deus que se revelou de forma única a Israel, a quem Ele conheceu como a nenhum outro povo (cf. Am 3,2), a quem se deu a conhecer, e com quem fez uma Aliança, criando com ele uma relação absolutamente singular, relação que, seja qual for o motivo concreto do louvor, estará sempre subjacente. A especificidade desta oração é ser a resposta por excelência à Palavra de Deus que é sempre um evento, uma intervenção pessoal na vida do crente, palavra criadora, que gera um coração novo naquele que a acolhe. A *berakah* é também a expressão perfeita do conhecimento de Deus no coração do povo que Ele conheceu de forma única, é a oração que faz dos eleitos verdadeiros adoradores do Deus que lhes falou e fala continuamente.

Encontramos este tipo de oração em várias passagens da Escritura, como acontece, por exemplo, nos Génesis. Quando o servo de Abraão encontra Rebeca e percebe neste encontro a resposta de Deus à sua súplica, ele exclama: «Bendito seja o Senhor, Deus de Abraão, meu amo, que não deixou de ser bondoso e fiel para com o meu amo e me conduziu a mim directamente à casa dos parentes do meu senhor.» (Gn 24,27). Deus cumpre as promessas que fez àquele que acreditou na sua Palavra, é bendito pela sua fidelidade. A *berakah* pronunciada por Jetro, sogro de Moisés, é deveras impressionante, sobretudo se atendermos ao facto de que se trata da oração de um estrangeiro, que não pertence ao povo eleito. Todavia, Jetro regozija-se com as maravilhas que Deus fez, como se revelou a Moisés e como libertou o seu povo das mãos do Faraó. Por isso, bendiz a Deus, dizendo: «Bendito seja o Senhor que vos libertou da mão do Egipto e da mão do faraó, que libertou o povo da mão do Egipto. Agora reconheço que o Senhor é maior que todos os deuses» (Ex 18,10-11). Esta é a oração de um

¹⁰⁰ Cf. BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 35-91.

estrangeiro que se associa à fé do povo de Deus, que reconhece que Deus revelou a sua Palavra a Israel e, nela, as suas promessas. Depois desta confissão de Deus, identificado nos seus prodígios, Jetro oferece um sacrifício, em comunhão com o povo gerado pela Palavra de Deus.

Nos Salmos, a *berakah*, ainda que não apareça de forma explícita, está muitas vezes subjacente. Eles são a expressão do reconhecimento das maravilhas de Deus, que é bendito, cantado, confessado e louvado. Traduzem bem a experiência de um povo que faz memória de toda a sua história e a vê como *lugar* da manifestação e da intervenção de Deus, através da sua Palavra e dos grandes feitos que a acompanham e que a atestam. Um povo que permanentemente rememora todos os benefícios que recebe de Deus, sem o qual não teria vindo à luz nem teria condições de subsistir no meio de todas as suas vicissitudes.

Muitos destes Salmos são já um esboço ou até mesmo um desenvolvimento da estrutura das grandes *berakoth* litúrgicas da Sinagoga. Sobretudo os Salmos que acompanham os sacrifícios que, com grande fé e júbilo, começam por fazer memória da acção benfazeja de Deus, outrora, em favor dos seus. Segue-se a oferta do sacrifício, acompanhada de súplicas, para que Ele actualize os prodígios passados. Desta forma, «começado no louvor, desenvolvido na súplica, o salmo concluir-se-á em doxologia: Deus permanece o mesmo; hoje e amanhã tal como outrora, ele cumulará os seus»¹⁰¹. Esta estrutura está bem explicitada no Salmo 40. A oferta sacrificial que acompanha esta oração é a oferta por excelência, aquela que mais agrada a Deus, é a oblação de si mesmo, a consagração total à vontade divina, que é reconhecida na Palavra escutada.

A oração de consagração que acompanha os sacrifícios vai assumindo um papel cada vez mais relevante, na medida em que tende a ser a expressão da consagração que o Homem faz de si próprio a Deus. No que a isto se refere, é particularmente significativa «a evolução do sentido dado a uma expressão litúrgica: *zabah todah* (“sacrifício de louvor”, ou “de acção de graças”))»¹⁰². Começou por designar um tipo específico de sacrifícios, cuja significação era explicitada pelo salmo de louvor que os acompanhava. Progressivamente, o «sacrifício de louvor» deixou de ser apenas a expressão do louvor, enquanto fazendo parte integrante do rito sacrificial, e passou a designar sobretudo o próprio louvor, sacrifício por excelência.

A importância que, pouco a pouco, vai tendo a oração da oferenda de si mesmo, sob a forma concreta de uma *berakah*, no âmbito do sacrifício, assume um significado particular no culto sinagoga. No exílio e na diáspora, sem templo, altar ou vítima para oferecer em

¹⁰¹ BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 49.

¹⁰² BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 51.

sacrifício, os judeus fazem desta forma de oração um verdadeiro sacrifício. Em qualquer lugar onde se encontrem, podem oferecer a Deus, através das suas *berakoth*, a «oferenda pura» (MI 1,11). É desta forma que todo o Israel vê cumprida a promessa que fez dele um povo sacerdotal, um reino de sacerdotes, que consagram a Deus a terra inteira (cf. Ex 19,3-6).

A tradição judaica dá-nos conta de dois tipos de *berakoth*. Encontramos aquelas que não são mais que fórmulas breves, um simples louvor ou acção de graças, que o judeu piedoso deve recitar ao longo do dia, desde o levantar até ao deitar. Através destas *berakoth*, todas as realidades que tecem a existência saem do espaço meramente profano e são introduzidas na esfera do sagrado, pois todas têm a marca de Deus. Tudo é recebido como dom, do qual se faz continuamente memória e se agradece.

Outras *berakoth* têm uma estrutura mais elaborada e ampliada, o seu âmbito próprio é o culto sinagoga e as refeições. Mas é na sua relação com as primeiras que elas alcançam toda a sua amplitude, pois aquelas são o substrato destas, são a expressão de um povo sacerdotal que não cessa de santificar o nome do seu Deus, de suplicar a vinda do seu reino e que a sua vontade se faça.

Das *berakoth* características do culto sinagoga, destacam-se as que compõem a *Tefillah*, dezoito bênçãos (*Schemonéh Esréh*), recitadas depois do *Schemah*. Trata-se da «oração por excelência»¹⁰³, de acordo com o significado do próprio nome, *Tefillah*. Vejamos a primeira destas *berakoth*:

«Bendito sejas tu, Senhor, nosso Deus e Deus de nossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob, o Deus grande, poderoso e venerado. Deus altíssimo que és misericordioso, que possuis todas as coisas, que te recordas das piedosas acções dos pais e que enviarás um redentor aos filhos dos seus filhos, pelo teu nome, no amor: bendito sejas tu, Senhor, o escudo de Abraão»¹⁰⁴.

Esta *berakah* é um *memorial* dos Pais com quem Deus celebrou a Aliança, Abraão e os patriarcas Isaac e Jacob, *memorial* que leva à acção de graças por tudo quanto Deus realizou em seu favor e de todos os seus descendentes; acção de graças pela misericórdia de Deus, pela sua grandeza, o seu poder; é acção de graças pela memória que também Deus faz da resposta obediente dos Pais à sua Palavra; é acção de graças antecipada pelo Messias que há-de vir salvar os seus filhos. Memória e escatologia, passado e futuro, que fazem do presente da oração fonte inesgotável de uma fé e de uma esperança inquebrantáveis. A esperança messiânica está bem explicitada também na XVª *berakah*, a *birkat David*: «Faz logo florescer

¹⁰³ BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 74.

¹⁰⁴ Cf. BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 75-76, «Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu et le Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, le Dieu grand, puissant et révérent. Dieu très-haut qui fais miséricorde, qui possèdes toutes choses, qui te rappelles les pieuses actions des pères et qui enverras un rédempteur aux enfants de leurs enfants, pour ton nom, dans l'amour: béni sois-tu, Seigneur, le bouclier d'Abraham».

o rebento de David, e que o seu corno seja exaltado pela tua salvação, pois nós esperamos a tua salvação todo o dia. Bendito sejas tu, Senhor, pois tu fazes florescer o corno da salvação»¹⁰⁵. Trata-se de uma súplica formal pela vinda do Messias descendente de David, de quem se espera a salvação definitiva. Que Deus não tarde em o enviar, que se apresse a responder à expectativa do seu povo, que em jubilosa esperança aguarda esse dia grandioso que lhe trará o Salvador prometido.

No que se refere à liturgia das refeições, é no contexto das refeições familiares, mormente as das festas, como acontece com a ceia pascal, que ela assume toda a sua relevância. Trata-se, portanto, de uma liturgia familiar. Todavia, o seu contributo para a alimentar a vida de fé comunitária de Israel foi tão importante como o culto sinagoga.

Formalmente, a refeição começa quando o pai de família parte o pão, que depois é distribuído pelos comensais, e pronuncia, em nome de todos, uma bênção para toda a refeição: «Bendito sejas tu, Senhor, nosso Deus, rei do mundo, que fazes brotar o pão da terra»¹⁰⁶. Seguem-se os vários pratos e cálices, acompanhados das respectivas bênçãos. Na ceia pascal, eram servidos pratos característicos, entre eles, as ervas amargas e o cordeiro, acompanhados de bênçãos especiais, e era recitada a *haggadah*, elementos que tornam esta refeição absolutamente singular.

O rito principal acontece no final da refeição, o pai de família, depois de receber um cálice de vinho misturado com água, exorta todos os comensais a associarem-se à sua acção de graças, dizendo: «Dêmos graças ao nosso Deus, que nos alimentou da sua abundância»¹⁰⁷. Os convivas respondem: «Bendito seja aquele de cuja abundância nos alimentou e de cuja bondade nos faz viver»¹⁰⁸. Segue-se a bênção dos comensais, a *birkat ha-mazon*, composta por três *berakoth* que são cantadas pelo que preside à refeição:

1. «Bendito sejas, Senhor, nosso Deus, rei do universo, que alimentas o mundo na [tua] bondade, [tua] graça e [tua] misericórdia, que dás o alimento a todo o ser vivo, sustentas o mundo inteiro com a tua bondade, a tua graça e a tua misericórdia.
2. Te damos graças, Senhor, nosso Deus, por nos teres dado em herança uma terra boa e espaçosa.
3. Tem misericórdia, Senhor, nosso Deus, de Israel, teu povo, de Jerusalém, tua cidade, de Sião, morada da tua glória, do teu altar e do teu templo. Bendito sejas tu, Senhor, que edificas Jerusalém»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cf. BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 78, «Fais bientôt fleurir le rejeton de David, et que sa corne soit exaltée par ton salut, car nous attendons ton salut tout le jour. Béni sois-tu, Seigneur, car tu fais fleurir la corne du salut».

¹⁰⁶ Cf. JEREMIAS – *La Ultima Cena*, p. 116, BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 83.

¹⁰⁷ Cf. BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 84; JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 117.

¹⁰⁸ Cf. BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 84; JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 117.

¹⁰⁹ Cf. JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 118; BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 87, apresenta uma versão bastante mais extensa destas três *berakoth*.

Esta é a bênção da refeição enquanto tal, proclamada sobre o terceiro cálice. É a bênção por excelência, nasce como resposta ao mandato bíblico: «Então comerás e ficarás saciado, agradecendo ao Senhor, teu Deus, pela terra ótima que te deu» (Dt 8,10).

Em ocasiões festivas, como acontecia na ceia pascal, à terceira *berakah* acrescentava-se uma oração, com características particularmente relevantes para o nosso estudo:

«Nosso Deus e Deus de nossos pais, que o *memorial* de nós mesmos, o de nossos pais, o *memorial* de Jerusalém, tua cidade, o *memorial* do Messias, filho de David, teu servo, e o *memorial* do teu povo, de toda a casa de Israel se eleve e venha, que ele chegue, seja visto, aceite, entendido, recordado e mencionado diante de ti, para a libertação, o bem, a graça, a compaixão e a misericórdia, neste dia [nomeia-se a festa]. Lembra-te de nós, Senhor, nosso Deus, a seu respeito para nos fazer o bem, visita-nos por causa dele e salva-nos por ele, vivificando-nos por uma palavra de salvação e de misericórdia [...]»¹¹⁰.

Nesta oração, sobressai a frequência com que é usado o vocábulo *memorial* (*zikkaron*), o que lhe confere um teor iminentemente anamnético. De facto, em todas as festas, particularmente na da Páscoa, se celebra o *memorial* das maravilhas de Deus, de toda a sua obra em favor de Israel. É uma confissão da fidelidade de Deus, uma súplica confiante para que também Ele se lembre dessa mesma fidelidade e volte a conceder as graças de outrora.

O *memorial* é o sacrifício por excelência, o sacrifício totalmente apropriado à Palavra e acção de graças que ela provoca como resposta. Deste modo, a refeição assume um carácter sacrificial. Os que dela participam, ao bendizerem Deus pela sua refeição, e ao reconhecerem nela, através desta *berakah*, o *memorial* da obra criadora e redentora de Deus, vêem nela o sinal eficaz da perene actualidade da obra divina e, mais ainda, do seu cumprimento escatológico. Neste sentido, assume particular relevância a súplica para que Deus se lembre do Messias¹¹¹, para que envie o salvador prometido, da casa de David, que trará a salvação definitiva. Pede-se a Deus que apresse a Parusia, que não tarde a cumprir o que prometeu pela boca dos Profetas, seus servos.

¹¹⁰ Cf. BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 87, «Notre Dieu et Dieu de nos pères, que le mémorial de nous-mêmes, et de nos pères, le mémorial de Jérusalem, ta cité, le mémorial du Messie, le fils de David, ton serviteur, et le mémorial de ton peuple, de toute la maison d'Israël, se lève et vienne, qu'il arrive, soit vu, accepté, entendu, rappelé et mentionné devant toi, pour la délivrance, le bien, la grâce, la compassion et la miséricorde, en ce jour [on précise ici la fête]. Souviens-toi de nous, Seigneur, notre Dieu, à son propos pour nous faire du bien, visites-nous à cause de lui et sauves nous pour lui, nous vivifiant par une parole de salut et de miséricorde [...]; JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 277. O itálico é nosso.

¹¹¹ Expressão muito cara a JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 277.

1.4. Síntese do primeiro capítulo

A experiência salvífica do evento fundante de Israel, o Êxodo, e a Aliança que Deus celebrou com ele no Sinai ficarão para sempre gravadas na memória pessoal e colectiva do povo eleito. Serão recordadas de geração em geração e continuamente agradecidas. Esta rememoração tem um papel fundamental na construção da identidade deste povo, o povo de Deus, o «povo da sua herança» (Dt 4,20).

Mais determinante ainda é a acção rememorativa de Deus, que mantém viva e actual a salvação de outrora. Esta actualização eficaz da acção salvífica acontece de forma particular no *memorial* da Páscoa, que Israel deve celebrar ano após ano, segundo o mandato divino. E deve fazê-lo, não só para perenizar a graça salvífica, mas também para se dispor a acolhê-la novamente, a deixar-se libertar de todas as escravidões que o impedem de gozar a liberdade que lhe foi outorgada no dia em que foi resgatado. O *memorial* deve ser reiterado igualmente para que não caiam no esquecimento tão grandes maravilhas que o Senhor realizou em seu favor, e para que continuamente Ele seja louvado, bendito e adorado.

A Páscoa é síntese e paradigma de todas as acções benfazejas de Deus em favor do seu povo, pretéritas, presentes e futuras. Por isso, ela também é antecipação, profecia e *tipo* da salvação escatológica, da salvação messiânica prometida e ardentemente esperada. O presente da celebração *memorial* situa-se entre o passado do acontecimento histórico da salvação e o futuro do seu acabamento escatológico.

Os sacrifícios e as *berakoth* também desempenham um papel fundamental no culto de Israel. Também eles são um *memorial* para Deus e para os Homens. Diante deles, Deus recorda-se daqueles que lhe oferecem os sacrifícios e dos que o bendizem e, ao fazê-lo, concede a sua graça, que é sempre salvífica. Os Homens, por sua vez, proclamam e confessam as *mirabilia Dei*. Antes de ser iniciativa humana, o *memorial* é dom de Deus àqueles que nele crêem, a fim de que eles o possam representar diante dele e, como testemunho de fé na fidelidade divina, oferecê-lo como sacrifício de agradável odor que «se eleve» e chegue até Deus.

CAPÍTULO II

O MEMORIAL NO NT E NA TRADIÇÃO CRISTÃ

A comunidade cristã primitiva acolheu a riqueza do *memorial* veterotestamentário, com toda a sua diversidade de matizes. A sua importância evidencia-se logo na missão dos Apóstolos, pois aqueles a quem anunciam a Boa Nova de Jesus Cristo devem guardá-la na memória, recordá-la, não como simples recordação psicológica, mas como recordação operativa e dinâmica, que leva à conversão e ao seguimento da Pessoa e do Evangelho de Jesus Cristo. Só esta recordação pode fazer da vida uma vida realmente cristã. A comunidade cristã e cada cristão rememoram toda a vida e obra de Jesus, as maravilhas que por Ele Deus realizou em favor do seu povo, mormente na sua morte-ressurreição, síntese de toda a sua vida de entrega ao Pai para salvação dos Homens, e evento central da história da salvação. Tal como o antigo Israel devia recordar permanentemente tudo o que Deus realizou para sua salvação, sobretudo o evento fundante, a libertação do Egito e a Aliança no Sinai; o novo Israel deve fazer o mesmo com o evento salvífico da morte-ressurreição de Jesus Cristo. Para que este não caia no esquecimento, e para que a salvação possa chegar a todos os Homens, Jesus, na véspera da sua morte, instituiu o *memorial* da sua Páscoa. Este deve ser celebrado de geração em geração.

2.1. Cristo, cume da história da salvação

No NT, o *kerigma* da comunidade cristã primitiva contém uma afirmação completamente nova e radical: Jesus Cristo é o único salvador; em nenhum outro há salvação, «pois não há debaixo do céu qualquer outro nome, dado aos homens, que nos possa salvar» (Act 4,12). Pela sua paixão, morte e ressurreição, Cristo libertou o Homem da condição negativa em que vivia e fê-lo entrar definitivamente no mundo novo e nos últimos tempos. Ele é o enviado de

Deus, não para condenar o mundo, mas para o salvar (cf. Jo 3,17). Depois do evento Cristo, abre-se uma certeza para todo o Homem, de todos os tempos e de todas as latitudes: Deus «quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade» (1 Tm 2,4).

Encontramos no NT grande parte dos elementos da soteriologia do AT. A comunidade cristã primitiva, em continuidade com a herança que recebeu de Israel, percebe a salvação não apenas como restauração ou superação de uma situação desfavorável, mas também, e principalmente, como dom gratuito de Deus, com vista a «instaurar uma nova e mais profunda relação pessoal entre Deus, o Pai do Senhor Jesus, e os Homens, chamados a serem realmente filhos, a dirigirem-se a Deus chamando-o Abbá»¹¹². Cristo revela o verdadeiro rosto paterno de Deus, como só o Filho Unigénito o pode fazer.

Outro aspecto comum da nova fase da história da salvação, a fase inaugurada por Cristo, e que está bem patente nos escritos neotestamentários, é a tensão entre o cumprimento e a espera: a certeza da presença dos últimos tempos não anula o desejo da pátria definitiva, a nova Jerusalém, nem anula a tensão escatológica, antes, incentivo para uma vida empenhada e comprometida.

O tempo histórico-salvífico é uma linha contínua, na qual cada acontecimento abarca o passado e o futuro, enquanto cumprimento, por um lado, e promessa nova de futuros aperfeiçoamentos. Assim, podemos descobrir na Bíblia duas fases da única história da salvação: o anúncio e o cumprimento, a promessa e a realidade, a profecia e a sua realização. Estas duas fases coincidem com o antes e depois de Cristo, com o AT e o NT, mas sem nunca romper a unidade da Aliança e de toda a história da salvação, trata-se de uma única economia da salvação.

Se na primeira fase do plano divino da salvação a intervenção de Deus se manifesta em *acontecimentos-figura*, na segunda, manifesta-se de forma definitiva em *acontecimentos-realidade*. É sempre uma salvação que se concretiza na história, dentro da qual atinge o Homem. Todavia, isto só é plenamente verdade com o acontecimento Cristo, acontecimento central, sentido último de toda a história que o precedeu e da que lhe sucedeu¹¹³. A encarnação do Filho de Deus realizou de forma admirável aquilo que a antiguidade tinha almejado, aquilo que ela esperava de maneira confusa, como a *sombra* do futuro que viria. O dom de Cristo vai para além de tudo o que os Homens podiam esperar. Pela sua morte redentora, Cristo refaz a união entre Deus e os Homens, cura e glorifica a criatura¹¹⁴. A

¹¹² SALVATI, Giuseppe Marco – Salvación. In *DTelDC*, p. 1279.

¹¹³ Cf. PISTOIA, A. – Historia de la Salvación, p. 1006.

¹¹⁴ Cf. CASEL, Odo – *O mistério do culto no cristianismo*, p.82.

entrada pessoal de Deus, em Cristo, na história supera incomparavelmente tudo o que os antigos acontecimentos *sombra* faziam antever. A Pessoa e a obra de Cristo manifestam o sentido e o fim dos acontecimentos do passado, porque constituem o seu cumprimento pleno de forma inaudita, pois em Cristo «habita realmente toda a plenitude da divindade» (Cl 2,9), foi por Ele e para Ele que todas as coisas foram criadas e nele todas subsistem (cf. Cl 1,15-17); nele, que é a manifestação pessoal do mistério da vontade de Deus, fomos escolhidos antes da criação do mundo, e pelo seu sangue fomos redimidos (cf. Ef 1,4-14).

Com a encarnação do Filho de Deus, o tempo de Deus atinge o seu sentido pleno e salvífico. Ao entrar na história, Jesus resume o passado e o futuro e revela o rosto misterioso de Deus. Os acontecimentos do passado não são mais que *sombra* e *figura* da *realidade* da salvação, que está única e totalmente no evento Cristo. A partir do momento em que se identifica com os acontecimentos da sua vida terrena: encarnação, pregação, paixão-morte, ressurreição-glorificação, torna-se história¹¹⁵. No plano divino da salvação, Cristo é o centro do qual tudo parte e para onde tudo converge; ele é a chave de leitura desse plano salvífico, desde a criação até à sua última vinda gloriosa.

Assim, a humanidade de Cristo habitada pela plenitude da divindade significa presença de Deus na história e no tempo concretos, «e habitou entre nós» (Jo 1,14), e é a origem do acontecimento fundamental da sua existência e acção, ou seja, do mistério de Cristo: a sua paixão, morte e ressurreição. A afirmação do Símbolo, «Padeceu sob Poncio Pilatos», sublinha intencionalmente a densidade histórica do mistério de Cristo, que não seria mistério, ou seja, acontecimento de salvação se não tivesse referências históricas, se não tivesse uma consistência histórica.

O mistério de Cristo é o *telos* para o qual se orientava desde a origem o plano de Deus; e, simultaneamente, é o *princípio* concreto da salvação que Deus quer oferecer a todos os Homens. Por isso, o mistério de Cristo é o centro e o cume da história da salvação, que só nele tem a sua actualização plena e a sua razão de ser¹¹⁶. Deus, ao revelar-se, pela sua Palavra, pelo seu *Logos*, entrou de uma única vez na história, mas de uma forma tão completa, que esta aparição única pode ser datada, tal como qualquer outro acontecimento histórico: «No décimo quinto ano do reinado do imperador Tibério, quando Pôncio Pilatos era governador da Judeia» (Lc 3,1). Esta mesma Palavra de Deus, «fez-se homem» (Jo 1,14) em Jesus Cristo, o que significa que, em toda a sua plenitude, se converteu em história¹¹⁷, entrou no tempo.

¹¹⁵ Cf. PISTOIA, A. – Historia de la Salvación, p. 1006.

¹¹⁶ Cf. TRIACCA, A.M. – Tiempo y liturgia. In *NDL*, p. 1980.

¹¹⁷ Cf. CULLMANN, Oscar – *Cristo y el tiempo*, p. 14-16.

2.1.1. Cristo, Senhor do tempo

A salvação é uma realidade que está completamente inserida numa dimensão histórica, que não lhe serve apenas de suporte, mas que faz da salvação uma linha contínua que se desenvolve no tempo, dando origem a diferentes tempos, individualizados em momentos sucessivos. Por isso, o tempo da história da salvação não é o *chronos* inexorável que devora os Homens, mas o *Kairós*, o tempo histórico cheio de acontecimentos salvíficos. Daí que a plenitude dos tempos seja o tempo da realidade cumprida, o tempo em que a promessa se tornou realidade e o anúncio se cumpriu, dando lugar ao acontecimento. Para o indicar, os escritos do NT utilizam o substantivo *plêroma*, ou seja, plenitude, e o verbo *pleróo*, que significa dar plenitude ou cumprimento¹¹⁸. Assim se expressa a realização e a plenitude, relativamente a um tempo de espera, de promessa e transitório.

Com Cristo, inaugura-se um novo período de tempo. A sua entrada no tempo histórico representa o centro do tempo. Centro este entendido não no sentido quantitativo, que separa duas metades com a mesma duração, mas no sentido de «corte decisivo»¹¹⁹, pois, com a encarnação, o Reino de Deus tornou-se presente no meio dos Homens. O evento Cristo converteu-se na medida para todo o tempo histórico, passado e futuro. Ele põe fim aos «tempos de ignorância» (Act 17,30) do passado, com ele o tempo da expectativa messiânica judaica chegou ao seu termo. Desta forma, o centro do tempo deixa de estar projectado num futuro escatológico, o futuro da vinda do Messias salvador, como acontecia no judaísmo¹²⁰, e torna-se presente no acontecimento histórico da vida e obra de Cristo.

O cristocentrismo da história tem consequências que se reflectem também na dimensão cronológica, a contagem do tempo em todo o Ocidente é feita a partir do ponto central que é o nascimento de Cristo. Dele partem, em sentidos opostos, duas numerações distintas, uma em direcção ao futuro, outra em direcção ao passado: depois de Cristo e antes de Cristo, respectivamente. A encarnação de Cristo é considerada como o centro temporal de todos os outros acontecimentos. É Cristo quem dá sentido ao tempo.

A obra histórica de Jesus Cristo expressa plenamente a acção reveladora de Deus, neste sentido, toda a revelação, todos os acontecimentos histórico-salvíficos devem ser iluminados por este acontecimento central. Na perspectiva cristã, a salvação está ligada a uma sucessão contínua de acontecimentos temporais, que abarcam o passado, o presente e o futuro. A

¹¹⁸ Cf. AUGÉ, Matias – El tiempo como misterio salvífico. *Phs.* 298 (2010) 280.

¹¹⁹ CULLMANN, Oscar – *Cristo y el tiempo*, p. 23.

¹²⁰ Cf. CULLMANN, Oscar – *Cristo y el tiempo*, p. 69.

revelação e a salvação acontecem no decorrer de uma linha temporal ascendente. Por outro lado, existe uma relação entre todos os acontecimentos histórico-salvíficos e o acontecimento histórico, único e central, acontecimento fundamental e decisivo, precisamente, pela sua historicidade: o acontecimento da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo, que se torna, então a chave de interpretação de toda a história. «De uma vez para sempre» (*ephápax*) (Rm 6,10), Cristo libertou e salvou todos os Homens e de todos os tempos, acontecimento que chegará ao seu pleno cumprimento no final do *eón* presente com a sua vinda gloriosa¹²¹. Assim, o *ephápax* de Cristo inclui em si a ideia de uma continuidade supra temporal.

Com a encarnação do Filho de Deus, o eterno torna-se presente no tempo, por isso, os primeiros tempos chegam ao fim e inauguram-se os últimos tempos; surge uma Aliança nova e eterna. Os últimos tempos são o próprio Jesus Cristo, na medida em que nele se cumpre o mistério total da salvação, pois o Salvador do mundo «é o mesmo, ontem, hoje e pelos séculos» (Heb 13,8)¹²². Todavia, a soberania de Jesus ainda não é completamente visível e perceptível (cf. Heb 2,8), há ainda diversas «prisões» que impedem muitos Homens de viver a liberdade dos verdadeiros filhos de Deus, há muitos que rejeitam Jesus Cristo e a sua salvação. O tempo intermédio, o tempo que vai desde a paixão, morte e ressurreição de Jesus até à Parusia é um tempo em que o cristão é chamado a viver com o ardor de quem já pertence ao tempo definitivo, ainda que dentro da história humana e cósmica que se encaminha para a sua consumação.

2.2. Da memória ao *memorial* de *anámnesis*

No NT, a frequência dos vocábulos do campo semântico do *memorial* é bastante significativa, cerca de 76 ocorrências¹²³, repartidas por uma grande variedade de termos gregos, que na Septuaginta traduzem o hebraico זכר (*zkr*). Todos derivam da raiz *μνη* e apresentam uma grande afinidade entre eles, o que levanta algumas dificuldades na sua interpretação e delimitação de forma clara. Para contornar esta dificuldade, há quem os traduza a todos da mesma forma, acabando por não valorizar a sua riqueza semântica¹²⁴. O verbo *μνησκόμαι* é o mais repetido, com uma percentagem de 30,3%. Significa recordar, trazer à memória, pensar, ser mencionado. Logo a seguir, temos o verbo *μνημονεύω* (27,6%),

¹²¹ Cf. AUGÉ, Matias – El tiempo como misterio salvífico, 284.

¹²² Cf. TRIACCA, A. M. – Tiempo y liturgia, p. 1980.

¹²³ BARDY, M. [et al.] – *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*. 4ª ed. Paris: Éditions du Cerf; Éditions Desclée de Brouwer, 1983, p. 512.

¹²⁴ Cf. BARTELS, K. H. – Recuerdo (*μνεία*). In *DTNT*, 1994, Vol. IV, p. 49.

recordar, ter em mente, pensar, mencionar; o verbo ὑπομνησκω (9,2%), lembrar, trazer à memória, recordar, pensar; com a mesma frequência, o substantivo feminino μνεία (9,2%), lembrança, memória, menção; o verbo ἀναμνησκω (7,9%), fazer lembrar, recordar; o substantivo feminino ἀνάμνησις (5,3%), anamnese, lembrança, memória; o substantivo neutro μνημόσυνον (3,9%), memória, lembrança, oferta *memorial*; o substantivo feminino ὑπόμνησις (3,9%), lembrança; o substantivo feminino μνήμη (1,3%), memória, lembrança; o verbo ἐπαναμνησκω (1,3%), lembrar.

Estes vocábulos ocorrem em quase todos os escritos neotestamentários, abrangendo contextos vários. Embora pertencendo ao grego comum, os autores do NT deram-lhe uma nova amplitude de significação, como já tinham feito os do AT, mas superando-os, dada a novidade das realidades expressas por alguns destes vocábulos. Não admira, pois, que os termos da raiz μνη tenham um sentido predominantemente religioso, embora não exclusivo.

2.2.1. Deus recorda-se

Nos cânticos das narrativas lucanas da infância de Jesus, a gesta salvífica de Deus aparece estreitamente vinculada à rememoração. Deus recorda-se porque é fiel às suas promessas: «Acolheu a Israel, seu servo, lembrado (μνησθῆναι) da sua misericórdia, como tinha prometido a nossos pais, a Abraão e à sua descendência, para sempre» (Lc 1,54-55). Por isso, Maria, mulher agraciada e agradecida, rejubila e canta a sua gratidão, pela fidelidade e misericórdia de Deus, que não se esquece do seu povo e dá pleno cumprimento às suas promessas. Também Zacarias canta e bendiz a Deus, que enviou o Messias prometido, «para mostrar a sua misericórdia a favor dos nossos pais, recordando (μνησθῆναι) a sua sagrada Aliança» (Lc 1,72). «Num e noutra caso, μνησθῆναι surge como uma explicação teológica do evento messiânico: agora se torna reconhecível a intenção misericordiosa de Deus»¹²⁵, e se começa a perceber o verdadeiro alcance da sua promessa.

O autor da Carta aos Hebreus, lendo o Sl 8,5-7 em chave cristológica, não deixa de referir este traço tão destacado na tradição bíblica e tão determinante na experiência de fé: Deus recorda-se do Homem, este é objecto privilegiado da benevolência divina. Pode, pois, afirmar como o salmista: «Que é o homem, para que te recordes (μμνησκη) dele, ou o filho do homem para que cuides dele? Fizeste-o por um pouco inferior aos anjos, coroaste-o de honra e de glória, submeteste tudo aos seus pés» (Heb 2,6-8). Chegados os dias da nova Aliança,

¹²⁵ MICHEL, O. – Μμνησκομαι, col. 303.

prometida pela boca do profeta (cf. Jr 31,31-34), Deus apenas se recordará do seu amor benfazejo: «E não mais me lembrarei (μνησθῶ) dos seus pecados» (Heb 8,12; cf. 10,17), o que equivale a afirmar o perdão dos pecados.

As passagens que acabamos de referir têm uma forte ressonância veterotestamentária, igualmente atestada na perícope da conversão do centurião romano Cornélio. Trata-se de um homem piedoso, temente a Deus, solícito para com os pobres e fervoroso na sua oração (cf. Act 10, 2). Embora não pertença ao povo de Deus, não está longe da sua fé, reconhecida por Deus, como atestam as palavras que o Anjo lhe dirige numa visão: «As tuas orações e as tuas esmolas subiram à presença de Deus, e Ele recordou-se (εἰς μνημόσυνον)¹²⁶ de ti» (Act 10,4). Há um claro paralelismo entre as orações e as esmolas de Cornélio e a oferta *memorial*, a *azkkarah* (μνημόσυνον ou ἀνάμνησις) à qual fizemos referência no capítulo anterior. Aquelas, à semelhança desta, sobem até Deus como perfume de agradável odor (cf. Lv 2,2), como *memorial*, sinal apresentado pelo Anjo diante de Deus, para despertar a sua memória, para que Ele se recorde. A função deste Anjo é análoga à dos Anjos intercessores que na liturgia celeste apresentam diante de Deus as orações dos santos como uma oferta de incenso (cf. Ap 5,8; 8,3). Esta imagem terá sido bastante comum na linguagem litúrgica, perceptível mesmo para alguém que não frequentava o culto judaico, como era o caso de Cornélio. O próprio nos dá a sua interpretação, ao narrar a visão que teve a Pedro: «e [o Anjo] me disse: Cornélio, a tua oração foi atendida e as tuas esmolas foram recordadas (ἐμνήσθησαν) diante de Deus» (Act 10,31). A visão surge precisamente quando este estrangeiro se encontrava recolhido a fazer a sua oração, como fazia habitualmente às três da tarde, segundo o que ele mesmo refere a Pedro (cf. Act 10,30). «Cornélio neste versículo dá a exegese do *memorial*. As orações e as esmolas, cujo símbolo é a oblação-*memorial*, são evocadas perante Deus, rememoradas pelos anjos intercessores. O *memorial* é um recordar a Deus uma súplica que se eleva até Ele para ser atendida»¹²⁷. Esta concepção do *memorial* está profundamente enraizada na tradição judaica e extravasa-a, como se percebe nesta perícope.

A mediação intercessora do Anjo da visão de Cornélio também pode ser comparada à do Anjo Rafael. Este é «um dos sete Anjos que apresentam as orações dos justos e têm lugar diante da majestade do Senhor» (Tb 12,15), que apresenta as orações, as esmolas e as boas

¹²⁶ Cf. BARDY, M. [et al.] – *Concordance de la Bible*, p. 512, este vocábulo tem apenas três ocorrências no NT, além desta, Mt 26,13 e Mc 14,9. Como vimos no capítulo anterior, este vocábulo grego é o que mais se usa para traduzir o hebraico זִכָּרוֹן (*zikkaron*) e אֲזַכָּרָה (*azkkarah*), em 75% e 86% das ocorrências, respectivamente. Talvez a tradução mais apropriada para este versículo fosse: «As tuas orações e as tuas esmolas subiram como *memorial* diante de Deus».

¹²⁷ THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 166. O itálico é nosso.

obras de Tobite diante de Deus, como ele mesmo lhes dá a conhecer: «sabei que enquanto oravas, tu e a tua nora Sara, eu apresentava as vossas orações diante da glória do Senhor. Da mesma forma, enquanto enterravas os mortos, eu também estava contigo» (Tb 12,12). A oração e a caridade são apresentadas por Rafael como *memorial* para Deus.

Na tradição religiosa de Israel, a oferta *memorial* «chegou a ser símbolo da oração e da caridade; e a esmola, sinal da caridade, foi considerada como o equivalente de um sacrifício litúrgico. Deste modo, caridade e liturgia uniam-se no mesmo símbolo, o *memorial*»¹²⁸. Tal como a oferta litúrgica, também a oração e a caridade sobem no *memorial* para Deus, como sacrifício de louvor e de acção de graças, como *zabah todah*, expressão mais perfeita dos sacrifícios de Israel. Esta perspectiva, na qual se encontram culto e caridade, é assumida pelo NT, e está bem patente na perícopa da conversão de Cornélio. Este oferece as suas orações e esmolas que sobem até Deus, como sacrifício de louvor.

O *memorial* para que Deus se recorde pode também ser a chave interpretativa da *unção de Betânia*¹²⁹, narrada por Mateus (Mt 26,6-13) e Marcos (Mc 14,3-9). A acção descrita é protagonizada por uma mulher, da qual nada se diz, nada que possa desviar a atenção do seu gesto, nem sequer o nome¹³⁰. Esta inominada derrama sobre a cabeça de Jesus um frasco de perfume de grande qualidade e de elevado preço, um gesto considerado completamente excessivo e digno da censura de alguns dos presentes, pois ficaram indignados com o desperdício. Mais, na sua total incapacidade de compreensão da linguagem do amor, que escapa à visão materialista da realidade, porque o «essencial é invisível para os olhos»¹³¹, não se coíbem de sugerir um destino mais proveitoso a dinheiro tão mal gasto. Teria sido muito mais útil dá-lo aos pobres, afirmam. Nas antípodas destes míopes, está Jesus, o amado, que vê com o coração. Qualifica o «excesso» da mulher como uma «boa acção» (Mt 26,10; Mc 14,6) para com Ele, acção digna de um rei (cf. 1 Sm 10,1; 2 Rs 9,6), que prepara antecipadamente o corpo de Jesus para a sepultura. As palavras de Jesus esclarecem bem o alcance da «boa acção» da mulher: «Em verdade vos digo: em qualquer parte do mundo onde for proclamado o Evangelho, há-de contar-se também, em sua memória (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς)¹³², o que ela fez» (Mc 14,9, cf. Mt 26,13). A desmesura do gesto da inominada nada é comparada com a superabundância do dom divino que lhe está reservado, pois o seu gesto será um *memorial*

¹²⁸ THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 167.

¹²⁹ Cf. THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 171-175; JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 276-277.

¹³⁰ No relato paralelo de Jo 12,1-11 é Maria, irmã de Marta e de Lázaro que unge os pés de Jesus, e em Lc 7,36-50 diz-se que é uma pecadora; todavia, no relato de Mateus e de Marcos nada se diz sobre a mulher que unge a cabeça de Jesus.

¹³¹ SAINT-EXUPÉRY, Antoine – *O Príncipezinho*. 16ª ed. Lisboa: Caravela, 1987, p. 74.

¹³² Cf. THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 172; JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 276-277, a tradução mais correcta de εἰς μνημόσυνον αὐτῆς será «em seu memorial».

diante de Deus, para que Deus se recorde dela¹³³. Tal como as orações e as esmolas de Cornélio foram apresentadas pelo anjo diante de Deus como um *memorial*, também a boa acção desta mulher para com Jesus «há-de contar-se» (Mc 14,9) por um anjo¹³⁴ como *memorial* para Deus, quando for proclamado o Evangelho. Esta referência ao *memorial* sobressai ainda mais se a narrativa for interpretada em sentido escatológico, o *memorial* é «para que Deus se recorde (misericordiosamente) dela (no juízo final)»¹³⁵. Todavia, este sentido, embora plausível, não esgota a interpretação das palavras de Jesus, pois a proclamação do Evangelho é tarefa de todos os tempos (cf. Mc 13,10).

A recordação de Deus, como ficou bem explicitado no capítulo anterior e no que acabamos de referir, tem sempre consequências, é operativa, eficaz. Se é verdade que a boa conduta humana é recordada por Deus e atrai a sua benevolência, é igualmente verdade que o pecado também é recordado, provocando a ira divina. Assim acontece com a grande cidade de Babilónia que, ao ser recordada por Deus, é condenada e destruída: «A grande cidade dividiu-se em três partes e desmoronaram-se as cidades das nações. Deus recordou-se (ἐμνήσθη) da grande Babilónia, a fim de lhe dar a taça do seu vinho, isto é, do furor da sua ira» (Ap 16,19). O perdão divino é o grande antídoto para os pecados humanos, pois ele apaga-os da memória de Deus, que não mais se recordará deles: «perdoarei as suas iniquidades e não mais me lembrarei (οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι) dos seus pecados» (Heb 8,12; cf. 10,7).

Talvez por saber da eficácia do recordar divino e reconhecer no Crucificado o Messias Salvador, o malfeitor arrependido não deixa de suplicar: «Jesus, lembra-te de mim (μνήσθητί μου), quando estiveres no teu Reino» (Lc 23,42). Trata-se de uma verdadeira profissão de fé na realeza de Jesus e no seu poder de perdoar os pecados, em definitivo, de salvar. Aliás, as palavras μνήσθητί μου «devem ser traduzidas propriamente por “salva-me!”»¹³⁶. No mesmo instante em que profere estas palavras, Jesus age segundo a fé do arrependido, liberta-o de

¹³³ Cf. CHENDERLIN, Fritz - "Do this as my memorial": the semantic and conceptual background and value of "Anánnesis" in 1 Corinthians 11:24-25. Rome: Biblical Institute Press, 1982, p. 158, para este autor, o gesto da mulher é um *memorial* para aqueles que escutam o Evangelho, não para Deus.

¹³⁴ Cf. THURIAN, Max - *La Eucaristía*, p. 173-174, um dos anjos da corte celeste a quem compete transmitir a Deus o louvor que os santos apresentam ao Senhor. «É preciso relacionar “a proclamação da boa nova por todo o mundo”, com a proclamação do anjo no dia do juízo: “Vi ainda outro anjo que voava no mais alto do céu. Era portador de uma Boa Nova de valor eterno para anunciar aos habitantes da terra: a todas as nações, tribos, línguas e povos. E clamava: «Reverenciai a Deus e dai-lhe glória, porque chegou a hora do seu julgamento. Adorai o Criador do céu, da terra, do mar e das nascentes das águas!» (Ap 14,6-6)».

¹³⁵ JEREMIAS, Joachim - *La Ultima Cena*, p. 276-277; cf. THURIAN, Max - *La Eucaristía*, p. 174, afirma que as palavras de Jesus podem ser lidas desta forma: «Quando for proclamada a boa nova (eterna, no último dia) em todo o mundo (pelo anjo voando no céu), também se dirá (será levado diante de Deus) o que acaba de fazer [a mulher], como *memorial* seu (para que o Senhor se lembre dela no dia do juízo)».

¹³⁶ BARTELS, K. H. - *Recuerdo* (μνεία), p. 51.

todos os seus pecados e alcançá-lo-á ainda «hoje» (Lc 23,43) pela sua morte salvífica quando estiver com Ele no paraíso.

2.2.2. O Homem recorda-se

O Homem é, na maior parte dos casos, cerca de 85%, o sujeito dos verbos que traduzem a acção de recordar. O objecto desta acção, embora contemple o âmbito psicológico, pertence sobretudo à esfera religiosa. Os discípulos de Jesus devem, antes de mais, recordar aquilo que ouviram e aprenderam do Mestre, a sua palavra. Esta manifesta toda a sua força, o seu dinamismo, na medida em que permanece viva no discípulo pela recordação. Na passagem da negação de Pedro, isto está bem patente: «Pedro recordou-se (ἀνεμνήσθη), então, das palavras de Jesus» (Mc 14,72, cf. Mt 26,75; Lc 22,61) e, ao fazê-lo, arrependeu-se de ter negado o Mestre e chorou. Todavia, é depois da ressurreição de Jesus que a recordação por parte dos discípulos das palavras de Jesus é absolutamente determinante, inclusive para a sua plena compreensão. Enquanto o Mestre estava com eles, pouco eram capazes de entender daquilo que ouviam dele. Mormente quando lhes anunciava a sua paixão, morte e ressurreição. Embora lhes tenha dito que ao terceiro dia havia de ressuscitar (cf. Mc 8,31 e paralelos), nem por isso algumas mulheres deixaram de ir ao sepulcro procurar o «Vivente entre os mortos» (Lc 24,5). Foi preciso dizer-lhes: «Lembrai-vos (μνήσθητε) de como vos falou, quando ainda estava na Galileia» (Lc 24,6). E elas «recordaram-se (ἐμνήσθησαν), então, das suas palavras» (Lc 24,8) e foram contar tudo aos discípulos. Todavia, estes não deram qualquer crédito às palavras das mulheres. De facto, eram «homens sem inteligência e lentos de espírito para crer em tudo quanto os profetas anunciaram» (Lc 24,25), os profetas e o próprio Jesus. Mas o Senhor ressuscitado abriu-lhes o entendimento, para que as palavras memoradas se tornassem inteligíveis. Na verdade, a recordação da palavra de Jesus, que ganha um novo vigor com a ressurreição, faz parte da mensagem pascal¹³⁷. A falta de entendimento em relação às palavras e aos acontecimentos anteriores à ressurreição também é atestada pelo quarto evangelho: «ao princípio, os seus discípulos não compreenderam isto» (Jo 12,16). Só «quando se manifestou a glória de Jesus, é que se lembraram (ἐμνήσθησαν) que estas coisas estavam escritas acerca dele» (Jo 12,16). Nesse sentido, o mesmo evangelista escreve: «quando Jesus ressuscitou dos mortos, os seus discípulos recordaram-se (ἐμνήσθησαν) de que Ele o tinha dito [que destruíra o templo e o

¹³⁷ Cf. MICHEL, O. – Μιμνήσκομαι, col. 306.

levantava em três dias] e creram na Escritura e nas palavras que tinha proferido» (Jo 2,22). Neste contexto, «recordar» assume uma enorme importância, pois «significa compreender o verdadeiro significado das palavras e obras de Jesus depois da ressurreição»¹³⁸ e «sintetiza a nova compreensão da Escritura, o conhecimento do seu cumprimento messiânico»¹³⁹. Este conhecimento novo, agora ao alcance dos discípulos, é, segundo o testemunho joanino, obra do Espírito Santo, enviado pelo Pai em nome de Jesus, pois «esse é que vos ensinará tudo, e há-de recordar-vos (ὑπομνήσει) tudo o que Eu vos disse» (Jo 14,26). Não significa isto que o Paráclito ensine coisas novas que não tenham sido já reveladas por Deus em Jesus Cristo, trata-se antes de um ensino que ajuda a compreender o que Jesus ensinou e realizou.

No contexto da pregação apostólica, a rememoração assume também um papel determinante. A este propósito, é bastante sugestiva a atitude do Apóstolo dos gentios para com os cristãos de Corinto, a quem, como ele próprio escreve, envia «Timóteo, meu filho muito querido e fiel no Senhor; ele vos recordará (ἀναμνήσει) as minhas normas de conduta em Cristo, tais como as ensino por toda a parte, em todas as igrejas» (1 Cor 4,17). A forma como o Apóstolo vive o seu seguimento de Cristo deve ser recordada, para poder ser imitada pelos destinatários da Carta. Eles foram, na verdade, gerados para a vida nova em Cristo pela mediação da pregação do Evangelho por Paulo, por isso, tal como o filho segue os passos de seu pai, assim deve acontecer com eles. De facto, este grande anunciador do Evangelho não se poupou a esforços, no seu enorme zelo missionário, tudo fez para que aqueles a quem foi enviado se deixassem atravessar por Cristo como aconteceu com ele. Dirigindo-se aos cristãos de Éfeso, pede-lhes que tenham isso bem presente na sua memória, para se poderem manter firmes na fé e não se deixarem seduzir pelo engano das heresias: «Estai, pois, vigilantes e recordai-vos (μνημονεύοντες) de que, durante três anos, de noite e de dia, não cessei de exortar, com lágrimas, cada um de vós» (Act 20,31). A recordação do Apóstolo e a fidelidade às suas tradições são um antídoto eficaz para os desvios e são dignas de serem elogiadas: «Felicitó-vos porque em tudo vos lembrais (μémνησθε) de mim e guardais as tradições, conforme eu vo-las transmiti» (1 Cor 11,2). Tradição que se vai consolidando à medida que é transmitida, e que deve permanecer viva na memória daqueles que a acolhem. Trata-se, sobretudo de recordar a Palavra de Jesus (cf. Act 11,16) e de configurar a vida com ela. A parénese apostólica não descarta esta exigência fundamental da vida cristã (cf. 2 Pe 3,1-2). Não se trata aqui de uma recordação em sentido histórico ou intelectual, que de resto não estaria em consonância com tudo o que já referimos do sentido bíblico da rememoração.

¹³⁸ PERKINS, Pheme – Evangelio de Juan. In *NCBSJ*, p. 574.

¹³⁹ MICHEL, O. – Μιμνήσκομαι, col. 307.

Trata-se, antes, de «um conhecimento histórico-salvífico e comunitário, pedido por toda a Sagrada Escritura»¹⁴⁰ e que vai modelando a existência humana, incessantemente renovada à imagem do seu criador (cf. Cl 3,10). Este aspecto é determinante na consolidação e preservação da identidade cristã, tanto a nível pessoal como comunitário. Igualmente importante é o reconhecimento daquilo que Deus realiza em favor daqueles a quem é anunciada a Boa Nova, sustentando-os na fé, esperança e caridade. Ao fazê-lo, Paulo dá graças e, na sua oração, recorda, menciona diante de Deus aqueles por quem agradece: «não cesso de dar graças a Deus por vós, quando vos recordo (μνείαν)¹⁴¹ nas minhas orações» (Ef 1,16)¹⁴². Menção e acção de graças, uma leva à outra, umas vezes, é a primeira que é o ponto de partida para a segunda, outras vezes, sucede ao contrário. Uma e outra se inserem no ministério do Apóstolo.

2.2.3. O memorial de anámnesis

O substantivo feminino ἀνάμνησις é bastante raro na Sagrada Escritura, com apenas nove ocorrências, das quais quatro pertencem ao NT, o que corresponde, respectivamente, a cerca de 0,001% e 0,003% de todas as palavras de um e de outro. Todavia, e talvez por isso mesmo, é a palavra mais adequada para expressar as realidades singularíssimas e fundamentais da tradição cultural judaico-cristã; como o diamante de elevada qualidade, que é tanto mais valioso quanto mais raro é.

No grego clássico, a ἀνάμνησις, «recordação ou reminiscência»¹⁴³, está ligada à memória (μνήμη), mas distingue-se dela. A memória pode definir-se como sendo a «preservação da consciência»¹⁴⁴, ou seja, é a faculdade humana que possibilita a retenção do conhecimento adquirido. Neste contexto, a ἀνάμνησις significa a reapreensão do conhecimento por alguém que ficou temporariamente privado dele¹⁴⁵. Esta definição parece ser completamente dissonante daquela que os textos bíblicos nos fazem perceber. Mas talvez esta dissonância não nos pareça assim tão grande, se tivermos em conta a forma como Aristóteles descreve o processo de tal reapreensão: «é por isso que seguimos a série em ordem, começando no pensamento a partir do presente ou de outro ponto no tempo, e a partir de algo semelhante ou

¹⁴⁰ MICHEL, O. – Μιμνήσκομαι, col. 308.

¹⁴¹ O substantivo μνεία, em todo o NT, ocorre apenas no Corpus Paulino.

¹⁴² Cf. Rm 1,9; Fl 1,3; 1 Ts 1,2; 2 Tm 1,3; Flm 1,4.

¹⁴³ BEHM, J. – Ἀνάμνησις. In *GLNT*, 1965, Vol. I, col. 939.

¹⁴⁴ PLATÃO – Philebo. In ELWANY, Mohamed, comp. – *The complete works of Plato*. <http://www.4shared.com/office/UrLT1tz/3763952-Plato-Complete-Works.html>. 14-09-2012 14:30, p. 259.

¹⁴⁵ Cf. CHENDERLIN, Fritz - "*Do this as my memorial*", p. 159.

algo contrário, ou intimamente relacionado ao que procuramos. É assim que acontece a recordação (διὰ τοῦτο γίνεται ἡ ἀνάμνησις)¹⁴⁶. Este significado parece estar de acordo com o modo de funcionamento de um acto litúrgico, se o acto for considerado como parte da série que leva à recordação. Então, a expressão «εἰς ἀνάμνησιν» pode significar «para recordação», mas também, «como lembrança»¹⁴⁷. Um e outro sentido são adequados ao contexto bíblico em que ocorre esta palavra grega. Todavia, a perspectiva bíblica da ἀνάμνησις extravasa largamente a mera recordação subjectiva, vai muito para além da simples recaptura daquilo que temporariamente desapareceu da memória; trata-se, antes, de uma rememoração dinâmica e operativa, objectivada em palavras e actos, numa acção que torna presente, actualiza, o passado rememorado.

O contexto característico da ἀνάμνησις veterotestamentária é o *memorial* cultural, como vimos no capítulo anterior. A única ocorrência em que tal não se verifica pertence ao Livro da Sabedoria, escrito originariamente em grego. Diz o texto: «Para sua correcção, foram atribulados por pouco tempo, mas tinham um sinal (σύμβολον) de salvação para lhes recordar (εἰς ἀνάμνησιν) os mandamentos da tua Lei» (Sb 16,16). Neste caso, o sentido da expressão εἰς ἀνάμνησιν parece ser de *memorial* para o Homem, uma rememoração subjectiva, fora do âmbito cultural, onde se evidencia mais a significação de *memorial* para Deus.

Neste âmbito do *memorial* cultural, quando a expressão εἰς ἀνάμνησιν (e a sua equivalente εἰς μνημόσυνον) significa «para que Deus se recorde», não se pretende apenas despertar a recordação de Deus, mas sim tornar presente, representar algo diante dele. Esta representação tem sempre em vista a actuação de Deus¹⁴⁸, pois a recordação de Deus é sempre «um acontecimento efectivo e operante»¹⁴⁹, tem sempre consequências.

Uma das quatro ocorrências de ἀνάμνησις que encontramos no NT pertence à Carta aos Hebreus. Diz o autor: «Pelo contrário, com esses sacrifícios, recordam-se (ἀνάμνησις) anualmente os pecados» (Heb 10,3). Retomando uma ideia que já encontramos nos profetas (cf. Is 1,11-13; Jr 6,20; 7,22; entre outros), o autor de Hebreus afirma a ineficácia dos antigos sacrifícios de animais, que, por isso mesmo, deviam ser repetidos ano após anos. Estes sacrifícios, *sombra* do que havia de vir por Cristo, não eram capazes de apagar o pecado. Esta incapacidade é evidenciada pela necessidade de serem reiterados, pois «Não se teria porventura deixado de os oferecer, se os que prestam culto, purificados de uma vez por todas,

¹⁴⁶ ARISTÓTELES – De memoria et reminiscencia, 451b,20. In BLOCH, David, trad. - *Aristotle, on memory and recollection*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007, p. 39.

¹⁴⁷ Cf. CHENDERLIN, Fritz - "Do this as my memorial", p. 159.

¹⁴⁸ Cf. JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 273-274.

¹⁴⁹ MICHEL, O. – Μιμνήσκομαι, col. 299.

já não tivessem consciência de algum pecado? Pelo contrário, com esses sacrifícios, recordam-se (ἀνάμνησις) anualmente os pecados» (Heb 10,2-3). O sacrifício de expiação (cf. Lv 16, 1ss), aqui evocado, «é uma espécie de confissão solene a Deus e diante do povo»¹⁵⁰, um *memorial* para Deus e para o Homem, que se destina a lembrar ao Homem o seu pecado para o arrependimento, e a lembrá-lo a Deus para o perdão. Todavia, em vez do perdão esperado, agora a recordação de Deus apenas atrai a condenação, porque aquele só se alcança verdadeiramente pelo sacrifício de Cristo. Por isso, a eficácia dos antigos sacrifícios não é maior que a do sacrifício que o marido oferece quando fica com ciúme da sua mulher. Nesta situação, o marido ciumento leva a sua mulher ao sacerdote e apresenta por ela «uma oblação de ciúme, uma oblação *memorial* (θυσία μνημοσύνου) a recordar uma iniquidade» (Nm 5,15). O objectivo da recordação aqui é apenas atrair a atenção de Deus sobre o pecado. Na economia da antiga Aliança, estes dois tipos de sacrifícios, o da expiação e o da oblação de ciúme, são ambos um *memorial*. No entanto, diferem completamente, quer em relação à atitude de Deus, quer em relação à confissão dos pecados. Assim, no primeiro, a rememoração de Deus resulta em perdão, porque o pecado, ainda que presente, é confessado; no segundo, resulta em castigo, se há pecado, e o pecado não é confessado. No primeiro, Deus recorda o pecado para o perdoar, no segundo, para o castigar. Esta comparação com o *memorial* da oblação de ciúme não resulta da utilização que os textos veterotestamentários fazem do substantivo ἀνάμνησις, pois em nenhum dos casos se recorda a Deus o pecado da forma que se faz neste contexto. O autor de Hebreus apenas o faz paradoxalmente, no sentido de que os sacrifícios de expiação não alcançam os efeitos que tradicionalmente lhes eram atribuídos, o perdão dos pecados, só o sacrifício de Cristo o alcança¹⁵¹, o que constitui uma veemente crítica ao valor do culto sacrificial de Israel. De facto, os sacrifícios antigos, nomeadamente aqueles a que se refere o texto, eram uma prefiguração do sacrifício único e perfeito de Cristo. Chegada a realidade para que apontam, tornam-se caducos, completamente inúteis. Aqueles só recordam o pecado diante de Deus, mas, pelo sacrifício de Cristo, sacrifício inaugural da nova Aliança, Deus só já se recorda da sua misericórdia¹⁵²: «pois perdoarei as suas iniquidades e não mais me lembrarei (μὴ μνησθῶ ἔτι) dos seus pecados» (Heb 8,12). Assim se cumprem as promessas feitas outrora, para os dias da nova Aliança, cuja Lei é gravada não em pedra, mas no coração, para o transformar radicalmente e o abrir à relação de comunhão com Deus.

¹⁵⁰ THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 154.

¹⁵¹ Cf. CHENDERLIN, Fritz - "*Do this as my memorial*", p. 117.122; THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 154.

¹⁵² Cf. THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 155.

A interpretação que aqui encontramos para a ἀνάμνησις é a de um *memorial* para Deus, como temos vindo a afirmar. Tal como acontece em quase todos os textos do AT onde ocorre, é interpretada como um *memorial* para Deus, para despertar a sua recordação, o mesmo significado que encontramos no NT para o seu sinónimo, μνημόσυλον, como vimos anteriormente. No entanto, a recordação neste caso é para o castigo, à semelhança do que acontece com a grande Babilónia, que Deus recorda para fazer recair sobre ela o castigo (cf. Ap 16,9).

2.3. O mandato *memorial* da Páscoa de Cristo

As restantes ocorrências neotestamentárias do substantivo ἀνάμνησις encontramos-las em duas das narrativas da Última Ceia de Jesus, a do evangelho de Lucas e a da primeira Carta aos Coríntios. Durante esta ceia, os discípulos recebem de Jesus o mandato de reiteração: «Fazei isto em memória de mim (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν)» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25). Para uma melhor compreensão do sentido destas palavras, detemo-nos no contexto em que elas nos são apresentadas, o da Última Ceia de Jesus, o da instituição da Eucaristia.

2.3.1. A Última Ceia

Nos evangelhos, são várias as circunstâncias e os lugares em que Jesus come com outros, particularmente com os pecadores, partilhando o alimento e a vida com eles. Senta-se à mesa com pessoas de todas as condições sociais e religiosas, a ninguém excluindo da comunhão de vida com Ele, da salvação. Comer e beber com Jesus é símbolo de reconciliação, comunhão e participação nos bens messiânicos. Sentar-se à mesa simboliza igualmente a relação convival e alegre que têm com Jesus aqueles que acolheram a sua Boa Nova do Reino de Deus.

«Na noite em que era entregue» (1 Cor 11,23), Jesus sentou-se à mesa com os seus discípulos para a última refeição com eles, antes da sua paixão iminente, à qual, por isso mesmo, se deu o nome de «Última Ceia». Também é designada como «Ceia da instituição»¹⁵³, pois é considerada pela Tradição como a Ceia da instituição da Eucaristia. Trata-se da única refeição relatada pelos evangelhos em que estão a sós Mestre e discípulos. Uma ceia festiva, celebrada por ocasião da Páscoa, e ardentemente desejada por Jesus (cf. Lc 22,15).

¹⁵³ MALDONADO, Luis - *Eucaristía en devenir*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1997, p. 127.

Esta ceia é narrada por quatro passagens do NT: Mt 26,20-29; Mc 14,17-25; Lc 22,14-20; 1 Cor 11,23-26. Nos relatos dos sinópticos, o seu contexto é o da paixão de Jesus. Já Paulo, na sua Carta, refere-se a ela como argumento contra a falta de fraternidade no seio da comunidade de Corinto.

O ambiente pascal em que decorreu a ceia é inquestionável, os relatos evangélicos não deixam qualquer margem para dúvidas (cf. Mt 26,17; Mc 14,12). Lucas chega mesmo a referir a ordem que Jesus dá a dois dos seus discípulos para que estes preparem o necessário para comerem a «ceia pascal» (Lc 22,8). Mas será que esta ceia foi uma ceia pascal judaica? Jesus e os seus discípulos terão celebrado a Páscoa dos judeus? A resposta a esta questão não é de todo consensual¹⁵⁴ e dela depende, em grande medida, a leitura teológica das palavras e dos gestos de Jesus. Para Jeremias, a resposta é afirmativa, a Última Ceia de Jesus foi uma ceia pascal judaica¹⁵⁵. Todavia, depois de ter apresentado e rebatido um por um os argumentos da tese contrária e de apresentar uma longa lista dos que demonstram a sua¹⁵⁶, acaba por concluir que: «a Última Ceia de Jesus esteve rodeada de uma atmosfera pascal mesmo no caso de ter sido celebrada na tarde anterior à Páscoa»¹⁵⁷. De facto, não é possível negligenciar a discordância entre a cronologia dos sinópticos e a do quarto evangelho, segundo o qual a Páscoa terá sido celebrada não na noite de quinta para sexta mas na tarde de sexta-feira (cf. Jo 18,28). Até este eminente biblista, considerado o principal representante da tese que identifica a Última Ceia com a refeição pascal judaica¹⁵⁸, acaba por não excluir a hipótese de que estas duas celebrações tenham ocorrido em dias diferentes. Esta posição dá ainda mais crédito àqueles que propugnam a tese de que, embora tendo ocorrido durante a semana da Páscoa, a Última Ceia não coincidiu com a celebração da Páscoa judaica. Para estes, é difícil conceber que Jesus tenha celebrado uma ceia pascal judaica sem um dos seus elementos mais significativos, o cordeiro pascal, pois «se o cordeiro tivesse estado presente na ceia, Jesus ter-se-ia identificado com ele»¹⁵⁹, provavelmente, teria dito: «este cordeiro é o meu corpo»¹⁶⁰. Por outro lado, se Jesus tivesse celebrado a Páscoa, como justificar que o novo Israel não tenha mantido a celebração anual de uma refeição *memorial*, como fazia o antigo?

¹⁵⁴ Cf. ALVES, Herculano – A Eucaristia, Páscoa cristã? *Bib.* 9 (2000) 103-126; CARVALHO, José Carlos - Fontes bíblicas da eucaristia, 23-32; MANNS, Frédéric – Encore une fois: la dernière Cène, un repas pascal. *Did.* 37: 2 (2007) 27-32, estes autores apresentam uma boa síntese das diferentes posições relativamente a esta questão.

¹⁵⁵ Cf. JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 42-64.88; Na mesma linha, entre outros, BAHR, Gordon J. – *The Seder of Passover and the eucharistic words.* *NovT.* 12:2 (1970) 201.

¹⁵⁶ Cf. JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 42-64.88

¹⁵⁷ JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 92.

¹⁵⁸ LÉON-DUFOUR, Xavier - *La Fraccion del Pan*, p. 376.

¹⁵⁹ MCKNIGHT, Scot - *Jesus and his death. Historiography, the historical Jesus, and atonement theory.* Texas: Baylor University Press, 2005, p. 281.

¹⁶⁰ MCKNIGHT, Scot - *Jesus and his death*, p. 270.

Que razão o levaria a celebrar a Eucaristia semanalmente e não anualmente, como acontecia com a Páscoa judaica? Estas e outras dificuldades acabam por ser contornadas se tivermos em conta, como refere Delorme¹⁶¹, que as figuras da Páscoa judaica mencionadas nos relatos dos sinópticos, mormente a imolação do cordeiro e a ceia pascal, não têm necessariamente de ser tomadas na sua materialidade. O plano do relato é o da evocação e da celebração, não o da história. Nesse plano, basta que estas figuras sejam mencionadas para entrarem no âmbito significativo a que elas realmente pertencem, o da Páscoa.

Independentemente de ter sido ou não uma ceia pascal judaica, alguns autores afirmam que terá sido, em todo o caso, «uma refeição de despedida¹⁶², celebrada num contexto de evocação da Páscoa mosaica»¹⁶³. Todavia, esta afirmação, sem mais, acaba por ser bastante redutora, pois a *δειπνον* de Jesus não foi uma simples refeição de despedida, uma ceia de adeus, foi antes «um sinal do banquete messiânico»¹⁶⁴, que Israel esperava, a refeição escatológica que haveria de congregar todos os redimidos, expressão da completa comunhão com Deus (cf. Is 25,6-9; 27,12-13).

Admitindo que a refeição de Jesus com os seus discípulos não é uma ceia pascal judaica, embora seja celebrada numa atmosfera pascal¹⁶⁵, pois é uma refeição da semana da Páscoa, pode afirmar-se que se trata de uma refeição antecipatória que aproxima à Páscoa em «significado e intenção»¹⁶⁶. Jesus, qual profeta, teria sido suficientemente audaz para antecipar esta refeição, sem cordeiro pascal, mas que Ele próprio interpretou em chave pascal. A «pascoalização»¹⁶⁷ que os sinópticos fazem desta refeição da semana da Páscoa decorre, muito provavelmente, do sentido pascal que Jesus lhe dá, ao interpretar os seus vários elementos como símbolos da sua própria morte. Jesus realizou, através de uma acção simbólica, à semelhança do que faziam os profetas, um sinal eficaz, uma prefiguração da sua

¹⁶¹ Cf. DELORME, Jean – Le dernière repas de Jésus dans le texte de Mc 14, 16-25. In QUESNEL, Michel; BLANCHARD, Yves Marie; TASSIN, Claude, eds. - *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999. LD; 178, p. 109.

¹⁶² SCHÜRMANN, Heinz – As Palavras da instituição da Eucaristia à luz dos gestos de Jesus na Última Ceia. *Conc.* 10 (1968) 105. Cf. COPPENS, J. – Eucharistie. In *DBS*, 1934, Vol. II, col. 1155; LÉON-DUFOUR, Xavier – *La Fraction del Pan*, p. 352; HAAG, H. – Paque, col. 1147; O'TOOLLE, Robert F. – Last Supper. In *TABD*, 1992, Vol. IV, p. 235; JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 260, também este autor admite que se trata de uma ceia de despedida.

¹⁶³ MARGERIE, Bertrand - *Vous ferez ceci en mémorial de moi : annonce et souvenir de la mort du ressuscité*. Paris: Beauchesne, 1989, p. 31.

¹⁶⁴ PITRE, Brant - Jesus, the Messianic Banquet, and the Kingdom of God. *L&S.* 5 (2009) 151. Cf. BEHM, J. – *δειπνον*. In *GLNT*, 1966, Vol. II, col. 825-830; DANIELOU, Jean - *Bible et liturgie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951, p. 211-215, salienta o significado messiânico das refeições de Jesus, elas são a realização do banquete messiânico anunciado pelos profetas, estes eram figura da realidade que são as refeições de Cristo.

¹⁶⁵ Cf. O'TOOLLE, Robert F. – Last Supper, p. 235.

¹⁶⁶ MCKNIGHT, Scot – *Jesus and his death*, p. 324.

¹⁶⁷ MCKNIGHT, Scot – *Jesus and his death*, p. 271.

morte iminente, não a declarou simplesmente¹⁶⁸. Ao agir desta forma, Jesus mostrava que «o acto decisivo da redenção já não era o Êxodo, mas sim o que Deus estava para fazer através da morte do seu agente da salvação»¹⁶⁹. Um dia antes da Páscoa judaica, numa refeição sem cordeiro, «antecipando o que ia acontecer no dia seguinte para Ele próprio e para os judeus de toda a Jerusalém, o sacrifício dos cordeiros»¹⁷⁰, Jesus dá à sua própria morte o mesmo sentido salvífico atribuído ao sangue do cordeiro com o qual foram assinaladas as casas dos israelitas no Egipto e que obrigou o Exterminador a *saltar*. Vê a sua morte como a nova Páscoa, sem cordeiro, e oferece-se a si mesmo para afastar, novamente, o Exterminador, do seu povo¹⁷¹. Oferece-se aos seus discípulos para que estes possam participar na libertação que Deus está prestes a fazer. Vê a sua morte como a reconstituição da Páscoa, sem cordeiro¹⁷², e, pela sua oblação, comunica, antecipadamente, aos que participam na ceia, a salvação que Deus, por Ele, está prestes a realizar.

Do que acabamos de expor, fica claro que na questão da pascoalização dos sinópticos em relação à Última Ceia, a história, sem ser negada, foi integrada na leitura teológica que eles fizeram. Do ponto de vista histórico e do ponto de vista ritual a refeição do Cenáculo não é uma refeição pascal, «todavia, os sinópticos deram-se conta que a Última Ceia era a actualização tipológica da Páscoa hebraica e, por consequência, conferiram à Última Ceia um preciso carácter pascal, organizando-a à volta de uma cronologia que situa a Última Ceia no mesmo momento da Páscoa hebraica»¹⁷³. Assim sendo, há nesta cronologia uma intenção teológica, da mesma forma que existe na do quarto evangelho, que interpreta a morte de Jesus em chave pascal; o carácter pascal que os sinópticos atribuem à Última Ceia é o mesmo que o quarto evangelho confere à morte de Jesus. Daqui se pode concluir que o carácter pascal da Última Ceia «é um dado teológico aplicado aos acontecimentos da paixão, que com o tempo, impregnou a teologia e a espiritualidade da Igreja»¹⁷⁴. Um dado teológico, mas não um dado histórico, provavelmente. Embora não o possamos afirmar categoricamente.

¹⁶⁸ Cf. BECK, N. A. – The Last Supper as an efficacious symbolic act. *JBL*. 89:2 (1970) 193; VISENTIN, P. – Eucaristía. In *NDL*, p. 731.

¹⁶⁹ MCKNIGHT, Scot – *Jesus and his death*, p. 272.

¹⁷⁰ MCKNIGHT, Scot – *Jesus and his death*, p. 272-273.

¹⁷¹ Cf. MACINA, Menahem – Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique. *EphLit*. 1 (1988) 22.

¹⁷² MCKNIGHT, Scot – *Jesus and his death*, p. 324.

¹⁷³ MAZZA, Enrico - *La celebrazione eucaristica: genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. Bologna: EDB, 2003, p. 29.

¹⁷⁴ MAZZA, Enrico - *La celebrazione eucaristica*, p. 30.

As quatro fontes neo-testamentárias narram o mesmo acontecimento, todavia, embora coincidentes em muitos aspectos, também apresentam algumas diferenças, umas mais significativas que outras, como podemos ver pela análise comparativa dos quatro textos:

Mt 26,20-29	Mc 14,17-25	Lc 22,14-20	1 Cor 11,23-26
<p>²⁰Ao cair da tarde, sentou-se à mesa com os Doze.</p> <p>²¹Enquanto comiam,...</p> <p>²⁶Enquanto comiam, Jesus tomou o pão e, depois de pronunciar a bênção (εὐλογήσας), partiu-o e deu-o aos seus discípulos, dizendo: “Tomai, comei: Isto é o meu corpo.”</p> <p>²⁷Em seguida, tomou um cálice, deu graças (εὐχαριστήσας) e entregou-lho, dizendo: “Bebei dele todos.²⁸ Porque este é o meu sangue, sangue da Aliança, que vai ser derramado por muitos, para perdão dos pecados.</p> <p>²⁹Eu vos digo: Não beberei mais deste produto da videira, até ao</p>	<p>¹⁷Chegada a tarde, Jesus foi com os Doze.</p> <p>¹⁸Estavam à mesa a comer...</p> <p>²²Enquanto comiam, tomou um pão e, depois de pronunciar a bênção (εὐλογήσας), partiu-o e entregou-o aos discípulos dizendo: “Tomai: Isto é o meu corpo.”</p> <p>²³Depois, tomou o cálice, deu graças (εὐχαριστήσας) e entregou-lho. Todos beberam dele. ²⁴E Ele disse-lhes: “Isto é o meu sangue da Aliança, que vai ser derramado por todos.</p> <p>²⁵Em verdade vos digo: não voltarei a beber do fruto da videira até ao dia</p>	<p>¹⁴Quando chegou a hora, pôs-se à mesa e os Apóstolos com Ele.</p> <p>¹⁵Disse-lhes: “Tenho ardentemente desejado comer esta Páscoa convosco, antes de padecer, ¹⁶pois digo-vos que já não a voltarei a comer até ela ter pleno cumprimento no Reino de Deus.” ¹⁷Tomando uma taça, deu graças (εὐχαριστήσας) e disse: “Tomai e reparti entre vós, ¹⁸pois digo-vos que não tornarei a beber do fruto da videira, até chegar o Reino de Deus.”</p> <p>¹⁹Tomou, então, o pão e, depois de dar graças, (εὐχαριστήσας) partiu-o e distribuiu-o por eles, dizendo: “Isto é o meu corpo, que vai ser entregue por vós; fazei isto em minha memória.” (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν)</p> <p>²⁰Depois da ceia, fez o mesmo com o cálice, dizendo: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue, que vai ser derramado por vós.”</p>	<p>²³O Senhor Jesus na noite em que era entregue, tomou pão ²⁴e, tendo dado graças (εὐχαριστήσας), partiu-o e disse: “Isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isto em memória de mim” (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν).</p> <p>²⁵Do mesmo modo, depois da ceia, tomou o cálice e disse: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; fazei isto sempre que o beberdes, em memória de mim.” (τοῦτο ποιεῖτε,...</p>

dia em que beber o vinho novo convosco no Reino de meu Pai.”	em que o beba, novo, no Reino de Deus.”		εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν) ²⁶ Porque, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha.
--	---	--	---

Assinalamos os seguintes pontos comuns aos quatro relatos¹⁷⁵:

- Jesus reúne-se com os seus discípulos para uma ceia antes da sua paixão.
- Jesus é o protagonista de toda a cena, a atenção centra-se completamente nele, nas suas palavras e nos seus gestos. Os discípulos, embora sempre presentes, nunca intervêm, nunca manifestam qualquer reacção, relativamente ao que vêem e ouvem, nesta ocasião tão solene e densa de significado.
- Em todos eles encontramos referências temporais: era de noite (1 Cor 11,23), ao cair da tarde (Mt 26,20; Mc 14,17), quando chegou a hora (Lc 22,14), da traição de Judas e de Jesus ser entregue. O horizonte próximo é a morte de Jesus, uma «situação de despedida»¹⁷⁶, portanto.
- São referidos os gestos de Jesus sobre o pão e o vinho: «tomou, partiu, deu graças, distribuiu».
- Jesus, depois de abençoar/dar graças o pão e o vinho, pronuncia umas palavras explicativas, identificando o pão com o seu corpo entregue e o vinho com o seu sangue derramado e com a (nova) Aliança.
- Em todos encontramos umas palavras de Jesus com teor escatológico, ainda que as coloquem em posições diversas.

Quanto às diferenças, merecem destaque as seguintes¹⁷⁷:

- Nas palavras explicativas, relativas ao pão, Lc e 1 Cor, acrescentam, respectivamente, «que vai ser entregue por vós» e «que é para vós».
- Só Lc e 1 Cor referem o mandato *memorial*: «Fazei isto em memória de mim», Lc refere-o uma vez, depois do pão, 1 Cor, depois do pão e depois do vinho.
- Depois do gesto e das palavras sobre o pão, Lc e 1 Cor, especificam: «depois da ceia», Mt e Mc não referem essa cena intermédia.

¹⁷⁵ Cf. ALDAZÁBAL, José – *La Eucaristía*. Barcelona: CPL, 1999, p. 55.

¹⁷⁶ LÉON-DUFOUR, Xavier – *La Fraccion del Pan*, p. 77.

¹⁷⁷ Cf. ALDAZÁBAL, José – *La Eucaristía*, p. 55.

- Para Mt e Mc, as palavras explicativas do vinho são: «este/isto é o meu sangue, sangue da Aliança» (o sangue em primeiro lugar); em Lc e 1 Cor, são: «este cálice é a nova Aliança no meu sangue» (primeiro a Aliança, e, além disso, acrescentam «nova»).

- Do sangue se diz, em Mt e Mc, que é derramado «por muitos/todos»); Lc diz: «por vós», dizendo o mesmo em relação ao corpo que é entregue; 1 Cor diz: «para vós», só para o corpo.

- Relativamente ao vinho, Mt e Mc pormenorizam: «bebei dele todos», «todos beberam dele», respectivamente.

- Mt acrescenta: «para perdão dos pecados».

- Lc é o único a mencionar uma primeira taça, antes do gesto e das palavras sobre o pão e o vinho.

- Lc situa a referência escatológica ao Reino de Deus, onde Jesus beberá novamente do fruto da videira, antes do duplo gesto do pão e do vinho, enquanto em Mt e Mc está depois, e em 1 Cor, alguns versículos mais à frente, com a expressão «até que Ele venha».

Não obstante as diferenças, «o núcleo comum dos relatos conservou-nos uma recordação fundamentalmente fidedigna das palavras de Jesus na Última Ceia»¹⁷⁸. Das diferenças elencadas, merecem destaque as que se referem às palavras explicativas sobre o cálice. De facto, Mc e Mt falam do «sangue da Aliança», enquanto Lc e 1 Cor especificam que é a «nova Aliança no meu sangue». As duas tradições remetem-nos, desta forma, para dois contextos veterotestamentários distintos, o da celebração da Aliança do Sinai, em Ex 24,8, e a nova Aliança de que fala Jr 31,31. Por outro lado, Mc e Mt falam do sangue que é derramado «por muitos», numa clara alusão a Is 53,12, ao passo que em Lc e 1 Cor se lê «por vós/para vós», no primeiro, em relação ao pão e ao cálice, e no segundo, apenas em relação ao cálice; expressão que nos remete para a comunidade dos discípulos¹⁷⁹, para a comunidade de mesa inaugurada pela ceia.

Mas a diferença mais notória é a ausência do mandato de reiteração no relato de Mt e de Mc; em 1 Cor é referido duas vezes e em Lc apenas uma. Este é, na verdade, um dos traços distintivos daquilo que os exegetas consideram serem duas tradições orais diferentes, a de Paulo e Lucas, denominada *tradição antioquena*, pela ligação de Paulo a Antioquia, a mais antiga, pelo menos nos seus traços principais; e a de Marcos e Mateus, *tradição*

¹⁷⁸ JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 221.

¹⁷⁹ Cf. RATZINGER, Joseph – *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à ressurreição*. Cascais: Principia, 2011, p. 109.

jerusalmitana, proveniente de Jerusalém ou Cesareia¹⁸⁰. Todavia, esta diversidade de fontes não é suficiente para justificar a omissão por parte de uma delas de um aspecto tão importante como é a ordem de Cristo de continuarem a «fazer em sua memória» o que Ele tinha acabado de fazer de forma tão nova e decisiva na sua Última Ceia. Esta questão também suscitou o interesse de vários estudiosos, para a qual foram encontrando respostas variadas, incluindo a negação da autenticidade do mandato, sugerindo que ele não provinha do próprio Jesus, mas sim da praxis litúrgica posterior. Esta tese pode ser facilmente rebatida, não faltam argumentos para tal. Entre eles, destacamos o seguinte: a tradição de Lucas e Paulo, mais antiga, crê que deve manter a ordem dada por Jesus; a tradição expressa por Mateus e Marcos supõe-na, ao dar ao relato um contexto pascal; além disso, a praxis das próprias comunidades, testemunhada por Marcos e Mateus, admite já a realização de um mandato de reiteração¹⁸¹, de uma celebração litúrgica *memorial* da Última Ceia de Cristo, e de uma fórmula através da qual se pretendia ligar a celebração à Ceia do Senhor. «Nesta perspectiva, seria compreensível que, durante a celebração já universalmente conhecida e praticada justamente «em memória» do Senhor, nem todos pensassem em mencionar a ordem de reiteração dada por Cristo»¹⁸². É sobejamente conhecida a afirmação de P. Benôit a este respeito, segundo a qual «uma rubrica não se lê, executa-se»¹⁸³, pois a celebração, por si mesma, confirma o cumprimento do mandato de Cristo. Todavia, embora esta justificação seja aceitável para vários autores¹⁸⁴, outros há que a consideram pouco plausível, porque o sentido do mandato de Cristo vai muito para além de uma «rubrica», que oferece regras práticas para uma celebração¹⁸⁵. Ainda menos convincente é a tese que sugere que foi a comunidade apostólica que colocou na boca de Jesus as palavras: «Fazei isto em memória de mim», quando se evidenciou mais a pascoalização da Última Ceia de Cristo¹⁸⁶. Provavelmente, nunca chegaremos a saber se as palavras são as *ipsissima verba Iesu*, se são as palavras de Jesus tal como Ele as pronunciou; tratar-se-á, em todo o caso, dos *ipsissima facta Iesu*, ou seja, dos gestos e da forma como Jesus agiu¹⁸⁷. De facto, os relatos não são historiografia da Última Ceia de Jesus, não pretendem descrever

¹⁸⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier - *La Fraccion del Pan*, p. 131-132; SCHÜRMANN, Heinz - As Palavras da instituição, 106.

¹⁸¹ Cf. BOROBIO, Dionisio - *Eucaristía*. Madrid: BAC, 2000, p. 158; FEE, Gordon D. - *The First Epistle to the Corinthians*. Michigan: B. Eerdmans Publishing Co., 1987; ThICNT, p. 544

¹⁸² MARSILI, S.; NOCENT, A.; AUGÉ, M.; CHUPUNGO, A. J. - *A Eucaristia. Teologia e História da Celebração*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1987. Anámnese; 3, p. 160.

¹⁸³ BENOIT, P. - Le récit de la cène dans Lc XXII, 15-20. *RB*. 48 (1939) 386.

¹⁸⁴ Cf. BOROBIO, Dionisio - *Eucaristía*, p. 158; JEREMIAS, Joachim - *La Ultima Cena*, p. 261; LÉON -DUFOUR, Xavier - *La Fraccion del Pan*, p. 228.

¹⁸⁵ Cf. MARSILI, S. - *A Eucaristia*, p. 160.

¹⁸⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier - *La Fraccion del Pan*, p. 228-230.

¹⁸⁷ Cf. SCHÜRMANN, Heinz - As Palavras da instituição, 102-103.

detalhadamente o que aconteceu e o que foi dito nessa noite. Certamente que a trama que deles emerge é sabiamente urdida com dados históricos e com elementos que resultam da influência da praxis litúrgica das comunidades cristãs primitivas, que, obedecendo ao mandato de Jesus, nunca deixaram de celebrar o *memorial*.

Não podemos perder de vista que a Última Ceia de Jesus não pode ser desligada de toda a sua existência, do seu passado, que agora é recapitulado e que se manifesta nos seus gestos e palavras. «A missão recebida do Pai e cumprida até esse momento sem desfalecimento é a que exige de Jesus os actos que vai realizar para preparar o futuro da sua comunidade»¹⁸⁸. A entrega total que agora Jesus faz de si mesmo está em perfeita sintonia com a atitude e comportamento constantes que sempre teve em relação a Deus e aos Homens e que definem a sua pró-existência. Mas no relato também transparece o passado de Israel. O contexto pascal e a referência à Aliança recordam os primeiros tempos da história deste povo, que deve a sua existência à iniciativa libérrima e gratuita de Deus. Toda a história da salvação, marcada pela intervenção amorosa de Deus e pela infidelidade de Homens de dura cerviz converge no presente do relato. A promessa que norteou toda a vida do povo sintetiza-se na palavra de Jesus e consuma-se de forma inaudita na sua morte-ressurreição. Mas no relato também está bem patente a abertura ao futuro, ao imediato, da morte iminente de Jesus; e ao do *tempo da Igreja*, o tempo do *memorial* que Jesus manda fazer aos discípulos, *memorial* em que «Jesus ausente continuará a estar presente»¹⁸⁹, na reactualização da entrega que faz de si mesmo ao Pai e aos que se dispõem a recebê-lo.

2.3.2. «Fazei isto em minha memória»

De acordo com o relato de 1 Cor, depois das palavras explicativas, tanto do pão como do vinho, Jesus acrescentou o mandato de reiteração: «Fazei isto em memória de mim (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν)» (1 Cor 11,24.25)¹⁹⁰. Lucas também o refere, embora só depois das palavras explicativas sobre o pão. Estas palavras de Jesus devem ser lidas à luz de tudo o que já afirmámos sobre o significado e a importância da rememoração na história *salutis*. Esta relevância evidencia-se ainda mais quando se trata do *memorial* cultural, o

¹⁸⁸ LÉON DUFOUR, Xavier - *La Fraccion del Pan*, p. 99.

¹⁸⁹ LÉON DUFOUR, Xavier - *La Fraccion del Pan*, p. 99.

¹⁹⁰ Cf. CHENDERLIN, Fritz - "*Do this as my memorial*", p. 226; CARPINELLI, Francis Giordano - "Do this as my memorial" (Luke 22:19): Lucan soteriology of atonement. *ThCBQ*. 61 (1999) 74-91, segundo estes autores a tradução mais adequada é esta: «Fazei isto como memorial meu», todavia, na nossa língua, parece-nos uma cacofonia. Mas a verdade é que a tradução portuguesa «Fazei isto em memória de mim» é bastante redutora e dificulta a plena compreensão do mandato de Jesus.

zikkaron. De facto, actualmente é bastante consensual considerar que o background do mandato de reiteração não são os banquetes funerários da cultura helénica¹⁹¹, mas sim o ambiente cultural de Israel, pois «o sentido profundo da ceia santa não se pode compreender fora do contexto da tradição litúrgica do AT»¹⁹². A categoria veterotestamentária do *memorial* afigura-se, pois, indispensável para uma compreensão mais plena destas palavras de Jesus. Daí que lhe dediquemos uma parte importante do nosso estudo.

Jesus manda fazer aos seus discípulos o que Ele mesmo fez. Por isso, ainda que o pão e o vinho e os gestos a eles associados sejam centrais no rito, a frase «τοῦτο ποιεῖτε» não se refere apenas a eles, inclui todas as palavras e gestos que os acompanham. Se assim não fosse, a ordem não seria «Fazei isto», mas sim, «Comei isto» e «Bebei isto»¹⁹³. A ordem dada aos discípulos é para que eles «refaçam os mesmos gestos e repitam as mesmas palavras de Jesus»¹⁹⁴, nisto consiste a sua ἀνάμνησις. Da mesma forma que Deus, ao instituir o *zikkaron* da Páscoa do antigo Israel, manda que seja celebrado segundo os seus preceitos, assim faz Jesus com o novo Israel, que doravante deve celebrar a ἀνάμνησις da sua Páscoa, reiterando o que Ele mesmo fez e disse. Jesus não instituiu um novo rito¹⁹⁵, todavia, dá um sentido novo ao antigo, dá-lhe um «ponto de referência novo e diferente»¹⁹⁶. Através dos sinais do pão e do vinho do *memorial* pascal hebraico, o *memorial* pascal de Cristo é *continuação*, mas ao nível

¹⁹¹ Cf. JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 262-268, rebate, com uma série de argumentos muito convincentes, a tese segundo a qual o background do mandato de reiteração são os banquetes funerários da cultura helénica.

¹⁹² THURIAN, Max – *La Eucaristía*, p. 23.

¹⁹³ Cf. CHENDERLIN, Fritz - "*Do this as my memorial*", p. 226.

¹⁹⁴ MACINA, Menahem – *Fonction liturgique*, 10; Cf. HENDERSON, Suzanne Watts - 'If Anyone Hungers ...': An Integrated Reading of 1 Cor 11.17-34. *NTS*. 48:2 (2002) 207-208. Esta autora apresenta uma interpretação diferente destas palavras, que, segundo afirma, podiam ser entendidas desta forma: «Fazei isto, ou seja, entregai-vos a vós mesmos (e aos vossos recursos) aos outros, como Eu estou a fazer por vós». Em face das divisões entre ricos e pobres da comunidade de Corinto, Paulo apresenta a Última Ceia, que enfatiza a dinâmica da auto-doação da morte do Senhor, como paradigma da refeição que acompanhava a celebração eucarística. Exorta à auto-doação de cada um para a edificação dos outros. Estas duas perspectivas são absolutamente complementares, disso falaremos mais adiante.

¹⁹⁵ Aqui os autores também não são unânimes, cf. BENÔIT, P. – *Le récit de la cène*, 383.389, para este autor, Jesus aboliu o rito antigo e instituiu um novo, pois Cristo suprimiu a Páscoa antiga ao substituir-se a ela; MARSILI, S. – *A Eucaristia*, p. 169, trata-se de um novo rito pascal «não tanto no seu “ser ceia” e nos elementos essenciais que a compõem, quanto pelo *novo memorial*, que faria da ceia o “sacramento” não dos acontecimentos antigos, mas dos novos»; MARGERIE, Bertrand - *Vous ferez ceci*, p. 31. Já JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena*, p. 275, considera que não se trata de um rito novo, mas, antes, de dar um sentido novo a um rito já conhecido. Cf. MACINA, Menahem – *Fonction liturgique*, 12, afirma que a relação entre a nova Páscoa e antiga não é de ruptura, mas sim de «consumação plena». Na mesma linha DURRWELL, François-Xavier – *Eucharistie et Parousie. Le principe d'interprétation de la présence réelle*. *LV*. 83 (1971) 100: «a Antiga Instituição é “aperfeiçoada” sem ser “abolida”». Parece-nos que a perspectiva destes autores é mais consentânea com as afirmações de Jesus, segundo as quais não veio para revogar, mas para levar ao seu pleno cumprimento a Lei e os Profetas (cf. Mt 5,17).

¹⁹⁶ MARSILI, S. – *A Eucaristia*, p. 172. Cf. GARLATTI, Guillermo J. – *La Eucaristía como memoria y proclamación de la muerte del Señor. Aspectos de la celebración de la cena de Señor según San Pablo*. *RevBib*. 46:4 (1984) 337.

da *realidade* do rito antigo, da mesma forma que os eventos do passado não são mais que *sombra e figura* da realidade da salvação¹⁹⁷, que está única e totalmente no evento Cristo.

Se Israel viu na saída do Egito o evento fundante de toda a sua economia salvífica, o novo Israel, reconhece na morte-ressurreição de Cristo o evento fundante da nova e eterna Aliança. Estes dois eventos fundantes, o do povo da antiga Aliança, a passagem do mar, e o do povo da nova Aliança, a morte-ressurreição de Jesus podem ser vistos paralelamente.

Como víamos no capítulo anterior, a saída do Egito compreendia dois momentos fundamentais e indissociáveis: a Última Ceia no Egito e a passagem do mar Vermelho, cuja relação tentámos perceber. Da mesma forma, a Última Ceia de Jesus com os seus discípulos, «na véspera da sua morte» e os acontecimentos do Cavário-Túmulo vazio devem ser entendidos como dois momentos determinantes e inseparáveis do evento salvífico da morte-ressurreição. A Última Ceia não se pode entender como um mero prelúdio narrativo da morte-ressurreição, pois a relação entre estes dois momentos extravasa largamente a mera precedência cronológica. Igualmente redutor é considerar a Última Ceia como uma simples ceia de despedida de Jesus com os seus discípulos, no decorrer da qual teria instituído a Eucaristia, deixando-lhes assim uma recordação sua. A densidade teológica da Última Ceia é muito maior: ela é sinal profético, dado na vigília, «na véspera da sua morte», do evento fundante. Tal como a passagem do mar é teologicamente inconcebível sem a Última Ceia da vigília, também a morte-ressurreição do Senhor é teologicamente inconcebível sem a Última Ceia¹⁹⁸. Na perspectiva teológica, esta não pode ser separada daquela, e vice-versa, trata-se de dois momentos que se reclamam e implicam mutuamente.

Paulo ajuda-nos a perceber o alcance salvífico das palavras da instituição da Eucaristia, com as duas questões de 1 Cor 10,16: «O cálice de bênção, que abençoamos, não é comunhão (κοινωνία *koinonia*) com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão (κοινωνία *koinonia*) com o corpo de Cristo?». Assim, ao dizer: «Isto é o meu corpo, que vai ser entregue por vós; [...]. Este cálice é a nova Aliança no meu sangue, que vai ser derramado por vós» (Lc 22,19-20), «Jesus estabelece uma relação de *koinonia* (ou seja, de íntima comunicação e participação real) entre o sinal do pão/cálice e a sua morte, designada como corpo/sangue que está para ser entregue/derramado»¹⁹⁹. Ao instituir a Eucaristia, Jesus, pela mediação do sinal do pão/cálice, entra profeticamente em *koinonia* com a sua morte-ressurreição. Na dinâmica salvífica, realiza o mistério da sua morte redentora, figurativamente já está no Calvário-

¹⁹⁷ Cf. PISTOIA, A. – Historia de la Salvación, p. 1006.

¹⁹⁸ Cf. GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore, 394-398.

¹⁹⁹ GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore, 395.

Túmulo vazio, ainda que fisicamente esteja no Cenáculo. Sinal profético e evento fundador, Última Ceia e morte-ressurreição são dois momentos de um único e incindível acontecimento salvífico. A Última Ceia, através da sua prefiguração *ephápax*, única, irrepetível, remete para o *futuro imediato* que ela anuncia profeticamente e realiza salvificamente. A comunidade dos discípulos que estavam no Cenáculo, ao comer daquele primeiro pão e ao beber daquele primeiro cálice, nesse mesmo momento, na morte de Cristo, morria para a condição de escravidão, e ressuscitava com Cristo para uma vida nova de entrega livre, gratuita e amorosa ao serviço dos outros.

Todavia, o sinal profético não se orienta só para o *futuro imediato*, não atinge apenas a comunidade reunida no Cenáculo, como se a participação da morte-ressurreição de Cristo fosse privilégio seu. Ele remete para a um *futuro longínquo* que, através da celebração ritual, as gerações futuras, ou seja, a Igreja, repetirão incessantemente. O novo Israel, à semelhança do que tinha acontecido com o antigo, que viu nas palavras de Ex 12,14 o mandato de reiteração que possibilitava a celebração anual da Páscoa através das gerações, vê nas palavras de Jesus: «fazei isto em minha memória» (Lc 22,19) o mandato de reiteração que permite a celebração da Eucaristia.

A única possibilidade que nós temos de fazer a experiência da comunidade dos primeiros discípulos, de irmos ao Calvário-Túmulo vazio, para assim podermos participar no evento único e irrepetível da morte-ressurreição de Cristo, ainda que não fisicamente, mas tão real como se o fosse, é no *memorial*. Desta forma, através da celebração da Eucaristia, através da acção ritual do sinal profético do pão e do cálice, ou seja de uma re-presentação sacramental, regressamos ao Calvário-Túmulo vazio, tornamo-nos contemporâneos do evento fundador e somos atingidos pela sua eficácia salvífica. Não é este que vem até nós, pois ele é único e irrepetível, somos nós que vamos até ele e lhe somos salvificamente re-presentados. De tal forma que o sacerdote, à comunidade que se reúne para celebrar a Eucaristia, podia fazer uma monição semelhante àquela que o pai de família judeu fazia à comunidade que se reunia para celebrara a Páscoa:

«Em cada geração, cada um de nós é obrigado a ver-se (com os olhos da fé) como tendo estado ele mesmo lá no Calvário na primeira sexta-feira santa e diante do Túmulo vazio na manhã da ressurreição. De facto não só os nossos pais (as santas mulheres e os apóstolos) estavam lá dispostos a morrer na morte de Cristo e a ressuscitar na sua ressurreição, mas todos nós, hoje reunidos para celebrar a Eucaristia, estávamos lá com eles!»²⁰⁰.

²⁰⁰ GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore, 397.

Esta compreensão do *memorial*, que nos é apresentada por Giraud, segundo a qual somos nós que, através da acção ritual, nos tornamos contemporâneos do acontecimento histórico-salvífico único e irrepitível, e, indo até ele, somos alcançados pela sua eficácia, não é a mesma de outros autores, como se reflecte na nossa exposição. A perspectiva mais comum na teologia católica afirma que esses acontecimentos histórico-salvíficos, «superando o tempo, são sempre co-presentes»²⁰¹, são presencializados na celebração *memorial*. Estas duas formas de entendimento, a da memória e a da presença, não são, no entanto, opostas, pois a presença é presença *memorial* e a memória é memória presencial²⁰², uma e outra realizam-se pela mediação dos sinais.

No esquema da figura 1, apresentamos uma síntese da dinâmica salvífica da economia veterotestamentária e neotestamentária, paralelamente.

²⁰¹ TRIACCA, A.M. – Tiempo y liturgia, p. 1976.

²⁰² Cf. GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía misterio de comunión*. 3ª ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1995, p. 415.

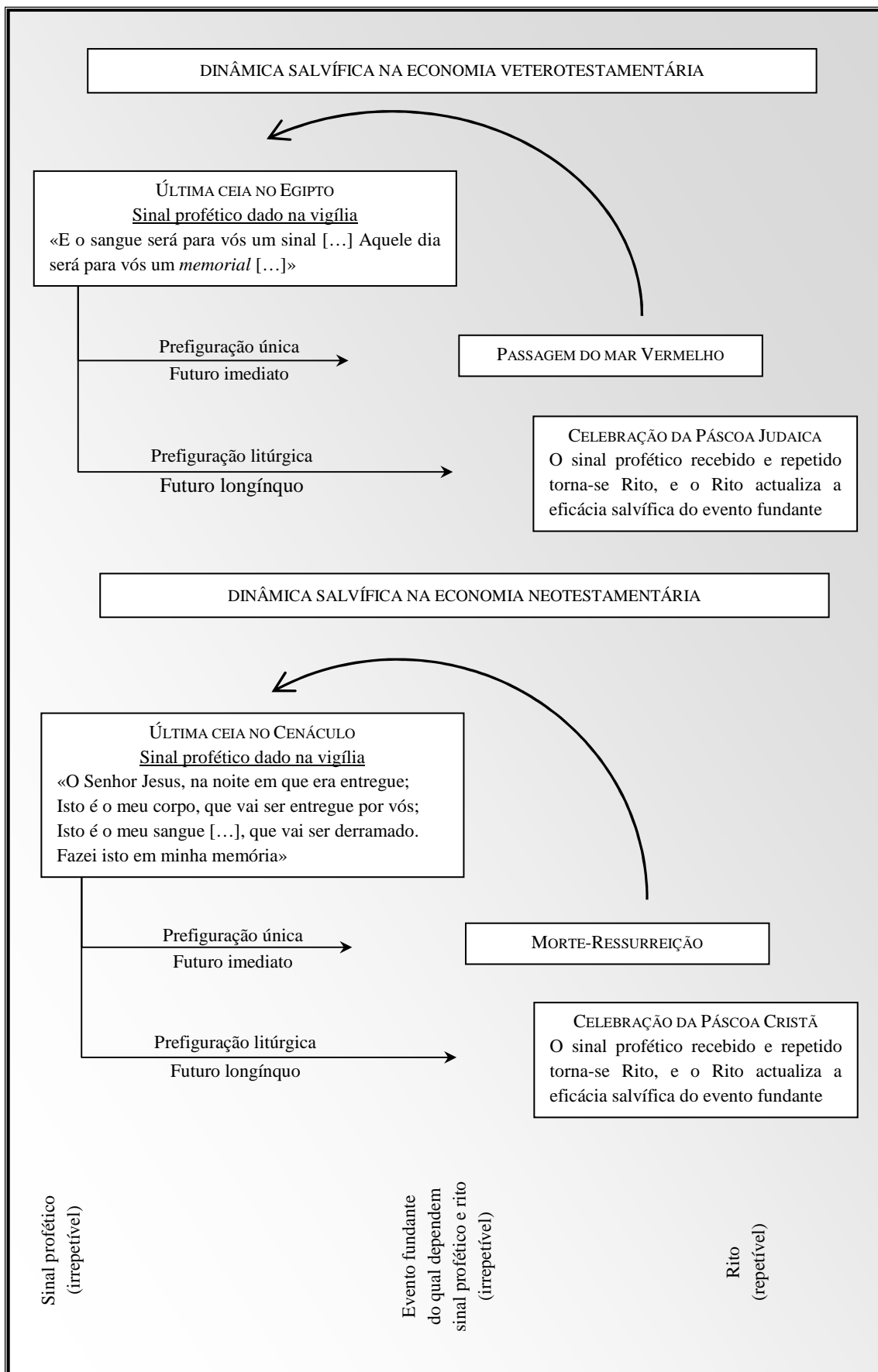


Figura 1 – Síntese da dinâmica salvífica da economia veterotestamentária e neotestamentária²⁰³.

²⁰³ Cf. Cf. GIRAUDO, Cesare - Irrepetibilità dell'evento fondatore, 398.

O objecto do *memorial* que o novo Israel deve celebrar, segundo o mandato do Senhor: «Fazei isto em memória de mim», é Cristo, ou melhor, a obra salvífica de Deus que nele se realizou. Mas quem deve lembrar-se de Jesus? Os discípulos, certamente. Cada vez que se reúnem para celebrar a ceia do Senhor fazem memória e proclamam o seu gesto oblativo e amoroso: «Porque, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciais (καταγγέλλετε) a morte do Senhor (τοῦ κυρίου), até que Ele venha» (1 Cor 11,26). O verbo καταγγέλλετε significa, como todos os verbos da raiz ἄγγελ, «proclamar», concretizando mais, trata-se de uma «proclamação, anúncio de um evento realizado»²⁰⁴. A morte de Cristo está assim no centro do *memorial*. A interpretação de Paulo está em perfeita conformidade com as palavras de Cristo que, ao partir o pão, fala de «corpo entregue [morte] por vós»; e ao tomar o cálice, fala de «sangue derramado pela Aliança»; e dá ênfase a toda a dimensão pascal, sacrifício-ceia do cordeiro, na qual Cristo integrou o seu gesto. A explicação que Paulo dá da “memória de Cristo” como “memória-proclamação da morte acontecida de Cristo”, mostra que, «na Igreja apostólica, a interpretação pascal de Cristo e da sua morte já era um dado adquirido também no plano celebrativo»²⁰⁵. Assim, a Eucaristia tem, para Paulo, explicitamente, um sentido pascal, pois a «morte do Senhor» que refere já ele a conhecia como imolação do cordeiro pascal-Cristo, de acordo com o que ele próprio afirma: «Cristo, nossa Páscoa, foi imolado. Celebremos, pois, a festa [...]» (1 Cor 5,7-8). Interpretar a ceia do Senhor como “proclamação da sua morte” «significa fazer da Eucaristia uma celebração na qual “a memória da morte de Cristo” é memória em sentido especificamente pascal, isto é, momento celebrativo actualizante do *acontecimento salvífico* por excelência, que é a imolação de Cristo»²⁰⁶. Todavia, na morte de Cristo, fundamento objectivo do *memorial*, Paulo também vê a ressurreição de Cristo, como sugere a expressão «do Senhor (τοῦ κυρίου)», título que é atribuído a Cristo ressuscitado, como o atesta a confissão de fé cristológica do NT. Desta forma, a celebração da Eucaristia, segundo a fé da Igreja primitiva, introduz-nos na totalidade do mistério pascal de Cristo. E se o ponto central do *memorial* é a sua morte na cruz, esta é sempre iluminada pela glória da ressurreição. Pois só fazendo a sua Páscoa, só passando, através da morte, deste mundo para o Pai, é que Cristo, pela sua ressurreição, pôde realizar a obra da nossa redenção.

²⁰⁴ Cf. SCHNIEWIND, J. – *Χαταγγέλλω*, col. 186. 189.

²⁰⁵ MARSILI, S. – *A Eucaristia*, p. 173.

²⁰⁶ MARSILI, S. – *A Eucaristia*, p. 173. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna: EDB, 1995, p. 593; CASEL, Odo – *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 46, a proclamação da morte do Senhor, afirma, «deve entender-se como uma *representação ritual* solene, uma representação que, sob o véu dos ritos, contem a realidade».

Todavia, dizer que são os discípulos que devem lembrar-se de Jesus, de tudo o que nele se realizou, pode não ser a única resposta à questão colocada, como afirma Jeremias, para quem nem sequer é «a mais natural»²⁰⁷. Segundo este autor, «Fazei isto em memória de mim» significa «para que Deus se lembre de mim»²⁰⁸, e leve ao seu cumprimento escatológico a obra salvífica iniciada na Páscoa de Cristo. Os discípulos, obedecendo ao mandato de Jesus, devem reunir-se «como comunidade salvífica através do rito da mesa, para pedir dia após dia a Deus que se digne realizar brevemente a consumação na Parusia»²⁰⁹. Reunindo-se dia após dia para celebrar o *memorial*, e «ao proclamar assim Jesus como seu Senhor, estão a tornar presente diante de Deus a obra da salvação já iniciada e pedem o cumprimento definitivo»²¹⁰. Ao pascoalizarem a Última Ceia, é provável que os sinópticos, tendo como pano de fundo a expectativa messiânica que envolvia a Páscoa judaica, tivessem a intenção de salientar também o seu carácter escatológico²¹¹. As palavras de Paulo deixam perceber o mesmo pano de fundo, o da expectativa messiânica de Israel²¹², mormente as palavras: «até que Ele venha» (1 Cor 11,26), que têm um teor escatológico bastante acentuado. Nelas podemos ver uma referência ao *maranathá* da liturgia através do qual a comunidade pede a vinda escatológica do Senhor. Esta seria igualmente a interpretação da comunidade primitiva²¹³, que celebra a Eucaristia da Páscoa durante a noite, a uma hora pouco comum. Isto, por si só, revela já que a celebração da Páscoa cristã dos primeiros tempos estava mais orientada para a expectativa da Parusia do que propriamente para a recordação da morte e da ressurreição. Tal como o antigo Israel esperava a vinda do Messias na noite da Páscoa, também o novo Israel espera a sua última vinda na noite da Páscoa: «ano após ano, na noite de Páscoa, a comunidade primitiva espera com jejuns e orações, a vinda do Senhor à meia-noite. A espera prolonga-se para além da meia-noite. Se o Senhor não chega corporalmente antes do cantar do galo, a comunidade reúne-se com Ele na celebração da Eucaristia»²¹⁴. A dimensão escatológica do *memorial* da Páscoa hebraica, aberta à salvação que havia de vir, e da qual a libertação do Egipto era apenas a *sombra*, terá tido certamente grande influência na perspectiva cristã da salvação escatológica.

²⁰⁷ JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 276.

²⁰⁸ JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 278

²⁰⁹ JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 280.

²¹⁰ JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 280-281.

²¹¹ Cf. KILMARTIN, Edward John – A Última Ceia e as primeiras Eucaristias da Igreja. *Conc.* 10 (1968) 31.

²¹² Cf. DEQUEKER, Luc; ZUIDEMA, Willem – A Eucaristia segundo S. Paulo (I Cor 11:17-34). *Conc.* 10 (1968) 42.

²¹³ Cf. JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 132-133.

²¹⁴ JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 132.

Esta perspectiva de Jeremias, embora nem sempre reconhecida²¹⁵, tem merecido a aceitação de vários autores, ao longo dos últimos anos²¹⁶. De facto, trata-se de uma perspectiva complementar, pois «a comunidade celebra na presença de Deus, e a tensão escatológica supõe sempre a iniciativa salvadora de Deus, que se manifestou radicalmente na Páscoa de Cristo»²¹⁷. Deus e a comunidade são ambos sujeitos do *memorial*²¹⁸. Na celebração, coexistem e completam-se o *memorial* para a comunidade e o *memorial* para Deus, sendo que é da rememoração de Deus que ela recebe a sua eficácia salvífica.

2.3.2.1. O memorial na primitiva tradição cristã

Na tradição cristã primitiva, a referência explícita ao *memorial* cristão só aparece pela primeira vez por volta de meados do século II²¹⁹. Mas implicitamente está presente nas muitas referências às orações litúrgicas, uma vez que a comunidade cristã primitiva nunca deixou de celebrar o *memorial* de Cristo, como Ele mesmo mandou que se fizesse. Por esta via, o *memorial* aparece mais vinculado à praxis litúrgica do que propriamente à reflexão teológica. Disso nos dá testemunho um opúsculo, de um autor desconhecido, composto nos finais do século I, intitulado *Doutrina dos Apóstolos*, mais conhecido por *Didaché*, que nos dá informação preciosa sobre a praxis eucarística²²⁰. Nele encontramos uma série de orações eucarísticas da comunidade onde terá surgido. Este é considerado um documento de grande importância, dada a sua situação privilegiada de pertencer ao período entre os escritos do NT e os dos Padres da Igreja.

²¹⁵ Cf. PATCH, H. - Ἀνάμνησις. In *DENT*, 1996, Vol. I, col. 253; PETUCHOWSKI, Jakob J. - «Do this in remembrance of me» (1 Cor 11:24). *JBL*. 76:4 (1957) 294-295; LÉON-DUFOUR, Xavier - *La Fracción del Pan*, p. 149; ESPINEL MARCOS, José Luis - *La Eucaristía del Nuevo Testamento*. Salamanca: San Esteban, 1980, p. 105.

²¹⁶ Cf. ALDAZÁBAL, José - La Eucaristía en el Nuevo Testamento. In BOROBIO, Dionisio, dir. - *La Celebración en la Iglesia II. Sacramentos*. 3ª ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994, p. 213; GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 400; LE DÉAUT - *La Nuit Pascale*, p. 71; SANDANAM, John Peter - Do This in remembrance of me. A social dimension of the Eucharist with a special reference to the Indian Christian communities. *QL*. 82 (2001) 227; THURIAN, Max - *La Eucaristía*, p. 184-187; LIGIER, L. - De la cène de Jesus à l'anaphore de l'Eglise. *LMD*. 87 (1966) 24-25. Todavia, Jeremias acentua demasiado a dimensão escatológica do memorial, não valorizando a dimensão histórica, Cf. CHENDERLIN, Fritz - "*Do this as my memorial*", p. 232. 235. Afirma: «Jeremias fala com razão da oração pela vinda da consumação. Mas o que acontece à acção de graças pelo que já foi dado? A Eucaristia não é só agradecimento antecipatório». Contra a posição unilateral de Jeremias, de que o memorial é para que Deus se recorde, este autor afirma que ele tem a força para despertar a recordação «de ambos, de Deus e dos Homens, e também de Cristo, possivelmente».

²¹⁷ ALDAZÁBAL, José - La Eucaristía en el Nuevo Testamento, p. 213.

²¹⁸ Cf. RAMIS, G. - La plegaria de la Iglesia, plegaria memorial. *EphLit*. 2 (1980) 130.

²¹⁹ Cf. GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 401.

²²⁰ Abstraindo-nos de toda a discussão à volta desta questão, partimos do princípio que se trata realmente de referências eucarísticas, cf. TALLEY, Thomas-Julian - De la «berakah» a l'eucharistie une question a réexaminer. *LMD*. 125 (1976) 22-26; RAMIS, G. - El memorial eucarístico. Concepto, contenido y formulación en los textos de las anáforas. *EphLit*. 3 (1982) 190-194.

Nos capítulos IX e X, apresenta-se uma pormenorizada descrição de uma refeição ritual cristã, cujo conteúdo é especificamente cristão. Quanto à forma, apresenta grandes afinidades com o ritual da refeição judaica: recitação de uma oração de acção de graças sobre o cálice, no início da refeição; segue-se uma oração de acção de graças sobre o pão que é partido, em seguida tem início a refeição enquanto tal. Quando esta termina, «depois de estardes saciados» (X,1), é recitada uma oração de acção de graças com uma estrutura tripartida, que apresenta grandes afinidades com a *birkat ha-mazon* judaica. Oração que Jesus terá recitado muitas vezes, inclusive na ceia da instituição, muito provavelmente, e que «seria o gérmen da oração eucarística cristã»²²¹. Embora a sequência que é apresentada no texto não corresponda à dos relatos da instituição da Eucaristia, isso, por si só, não é suficiente para afastar a ideia de que se trata realmente de orações da celebração eucarística.

No capítulo IX, 1-5, pode ler-se:

«¹No que concerne à Eucaristia (εὐχαριστίας), dai graças (εὐχαριστήσατε) assim: ²primeiro sobre o cálice: “Pai nosso, nós te damos graças (εὐχαριστοῦμέν) pela santa vinha de David, Teu servo, vinha que nos revelaste por Teu servo Jesus. A Ti a glória, pelos séculos!” ³Sobre o pão partido: “Pai nosso, nós Te damos graças (εὐχαριστοῦμέν) pela vida e o conhecimento, que nos revelaste por Jesus Teu servo. ⁴Como este pão partido, antes semeado, sobre as colinas, uma vez recolhido se tornou um, assim a Tua Igreja seja reunida das extremidades da terra no Teu reino. Porque Tua é a glória e o poder, por meio de Jesus Cristo nos séculos”. ⁵Mas ninguém coma ou beba, a não ser os batizados do Senhor, pois sobre isso disse o Senhor: “Não deis o que é santo aos cães”» (*Didaché* IX, 1-5)²²².

O texto é alusivo à Eucaristia, celebrada semanalmente: «no dia dominical do Senhor reuni-vos, parti o pão e dai graças (εὐχαριστήσατε)» (XIV,1)²²³, e na qual só os batizados podiam participar. Dá-nos conta de uma bênção, na forma *eucarística*, sobre o cálice inicial, seguida da bênção que acompanha a *fracção do pão*, ambas fazendo parte do rito do início da refeição. No capítulo X, encontramos a bênção para o final da refeição:

«¹Mas depois de estardes saciados, dai graças (εὐχαριστήσατε) assim: ²“Pai Santo, nós Te damos graças (εὐχαριστοῦμέν), pelo Teu santo Nome, que fizeste habitar nos nossos corações, e pela ciência, fé e imortalidade, que nos revelaste por Jesus Cristo, Teu Filho. A Ti a glória, pelos séculos. ³Tu, Senhor Omnipotente, que tudo criaste por causa do Teu nome, e deste o alimento e a bebida aos filhos dos homens, para seu contentamento e para que Te dessem graças (εὐχαριστήσωσι); a nós, porém, gratificaste-nos com um alimento e bebida espirituais, para a vida eterna, por Jesus Teu Filho. ⁴Acima de tudo, nós Te damos graças (εὐχαριστοῦμέν), porque és poderoso. A Ti a glória, pelos séculos. ⁵Recorda-te (μνήσθητι), Senhor, da Tua Igreja, para que a libertes de todo o mal e a aperfeiçoes no

²²¹ BASURKO, Xabier – *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía*. San Sebastian: Idatz Argitarapenak, 1987, p. 184.

²²² Cf. MARQUES, Manuel Luís, trad. - *Didaché*. Lisboa: Alcalá. FTUCP, 2004. *Phylologia*; 5, p. 209-217.

²²³ Cf. MARQUES, Manuel Luís, trad. – *Didaché*, p. 245.

Teu Amor. E reúne-a desde os quatro ventos, esta Igreja santificada, no Teu Reino, que preparaste para ela, porque Tu é o poder e a glória, pelos séculos» (*Didaché* X, 1-5)²²⁴.

Neste texto podemos ver decalcada a *birkat ha-mazon*²²⁵, embora com algumas diferenças que traduzem a transição da *berakah* judaica para a Eucaristia cristã. Nestas diferenças, destacam-se a ausência do verbo εὐλογεω, substituído por εὐχαριστεω, e as adições cristãs que dão um novo conteúdo à oração. A oração começa com a acção de graças, v.2, equivalente à segunda *berakah* da *birkat ha-mazon*. Esta centra-se nos dons concedidos por Deus a Israel, o povo da Aliança, aquela, nos dons que Deus ofereceu por Jesus Cristo à Igreja, povo da nova Aliança. Segue-se a segunda oração, no v.3, que, tal como a primeira *berakah* da oração judaica, começa por ser universal, tendo como objecto Deus criador e o alimento com que sustenta o mundo. Termina com a acção de graças pelos dons eucarísticos do pão e do vinho, transformados em alimento de salvação. No v.4, conclui-se a acção de graças e apresenta-se de seguida a doxologia: «A Ti a glória, pelos séculos». Estas duas orações dos vs.3 e 4 podem ser consideradas uma única acção de graças articuladas por duas doxologias, uma no meio e outra no fim. A última oração do v.5 apresenta um claro paralelismo com a terceira *berakah* da oração judaica, mas agora já não se trata de uma súplica pelo porvir de Israel, mas sim pelo da Igreja, pela sua reunião no Reino. Também aqui há um forte teor escatológico, como na oração judaica. O tema do *memorial*, embora presente em toda a oração, está particularmente presente nesta última parte, reflectindo o acentuado carácter *memorial* da oração acrescentada à terceira *berakah* nas ocasiões festivas. Nesta oração cristã temos os três temas fundamentais que atravessam a história da salvação, presentes na *birkat ha-mazon* e em toda a liturgia, a criação, a revelação e a redenção.

Mas será preciso esperar até meados do século II para encontrarmos expressamente o vocábulo ἀνάμνησις. Isso acontece nos escritos de Justino, o primeiro a citar claramente o mandato de reiteração de Jesus. Na sua *Apologia*, escrita por volta do ano 150, e endereçada ao Imperador, dá-nos a primeira descrição pormenorizada da celebração eucarística. Este testemunho reveste-se de enorme importância, pois tendo o destinatário que tem, acaba por ser um acto público que lhe confere um carácter oficial²²⁶. Afirma que a Eucaristia é «a carne e o sangue de Jesus feito carne encarnado»²²⁷. Para o demonstrar, apresenta o mandato

²²⁴ Cf. MARQUES, Manuel Luís, trad. – *Didaché*, p. 217-223.

²²⁵ 1. «Bendito sejas, Senhor, nosso Deus, rei do universo, que sustentas o mundo inteiro com a tua bondade, a tua graça e a tua misericórdia. 2. Te damos graças, Senhor, nosso Deus, por nos teres dado em herança uma terra boa e espaçosa. 3. Tem misericórdia, Senhor, nosso Deus, de Israel, teu povo, de Jerusalém, tua cidade, de Sião, morada da tua glória, do teu altar e do teu templo. Bendito sejas tu, Senhor, que edificas Jerusalém».

²²⁶ Cf. MAZZA, Enrico - *La celebrazione eucaristica*, p. 111.

²²⁷ JUSTINUS, sanctus – *Apologia prima pro Christianis*, 66, 2. PG 1, 428.

memorial de Jesus, transmitido pelos Apóstolos que, «nas suas memórias, chamadas Evangelhos, relatam-nos que receberam as seguintes instruções: Jesus tomou o pão, deu graças e disse: “Fazei isto em memória de mim; isto é o meu corpo.” De igual modo, tomou o cálice, deu graças e disse “Isto é o meu sangue”»²²⁸. O pão e o vinho «eucaristizados» não são comida e bebida comuns, são verdadeiramente «a carne e o sangue de Jesus». Neste texto, sobressai o *memorial* da encarnação de Jesus e menos o *memorial* da paixão, ao contrário do que acontece no seguinte:

«A oferta de farinha [...] que se mandava oferecer pelos que eram purificados da lepra, era tipo do pão da Eucaristia que nosso Senhor mandou fazer em *memorial* do sofrimento que Ele suportou por todos os homens que purificam a alma de toda a maldade, a fim de que juntamente dêmos graças a Deus por ter criado o mundo [...], por nos ter libertado do mal em que nascemos e ter destruído os principados e potestades por meio daquele que, segundo o seu desígnio, nasceu passível. Daí que sobre os sacrifícios que vós então oferecíeis, diz Deus, como já indiquei antes, pela boca de Malaquias, um dos doze profetas [cita MI 1,10-11]. Já então, antecipadamente, fala dos sacrifícios que nós, as nações, lhe oferecemos em todo o lugar, ou seja, do pão da Eucaristia e o mesmo do cálice da Eucaristia»²²⁹.

Justino, recorrendo à linguagem tipológica, vê na oferta da farinha uma prefiguração da Eucaristia, que é o *memorial* da paixão de Jesus, para a purificação dos pecadores e, simultaneamente, para dar graças a Deus pela criação e pela redenção, que, em Jesus Cristo, nos outorgou. Este *memorial* é o sacrifício puro de que fala a profecia de Malaquias e que é oferecido pelos cristãos, em todo o lugar. Destaca-se assim a dimensão universal da Eucaristia, por oposição ao culto circunscrito a um povo. O culto antigo é, por isso, superado e levado à sua plenitude pela Eucaristia, *memorial* do sacrifício de Jesus.

João Crisóstomo, Padre grego do século IV-V, é o «grande teólogo do memorial eucarístico»²³⁰. Para este autor, o *memorial* da Eucaristia representa, sob o véu do rito, o próprio Jesus como vítima e o seu sacrifício de outrora. Comentando o relato da Última Ceia de 1 Cor, afirma:

«[Paulo] falando depois daquela ceia, relaciona as coisas presentes com as de então, com o fim de que [os participantes] tenham aqueles mesmo sentimentos que teriam ao receber do próprio Cristo este sacrifício naquela tarde e reclinados no mesmo assento. Pois todas as vezes que comêsseis este pão e bebêsseis este cálice anunciaríeis a morte do Senhor até que venha (1 Cor 11,26). Porque assim como disse Cristo sobre o pão e o cálice: fazei isto em minha memória, manifestando-nos a causa de por quê

²²⁸ JUSTINUS, sanctus – *Apologia prima pro Christianis*, 66, 3. PG 1, 429.

²²⁹ JUSTINUS, sanctus – *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 41, 1. PG 1, 593.

²³⁰ GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 401. Cf. BETZ, Johannes – *Eucaristía*. http://www.mercaba.org/FICHAS/SACRAMENTOS/EUCARISTIA/Eucaristia_01.htm. 13-03-2012 22:10, p. 11.

nos entregava o mistério [...] da mesma forma Paulo diz aqui: todas as vezes que comerdes anunciareis a sua morte. E esta é aquela ceia»²³¹.

O *memorial* é aqui apresentado como o mistério que Cristo nos entregou, um mistério portador de uma realidade tão concreta que «se identifica totalmente com a acção que ele representa misticamente»²³². Tem a mesma eficácia salvífica do acontecimento histórico que representa, a paixão e morte de Jesus na cruz, do seu sacrifício, prefigurado na ceia da Instituição, pela mediação dos sinais do pão e do cálice. De tal forma que aqueles que participam na celebração do *memorial*, comendo o pão e bebendo o cálice, possam ter «os mesmos sentimentos que teriam ao receber do próprio Cristo este sacrifício», possam receber o dom da salvação, actualizado no *memorial*. Foi o próprio Jesus que na Última Ceia instituiu o *memorial*/mistério da sua paixão, morte na cruz e ressurreição, que haveriam de realizar-se no Calvário-Túmulo vazio. Entre este *memorial*/mistério do sacrifício futuro e a Eucaristia, *memorial*/mistério do sacrifício passado, não há qualquer diferença, a eficácia salvífica é a mesma. Assim, pela celebração da Eucaristia, temos a possibilidade, de participar no evento único e irrepitível da morte-ressurreição de Cristo, pois «o Senhor está presente e celebra-se aquela morte, aquele tremendo sacrifício, aqueles inefáveis mistérios»²³³, para nossa salvação.

A Eucaristia também é acção de graças, aqueles que se sabem cumulados com tão grandes benefícios não podem ter outra atitude a não ser a de uma incomensurável gratidão: «Por isso os tremendos mistérios cheios de toda a espécie de bens, que se celebram em cada assembleia litúrgica, chamam-se Eucaristia (= acção de graças), porque são recordação (ἀνάμνησις) de muitos benefícios e mostram-nos o principal da salvação divina e levam-nos de muitas formas a dar graças (εὐχαριστεῖν)»²³⁴. Para explicar o *memorial* cristão, este autor recorre ao exemplo do *memorial* judaico: «tal como [Deus] fez com os judeus, aos que recordava os seus benefícios através de lugares, tempos e festas, assim também nos induziu agora através do sacrifício à recordação perene do benefício recebido»²³⁵. E isso acontece de forma particular em cada celebração da Eucaristia, desejada pelo próprio Deus, para que o dom da salvação, que nos concedeu no evento histórico-salvífico da morte-ressurreição de seu Filho, não caia no esquecimento. A eficácia salvífica da celebração não depende da recordação dos Homens, mas sim da recordação de Deus, todavia, sem aquela, os efeitos desta não são acolhidos, a graça não prescinde, antes, solicita a liberdade.

²³¹ JOANNES CHRYSOSTOMUS, sanctus – *In Epistolam primam ad Corinthios Homil.*, 27,4. PG 61, 230.

²³² CASEL, Odo – *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 84.

²³³ JOANNES CHRYSOSTOMUS, sanctus – *In Acta Apostolorum Homil.*, 21,4. PG 60, 170.

²³⁴ JOANNES CHRYSOSTOMUS, sanctus – *In Matthaum Homil.*, 25,3. PG 57, 331.

²³⁵ JOANNES CHRYSOSTOMUS, sanctus – *In Matthaum Homil.*, 25,4. PG 57, 332.

Crisóstomo distingue claramente o sacrifício da Eucaristia e os sacrifícios de outrora, pois «este sacrifício, nós oferecemo-lo agora na nossa vez, o que foi oferecido outrora, que é inesgotável. Isto (τοῦτο) faz-se em memória do que se fez outrora. Pois foi dito: “fazei isto em memória de mim”. Nós não oferecemos outro sacrifício, como fazia o sumo sacerdote, mas oferecemos sempre o mesmo, ou melhor, fazemos o *memorial* (ἀνάμνησιν) do sacrifício»²³⁶. O sacrifício da Eucaristia é completamente distinto dos antigos sacrifícios do AT. A estes era necessário repeti-los uma e outra vez, de forma autónoma. Ao contrário, a Eucaristia é *memorial* do único e irrepitível sacrifício da economia da nova Aliança: a morte-ressurreição de Jesus Cristo. Ainda que aparentemente o sacrifício de Cristo se multiplique, ele é sempre um e o mesmo. Por ser inesgotável, este sacrifício único pode ser oferecido em *memorial*. Assim, a Eucaristia é o *memorial* sacrificial. Este pode ser repetido muitas vezes, mas o seu objecto é sempre o mesmo, a morte sacrificial de Cristo.

2.3.3. O memorial do sacrifício de Cristo

Os quatro relatos neotestamentários da Última Ceia, como referimos anteriormente, apresentam diferenças significativas, sendo bem patente que as duas tradições, a de Mt e Mc, por um lado, e a de Lc e 1 Cor, por outro, têm como pano de fundo dois contextos veterotestamentários distintos. Esta distinção é expressão de duas concepções teológicas neotestamentárias do AT muito diferentes²³⁷, veiculadas por cada uma das tradições, que ecoam nos relatos da ceia, e que aí alcançam uma novidade e plenitude de significação, só então possível.

Nos relatos de Mt e Mc, nas palavras explicativas sobre o cálice, a expressão «sangue da Aliança», retirada de Ex 24,8, condensa toda a teologia da Aliança do Êxodo, à qual está vinculada a teologia do sacrifício e a concepção do culto da *Tôrah*. A Última Ceia apresenta assim um paralelo com a Aliança do Sinai, e com a sua concretização cultural, uma e outra atravessando toda a história do povo bíblico. Todavia, agora a este fio condutor da história é dado um sentido novo. Nesta liturgia, Jesus, o novo Moisés, oferece o seu próprio sangue para selar a Aliança que funda o novo povo de Deus. Nesta perspectiva, evidencia-se a continuidade entre as duas Alianças. A vida e morte de Jesus são interpretadas como

²³⁶ JOANNES CHRYSOSTOMUS, sanctus – *In Epistolam ad Hebraeos Homil., 17, 3*. PG 63, 131.

²³⁷ Cf. RATZINGER, Joseph – *Será a Eucaristia um Sacrifício?*, 66-68.

sacrifício de Aliança, que culminando toda a dinâmica iniciada por Moisés, a eleva a um nível superior, dando-lhe uma plenitude de significado.

A perspectiva que nos dão os relatos de Lc e 1 Cor é bem diferente desta. Se o fundamento veterotestamentário anterior era a *Tôrah*, agora é a teologia dos Profetas e a sua crítica ao culto, que subjaz às narrativas desta tradição. Nelas ressoam as palavras da profecia de Jeremias, com a promessa da «nova Aliança»:

«Dias virão em que firmarei uma nova Aliança com a casa de Israel e a casa de Judá - oráculo do Senhor. Não será como a Aliança que estabeleci com seus pais, quando os tomei pela mão para os fazer sair da terra do Egito, Aliança que eles não cumpriram, embora Eu fosse o seu Deus - oráculo do Senhor» (Jr 31,31-32).

Esta promessa reflecte a teologia profética da Aliança e a sua veemente crítica à praxis cultual. Esta era exterior e formalista, intoleravelmente compaginada com toda a espécie de violências e injustiças, não expressando nada da relação de comunhão com Deus, fim primeiro e último do verdadeiro culto que lhe é devido; traduzindo, antes, uma auto-suficiência ritual, uma segurança mágica nos próprios ritos. É contra esta concepção de culto que os Profetas se insurgem, fazendo eco daquela que é a vontade de Deus: «Porque Eu quero a misericórdia e não os sacrifícios, o conhecimento de Deus mais que os holocaustos» (Os 6,6). O verdadeiro culto é a fé em Deus e o amor ao próximo, condições imprescindíveis para que o culto exterior tenha crédito, sem aqueles este é completamente insuportável, uma impostura hedionda. Com a expressão «nova Aliança», reaparece esta perspectiva do pensamento profético. A veemente antítese que se opõe a uma interpretação e praxis desviantes da perspectiva cúltica da *Tôrah* é assim incluída nas palavras da instituição. Neste sentido, a Última Ceia é entendida como o cumprimento desta linha espiritual e crítica profética, do mesmo modo que antes o fora como o cumprimento da Lei. Ela representa a superação do culto e dos seus sacrifícios por Aquele que não oferece bodes ou touros, mas a si mesmo se entrega, Aquele que, ao entrar no mundo, diz a Deus «Tu não quiseste sacrifício nem oferenda, mas preparaste-me um corpo» (Heb 10,5). Com a oblação total que Jesus Cristo faz de si mesmo, chega ao fim a crítica ao culto e aos sacrifícios antigos.

Todavia, estas duas perspectivas teológicas reflectidas nos relatos de ambas as tradições da ceia não são de todo inconciliáveis. Todos os relatos convergem para um ponto comum, embora apresentado de forma diferente, também ele expressão da teologia veterotestamentária. De acordo com Mt e Mc, o sangue da Aliança será derramado «por muitos/todos»; Lc actualiza esta universalidade essencialmente ilimitada reportando-se à comunidade de culto presente e diz «por vós». A universalidade não é destruída, antes, é

concretizada no seu *hic et nunc*. Paulo usa esta mesma expressão mas só em relação às palavras explicativas do pão. Esta alusão ao serviço «por muitos» insere nas palavras da Última Ceia as atitudes do Servo de Yahvé de que fala o Deutero-Isaías. Dele se diz que tomou sobre si os pecados de muitos (cf. Is 53,12), libertando-os assim de toda a condenação (cf. Is 53,11). Em Isaías, o pensamento do Servo de Yahvé está vinculado ao pensamento da Aliança. Esta relação dá uma amplitude nova ao conceito profético de Aliança: a Aliança futura já não está apenas alicerçada na interiorização da Lei, mas na substituição vicária, no amor redentor daquele que vive e morre «por todos». A figura do Servo de Yahvé reflecte uma teologia veterotestamentária que surge em Israel no tempo do exílio, quando o povo já não tem nem templo, nem culto. É neste contexto de aparente abandono de Deus que começa a ser plasmada uma corrente teológica nova: o povo de Israel, na sua situação de desterro e de desamparo, na sua sorte de povo humilhado e sofrido, representa, perante Deus, o sacrifício de todos os Homens. O autêntico culto e o verdadeiro sacrifício são o sofrimento do povo. Israel aprende a conhecer uma nova tipologia sacrificial e mais radical que aquela que tinha lugar no templo: o martírio, em que o sacrifício ritual é superado pela oblação do próprio Homem. Isto significa que todas as concepções rituais do sacrifício são superadas e que a nova Aliança é concretizada e selada por um sacrifício radicalmente novo: Jesus, o Homem que faz a oblação de si mesmo, representa o verdadeiro culto.

Os relatos da ceia da instituição são unânimes na confissão deste único culto, que é a entrega total daquele que por todos os Homens se entregou ao Pai. O pensamento do Servo de Yahvé é o centro para onde convergem a Lei e os Profetas, conciliando-se assim. A entrega de Jesus, a partir da doação total e amorosa da sua pessoa, deve ser entendida no seu aspecto martirológico, como um *sacrifício martirial*. Esta é a novidade fundamental do sacrifício de Cristo, que haverá de consumir-se plenamente no Calvário-Túmulo vazio, e que é prefigurado na ceia da instituição, na qual se condensa e se sintetiza toda a vida e a morte de Jesus como diaconia, como doação do Filho pelos Homens ao Pai. Com o seu sacrifício, Cristo realiza uma completa e inaudita inversão da praxis sacrificial do AT e de todas as religiões, pois não se trata de um sacrifício que os Homens oferecem a Deus, é o próprio Deus que na pessoa do seu Filho se «sacrifica» aos Homens²³⁸, lhes é propício e restabelece a comunhão com eles. O sacrifício da cruz é «a realização histórica do amor do Pai e do Filho no Espírito Santo»²³⁹,

²³⁸ Cf. HENRICI, Peter – «Haced esto en memoria mia»: sacrificio de Cristo y sacrificio de los fieles. *Com.* 3 (1985) 273.

²³⁹ MÜLLER, Gerhard – Eucaristia e sacrifício. In *Actas do Congresso de Fátima. “Mysterium Redemptionis”*. Do *Sacrifício de Cristo à Dimensão sacrificial da Vida Cristã*. Fátima: Santuário de Fátima, 2002, p. 421.

amor que resgata, que liberta de toda a escravidão, que recria o Homem e o restitui à sua dignidade original.

O sacrifício de Cristo não só é único como é o único sacrifício²⁴⁰. Assim sendo, será que podemos afirmar que a Eucaristia é um sacrifício? E, em caso afirmativo, qual a relação entre o sacrifício eucarístico e o sacrifício de Cristo, oferecido «de uma vez para sempre (*ephápax*)» (Heb 10,10)? Para responder a estas questões, seria completamente insustentável afirmar que se trata de reiterar na Eucaristia o sacrifício de Cristo, ou, mais ainda, que a Eucaristia é um novo sacrifício que de alguma forma completa o que já foi realizado por Jesus. De facto, a Eucaristia não é uma nova oblação de Cristo ou uma oblação autónoma da Igreja, desligada da oblação de Jesus ou independente dela. A dimensão sacrificial da Eucaristia é consequência da presença activa e actual de Jesus, o verdadeiro sumo-sacerdote, e do seu sacrifício, entendido como entrega de si mesmo, adoração, súplica e acção de graças ao Pai²⁴¹. Esta presencialização do sacrifício de Cristo acontece, sob o véu dos símbolos, através da celebração *memorial* da Eucaristia, na qual Cristo é o sacerdote e o sacrifício. Sacrifício que perdura como doação amorosa do Ressuscitado ao Pai e aos Irmãos, «Ele Se oferece continuamente por nós [...]. Foi morto, mas agora vive para sempre»²⁴², e torna presente a sua oblação na celebração *memorial* da Eucaristia.

O carácter sacrificial da Eucaristia não é redutível a uma simples reactualização de um evento pretérito, preso a um passado histórico que não pode ser repetido, mas está intimamente ligado à «assunção de todo esse passado na pessoa e na acção, na presença viva e actuante do Ressuscitado»²⁴³. A ressurreição de Jesus perenizou o seu sacrifício, a entrega total que Ele fez de si mesmo, radicalizada na sua morte redentora, pois, ao entrar no santuário celeste, obteve-nos uma redenção eterna (cf. Heb 9,12). Esta perenização acontece não pela reiteração do sacrifício da vida terrena de Jesus, mas tornando-o presente no espaço e no tempo e incorporando nele a Igreja como seu corpo. Pela celebração *memorial*, o sacrifício da Igreja une-se ao de Cristo «servindo-lhe de sacramento ou expressão visível»²⁴⁴. A Eucaristia é assim *memorial* do sacrifício do Cristo total, Cristo Cabeça e a sua Igreja. É um *memorial* para Deus, que Lhe recorda a oblação de Jesus e, ao fazê-lo, recorda-se também dos Homens, por quem o Filho se entregou. Mas o *memorial* também é para os Homens, porque

²⁴⁰ Cf. GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 351.

²⁴¹ Cf. GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 362.

²⁴² *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Joannis Pauli PP. II Cura Recognitum*. Editio Typica Tertia. Città del Vaticano: Lib. Ed. Vaticana, 2002, p. 471.

²⁴³ GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 368.

²⁴⁴ GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 418.

«a salvação que é o próprio Cristo como recordação viva do Pai consiste em apresentar ao Pai o Filho enquanto nós próprios somos apresentados também nele e por Ele»²⁴⁵. Também é para que os Homens recordem permanentemente o sacrifício de Cristo, a sua entrega amorosa ao Pai, para salvação de todos.

Só à luz da categoria bíblica do *memorial* podemos falar da Eucaristia como sacrifício, salvaguardando, simultaneamente, a unicidade e a suficiência do sacrifício único de Cristo²⁴⁶, Ele que, de uma vez para sempre, se ofereceu a si mesmo ao Pai para salvação dos Homens. Na sua Última Ceia, ao instituir a Eucaristia, pela mediação de um símbolo real, Jesus não só quis entrar em *koinonia* com o seu sacrifício do Cálvário-Túmulo vazio, quis também que a Igreja, através do *memorial* que Ele mesmo instituiu, participasse no evento único e irrepitível da sua morte-ressurreição. A Igreja deve, por isso, celebrar incessantemente o *memorial* do sacrifício de Cristo, desenvolvendo assim o «por todos», ou seja «a representação de toda a humanidade por Cristo»²⁴⁷, e deve fazê-lo até que toda a humanidade se deixe alcançar pela eficácia salvífica do sacrifício único do Ressuscitado, que une o sacrifício da Igreja ao do seu Esposo, até que a salvação chegue a todos os Homens e ao Homem todo, até que Deus seja «tudo em todos» (1 Cor 15,28). A Eucaristia insere-se assim na linha contínua da história da salvação, é um momento dessa história²⁴⁸, por via do qual a Igreja é não só objecto, mas também sujeito activo da salvação, pois o Crucificado-Ressuscitado, unindo o seu sacrifício ao da sua Amada, associou-a à sua obra redentora.

No sacrifício eucarístico, viu a Igreja, desde os seus primeiros tempos, cumprida a promessa de um sacrifício novo e perpétuo anunciado pelo profeta Malaquias para os últimos tempos (Ml 1,11). Disso nos dá conta esta passagem da *Didaché*: «Este é, na verdade, o sacrifício de que fala o Senhor: “Em todo o lugar e tempo, oferece-me um sacrifício puro, porque eu sou o grande rei, diz o Senhor, e o meu nome [é] admirável entre as nações”» (*Didaché* XIV, 3)²⁴⁹. Na mesma linha, Justino, como já afirmámos. Este sacrifício único e perfeito, que é o próprio sacrifício do Crucificado-Ressuscitado é, simultaneamente, sacrifício

²⁴⁵ GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 417.

²⁴⁶ A categoria bíblica do memorial oferece uma luz nova para a compreensão da doutrina eucarística de Trento, segundo a qual o sacrifício da Eucaristia é o verdadeiro e único sacrifício de Cristo (cf. DZ 1740), a diferença entre um e o outro seria apenas fenomenológica, cruento o da cruz e incruento o da Eucaristia (cf. DZ 1743). O conceito de sacrifício que subjaz a esta doutrina é demasiado materialista, não tem em conta toda a dimensão existencial da oferta de si mesmo que Jesus faz ao Pai. Todavia, ultrapassada esta dificuldade, e através da categoria bíblica do memorial a doutrina do sacrifício eucarístico de Trento ganha nova actualidade. Cf. DENZINGER, Henrich - *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: EDB, 1995, p. 721.723.

²⁴⁷ BETZ, Johannes – *Eucaristía*, p. 19.

²⁴⁸ Cf. GESTEIRA GARZA, Manuel - *La Eucaristía*, p. 365.

²⁴⁹ Cf. MARQUES, Manuel Luís, trad. – *Didaché*, p. 247-249.

de adoração, ou seja, de louvor e acção de graças ao Pai, pelo dom da entrega amorosa do Filho e pela efusão do Espírito Santo; sacrifício de propiciação, pelo qual Deus nos comunica o seu «amor humilde e humilhado, que se abaixa e perdoa»²⁵⁰; sacrifício de intercessão, pois Cristo ofereceu-se por todos os Homens; sacrifício de comunhão, que realiza a comunhão entre Deus e os Homens e destes entre si.

A praxis litúrgica do *memorial*, não esgota a dimensão sacrificial da vida cristã, embora a implique. O mandato que Jesus dá aos seus discípulos de «fazer isto» como *memorial* seu não se refere apenas à reiteração do seu gesto simbólico, mas também à sua oblação, à entrega de si mesmos ao Pai em favor dos Homens, também eles devem fazer da sua vida um sacrifício martirial, segundo as palavras do próprio Jesus: «dei-vos exemplo para que, assim como Eu fiz, vós façais também» (Jo 13,15). Os cristãos são chamados a oferecer, na sua vida quotidiana, o dom total de si mesmos em comunhão com toda a Igreja (cf. SCt 70). A oferecer o mesmo sacrifício existencial e espiritual que Cristo ofereceu: «Por meio dele [Jesus], ofereçamos continuamente a Deus um sacrifício de louvor, isto é, o fruto dos lábios que confessam o seu nome. Não vos esqueçais de fazer o bem e de repartir com os outros, pois são esses os sacrifícios que agradam a Deus» (Heb 13,15-16). Os cristãos devem ter «os mesmos sentimentos, que estão em Cristo Jesus» (Fl 2,5), a mesma atitude de doação e diaconia, devem plasmar a sua existência, transformando-a num verdadeiro sacrifício e culto a Deus. Desta forma, o sacrifício existencial do cristão é também sacrifício *memorial*, que actualiza na própria existência cristã a atitude sacrificial de Cristo, até que aquela seja plenamente conforme com esta.

O sacrifício espiritual e existencial dos cristãos e o sacrifício da Eucaristia reclamam-se mutuamente, este é a fonte e o cume daquele. É o sacrifício de acção de graças e de louvor (*zabah todah*) que toda a comunidade cristã, reunida em assembleia eucarística, oferece a Deus, um sacrifício que é fruto dos lábios de todos e de cada um que, na celebração, confessam o nome de Deus e as maravilhas que Ele realiza. A celebração da Eucaristia é assim confissão e proclamação eficaz da acção salvífica de Deus²⁵¹, no banquete sacrificial da Páscoa de Cristo, banquete de salvação, prefiguração do banquete escatológico.

²⁵⁰ MARTO, António Augusto dos Santos – A Eucaristia, sacrifício e banquete de comunhão. *Bib.* 9 (2000) 136.

²⁵¹ Cf. CAZELLES, Henri – Eucharistie. Bénédiction et sacrifice, 27; PERROT, C. – Le repas du Seigneur. *LMD.* 123 (1975), 44.

2.3.4. O memorial da *berakah*

Na tradição litúrgica de Israel, a *berakah* que é, antes de mais, expressão do reconhecimento maravilhado de toda a obra criadora e redentora de Deus, da sua acção benfazeja, que dá o ser a todas as coisas, o sustem e vivifica, foi sendo, progressivamente, desenvolvida e institucionalizada. De tal forma isso aconteceu, que veio a ser «a recordação solene e a confissão dos actos da salvação de Yahvé a respeito de Israel. A *berakah* vive assim essencialmente da *anámnesis*, da recordação das *magnalia Dei* na história»²⁵². A sua relevância foi crescendo, até chegar a ser a forma principal de oração no judaísmo contemporâneo de Jesus²⁵³. A ela se devia dedicar incessantemente todo o judeu piedoso, recitando diariamente as cem *berakoth* previstas pela tradição litúrgica, que cada um devia saber de memória²⁵⁴. Este preceito enraíza-se na convicção profunda de que esta é a via da fidelidade a Deus de quem tudo se recebe. O tratado *Berakoth* explicita esta ideia da seguinte forma: «É proibido ao Homem gozar deste mundo sem bendizer; quem goza deste mundo sem bendizer comete uma infidelidade»²⁵⁵. Deus é o Senhor absoluto de todas as coisas, quem usufrui delas sem esse reconhecimento está apropriar-se indevidamente de algo que não lhe pertence, ou seja, está a cometer um roubo. Ao recitar a *berakah*, o crente está a pôr todas as coisas diante de Deus, a reconhecer que todas procedem dele e só a Ele pertencem, por isso as sacraliza, isto é, faz sacro, sacrifica (*sacrum facere*) no louvor que dirige a Deus, bendizendo-o. Toda a realidade é assim transformada e reconduzida à sua dignidade originária, dada pelo Criador.

O cristianismo primitivo acolheu a riquíssima tradição *berakática* de Israel. Acolheu-a e enriqueceu-a com a sua própria originalidade. Desde logo, introduzindo um novo grupo de vocábulos no léxico bendicional, o grupo de εὐχαριστέω, εὐχαριστός e εὐχαριστία²⁵⁶, que

²⁵² BETZ, Johannes – Sacrifice et action de grâces. *LMD*. 87 (1966) 80.

²⁵³ A parábola do *alfabeto* ilustra bem o significado da *berakah* e o seu papel central na tradição litúrgica judaica. Quando Deus quis criar o mundo pela sua Palavra, entre todas as letras do alfabeto, o *bet* foi o escolhido, porque é a inicial de *berakah*: «O *bet* apresentou-se diante do Santo, bendito seja Ele, para defender a sua causa diante dele: “Senhor do Universo! Possa ser tua vontade criar o mundo por mim, já que todos os habitantes do mundo te louvam quotidianamente por mim, como é dito: “Bendito seja o Senhor para sempre. Ámen, ámen”. O Santo, bendito seja Ele, acedeu imediatamente ao pedido do *bet*. Diz Ele: “Bendito seja o que vem em nome do Senhor”. E criou o mundo pelo *bet*, tal como é dito: “*Bereshit* - no princípio -, Deus criou os céus e a terra”», cf. GINZBERG, L. - *Les légendes des Juifs*. http://chartres.vant.fr/Trocmania/ftp_boite/Les-Legendes-des-Juifs.pdf. 04-08-12 23:16.

²⁵⁴ Cf. MALDONADO, Luis – *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*. Madrid: BAC, 1967, p. 77.

²⁵⁵ Cf. BEYER, H. W. – Εὐλογέω. In *GLNT*, 1967, Vol. III, col. 1167.

²⁵⁶ Cf. MOULTON; GEDEN – *Concordance to the greek New Testament*. 6ª ed. London: T & T Clark, 2002, p. 440, registam-se as seguintes ocorrências no NT: εὐχαριστέω: 39; εὐχαριστός: 1; εὐχαριστία: 15.

podem ser traduzidos por: dar graças, agradecido e acção de graças, respectivamente. Estes termos de uso frequente no grego clássico, não têm equivalente hebraico²⁵⁷. Começam a despontar na Septuaginta mas, salvo uma excepção, Pr 11,16 (εὐχαριστός), apenas nos Livros Deuterocanónicos e muito raramente²⁵⁸. Em Pr 11,16, não traduz o hebraico *barak* ou seus derivados, mas sim *hen*, com o significado de amável, simpático, de boas maneiras. Nos restantes casos são usados para *dar graças*, e podem ser direccionadas a um Homem ou a Deus²⁵⁹. Embora se constate que o hebraico não tem nenhum verbo que signifique «agradecer», «dar graças», seria completamente despropositado supor que esta atitude profundamente humana não estivesse presente na tradição judaica. Mormente quando se trata do agradecimento que é dirigido a Deus. A este Israel expressa-o sobretudo através do sacrifício de acção de graças, o *zabah todah*, no qual encontra a forma mais perfeita de corresponder aos favores divinos. Mas também através do louvor, da bênção, da *berakah*. Ao recordar, louva Deus, diz bem dele, proclama as suas maravilhas, mas também expressa o agradecimento por cada um dos seus benefícios. A acção de graças está incluída no louvor. O que acontece é que o louvor é mais desinteressado, é a atitude própria de quem contempla, de quem admira as maravilhas de Deus, se descentra de si e se focaliza no objecto do seu louvor. A acção de graças é mais condicionada pelo dom recebido, é menos espontânea.

O verbo hebraico, que traduz a acção de louvar e de dar graças, *barak*, foi traduzido pelos LXX, na grande maioria dos casos, por εὐλογέω, equivalente ao εὐχαριστέω dos Livros escritos em grego. O cristianismo primitivo acolheu os dois grupos de palavras, e os escritos do NT manifestam que, embora εὐλογέω e seus derivados continuem a ter alguma predominância²⁶⁰, o grupo de εὐχαριστέω, que a Septuaginta usou timidamente, é desenvolvido e é quase tão frequente como o anterior. Além disso, como referem alguns autores, há uma equivalência entre os dois grupos de palavras²⁶¹. Esta aportação semântica

²⁵⁷ Cf. CONZELMANN, H. – Εὐχαριστέω. In *GLNT*, 1988, Vol. XV, col. 623.

²⁵⁸ Cf. ARNDT, William F.; GINGRICH, F. Wilburg – *A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature*. 4ª ed. Cambridge: University Press, 1952, p. 328-329. O verbo εὐχαριστέω tem 5 ocorrências: Jdt 8,25; Sb 18,2; 2 Mac 1,11; 12,31; 3 Mac 7,16; o substantivo εὐχαριστία tem 4 ocorrências: Est 8,12; Sb 16,28; Sir 37,11; 2 Mac 2,27; o adjetivo εὐχαριστός tem 1 ocorrência: Pr 11,16.

²⁵⁹ Cf. ESSER H. - Acción de gracias (εὐχαριστία). In *DTNT*, 1990, Vol. I, p. 55.

²⁶⁰ Cf. MOULTON; GEDEN – *Concordance to the greek New Testament*, p. 435-436, registam-se as seguintes ocorrências no NT: εὐλογέω – 43; εὐλογετός – 8; εὐλογία – 16.

²⁶¹ Cf. BETZ, Johannes – Sacrifice et action de grâces, 78; BEYER, H. W. – Εὐλογέω, col. 1173; BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 35, CONZELMANN, H. – Εὐχαριστέω, col. 625; ESPINEL MARCOS, José Luis - *La Eucaristía*, p. 51; ESSER H. - Acción de gracias (εὐχαριστία), p. 57; MALDONADO, Luis – *La plegaria eucarística*, p. 66-70; O'BRIEN, Peter Thomas - *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: E. J. Brill, 1977, p. 238; VAN CANGH, J. M. - Le déroulement primitif de la Cène (Mc 14,18-26 et par.). *RB*. 105 (1995) 202. Outros autores defendem uma posição mais matizada, reconhecendo um carácter sacrificial no verbo εὐχαριστέω, relacionando-o não apenas com a *berakah*, mas também com a *todah*. Cf. CAZELLES, Henri – *Eucharistie*.

mostra bem como o cristianismo faz eco da maneira de pensar judaica e da maneira de falar grega, não se limitando a repetir, mas inovando e desenvolvendo a sua própria compreensão da praxis laudatória.

Este ambiente oracional tão característico de Israel repercute-se de uma ou de outra forma em várias passagens dos evangelhos. Entre elas, merecem destaque os três cânticos bendicionais do *Evangelho da Infância de Jesus*. O *Magnificat* (Lc 1,46-55), embora não usando o verbo «bendizer», usa um verbo com o mesmo sentido: «A minha alma glorifica (μεγαλύνειν, magnificar)²⁶² o Senhor». O *Benedictus* (Lc 1,68-79): «Bendito (ευλογετός) o Senhor, Deus de Israel». E o *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32), no qual a bênção é introduzida pelo evangelista ao afirmar: «Simeão [...] bendisse (εὐλόγησεν)» (Lc 2,28).

O *corpus* paulino dá-nos um precioso testemunho da apropriação que os cristãos fizeram da tradicional fórmula *berakática* judaica²⁶³, embora com matizes e desenvolvimentos novos. É neste corpo textual que se registam o maior número de ocorrências neotestamentárias dos vocábulos da família de εὐχαριστέω (εὐχαριστός e εὐχαριστία)²⁶⁴, cerca de 69%. Embora menos expressiva, a frequência da família de εὐλογέω (εὐλογετός e εὐλογία)²⁶⁵, cerca de 32%, também é bastante significativa.

As Cartas deste corpo textual são, na sua grande maioria²⁶⁶, introduzidas com uma acção de graças, sempre dirigida a Deus. Por vezes, faz-se referência à mediação de Cristo, como acontece em Rm 1,8: «Antes de mais, dou graças (εὐχαριστῶ) ao meu Deus por todos vós, por meio de Jesus Cristo», mas Ele nunca é o objecto da acção de graças. Quanto ao motivo deste agradecimento a Deus, o principal, são os próprios destinatários, mas também a sua fé, amor e esperança; a graça que Deus lhes concedeu em Jesus Cristo e tudo o que realizou neles; inclusive colaboração dos colossenses no anúncio do Evangelho.

O proémio eucarístico é inserido no contexto da Carta e pode mesmo introduzir o tema ou os temas principais que vão ser desenvolvidos²⁶⁷. Uma das características mais marcantes de alguns destes proémios é a sua linguagem litúrgica, como o atesta a acção de graças de Cl

Bénédition et sacrifice, 26; PERROT, Charles – Le repas du Seigneur, 30; TALLEY, Thomas-Julian – De la «berakah» a l'eucharistie, 15; TILLARD, J. M. R. – Les sacrements de l'Église. In LAURET, Bernard; REFOULE, François, dir. – *Initiation à la pratique de la théologie*. 3^a ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, Vol. III, p. 445. A argumentação destes autores é suportada pela tradução literal do texto hebraico para o grego feita por Áquila, no séc. II d. C. Nesta versão menos helenizada do texto massorético, εὐχαριστία é tradução de *todah* (Lev 7,12; Sl 42,5; 50,14; 69,31; 107,22; Am 4,5), cf. CONZELMANN, H. – Εὐχαριστέω, col. 624.

²⁶² Este é um dos vários verbos com que os LXX traduzem o hebraico *barak*.

²⁶³ Cf. MALDONADO, Luis – *La plegaria eucarística*, p. 280-291; BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 109-113.

²⁶⁴ Registam-se as seguintes ocorrências no NT: εὐχαριστέω – 38; εὐχαριστός – 1 (Cl 3,15); εὐχαριστία – 15.

²⁶⁵ Registam-se as seguintes ocorrências no NT: εὐλογέω – 41; εὐλογετός – 8; εὐλογία – 16.

²⁶⁶ Rm 1,8; 1 Cor 1,4; Fl 1,3; Cl 1,3; 1 Ts 1,2; 2 Ts 1,3; 2 Tm 1,3; Flm 1,4.

²⁶⁷ Cf. CONZELMANN, H. – Εὐχαριστέω, col. 631-632.

1,3-14²⁶⁸: «Damos graças (εὐχαριστοῦμεν) a Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, nas orações que continuamente fazemos por vós, desde que ouvimos falar da vossa fé em Cristo Jesus e do amor que tendes para com todos os santos, por causa da esperança que vos está reservada nos Céus». Embora apresentadas de forma diferente, dado o seu contexto epistolar, encontramos nesta passagem palavras e frases ligadas ao culto. Expressões como: «Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo», entre outras, provavelmente provieram da liturgia cristã primitiva. Há vários indícios de um estilo litúrgico de contexto baptismal²⁶⁹, contudo, isso não é suficiente para podermos deduzir que se trata de um texto litúrgico, uma peça litúrgica unificada. É mais seguro afirmar que Paulo adaptou várias frases litúrgicas na sua acção de graças a Deus pelos cristãos de Colossos²⁷⁰, de acordo com o contexto epistolar onde foram inseridas.

Duas das Cartas deste corpo textual são introduzidas não por uma acção de graças, mas por uma bênção: «Bendito (εὐλογετός) seja Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai das misericórdias e o Deus de toda a consolação!» (2 Cor 1,3ss); e a *berakah* da Carta aos Efésios, uma grande *eulogia* com fortes ressonâncias litúrgicas:

«Bendito (εὐλογητός) seja o Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que no alto do Céu nos abençoou (εὐλογήσας) com toda a espécie de bênçãos (εὐλογία) espirituais em Cristo. Foi assim que Ele nos escolheu em Cristo antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis na sua presença, no amor. Predestinou-nos para sermos adoptados como seus filhos por meio de Jesus Cristo, de acordo com o beneplácito da sua vontade, para que seja prestado louvor à glória da sua graça, que gratuitamente derramou sobre nós, no seu Filho bem amado. É em Cristo, pelo seu sangue, que temos a redenção, o perdão dos pecados, em virtude da riqueza da sua graça, que Ele abundantemente derramou sobre nós, com toda a sabedoria e inteligência [...] (Ef 1,3-14).

Esta bênção solene começa com a habitual fórmula *berakática* e expande-se na apresentação de uma longa série de benefícios com os quais Deus cumula os crentes e que suscitam o louvor²⁷¹. Depois de introduzir o tema da bênção de Deus, desenvolve a forma como Ele abençoa, segundo o seu plano de Pai amoroso e a sua vontade. Uma vontade orientada não pela prepotência, mas, única e exclusivamente, pelo amor e pela graça.

As bênçãos de Deus começam mesmo antes da história, antes de o mundo ser criado, são eternas. Chegam até nós pela mediação de Cristo, por Ele se cumprir a vontade eterna e amorosa de Deus; nele, todo o cosmos encontra a sua plenitude de sentido e de realização;

²⁶⁸ Cf. O'BRIEN, Peter Thomas - *Introductory Thanksgivings*, p.75, segundo este autor, a acção de graças vai até ao v. 14, no v.15 começa o hino cristológico.

²⁶⁹ Cf. O'BRIEN, Peter Thomas - *Introductory Thanksgivings*, p. 75.

²⁷⁰ Cf. O'BRIEN, Peter Thomas - *Introductory Thanksgivings*, p. 102-103.

²⁷¹ Cf. BEST, Ernest – *Ephesians: a shorter commentary*. New York: T&T Clark, 2003, p. 8-12.

pela sua morte nos vem a salvação. A primeira de todas as bênçãos é a nova condição que Deus nos deu ao ter-nos escolhido em Cristo, «o Eleito de Deus *por excelência*»²⁷², para sermos santos e irrepreensíveis diante dele. Esta bênção é o fundamento das demais bênçãos, como a adoção filial, para a qual fomos predestinados; a redenção, o perdão dos pecados que recebemos em Cristo; e o conhecimento do plano total de Deus, que inclui todo o cosmos, e que permaneceu oculto ao longo dos tempos e agora nos é revelado por meio do Filho.

Embora tudo encontre a plena realização e o seu sentido em Cristo, não nos podemos esquecer que nos foi dado parte em tudo o que Deus faz, por isso, a nossa esperança deve ser continuamente fortalecida. Devemos ter bem presente que fomos selados pelo Espírito Santo, que nos dá a certeza de que a herança prometida se completará no futuro, Ele é a garantia e o penhor de maiores dons que ainda hão-de vir. Assim, passamos das bênçãos de Deus começadas antes da criação do mundo às que estão para vir em toda a sua plenitude, quando o plano de Deus tiver chegado à sua consumação escatológica, pela acção do Espírito Santo. A eleição eterna de Deus no passado realiza-se no presente da nossa existência e tende para a sua consumação futura.

O autor da Carta aos Efésios «assumiu e reformulou uma fórmula litúrgica judaica»²⁷³. Ao identificar aquele a quem dirige a sua bênção como «o Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo», cristianizou a tradicional fórmula *berakática* judaica²⁷⁴. Nesta, Deus podia ser identificado como «Senhor, Deus de Israel» (1 Sm 25,32); «Senhor, Deus de nossos pais» (Esd 7,27); «o meu protector» (Sl 18,47); ou simplesmente como o Senhor: «bendito seja o Senhor» (Ex 18,10). Judeus e cristão louvam, bendizem e adoram o mesmo Deus, todavia, só os cristãos o podem identificar da forma como Ele é identificado nesta *berakah*, pois ninguém conhece o Pai como o Filho e como aqueles a quem o Filho o deu o conhecer. Por isso, não obstante a continuidade entre a fé do AT e do NT, também há descontinuidade, decorrente da originalidade cristã.

Quanto ao contexto desta *berakah*, os autores não são concordes. Para Maldonado, trata-se, inequivocamente, de um texto cultural, como o atesta o «âmen litúrgico, resposta da assembleia»²⁷⁵, de Ef 3,21. Já Best é mais cauteloso e diz que não se pode afirmar sem mais que esta bênção pertença a uma liturgia, pois ela pode ser apropriada para qualquer

²⁷² BRUCE, F. F. – *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984, p. 254.

²⁷³ BEST, Ernest – *Ephesians*, p. 11.

²⁷⁴ Cf. BRUCE, F. F. – *The Epistles to the Colossians*, p. 252.

²⁷⁵ MALDONADO, Luis – *La plegaria eucarística*, p. 287.

propósito²⁷⁶. Seja como for, as ressonâncias litúrgicas são evidentes e, provavelmente, também não se pode à partida excluir a possibilidade de se tratar de um texto litúrgico.

A influência da *berakah* judaica, tanto no que se refere ao conteúdo como à forma, nos próemios *eucarísticos* e *eulógicos* das Cartas deste corpo textual é notória. Herdeiro da praxis litúrgica *berakática* de Israel, Paulo bendiz Deus, louva-o e dá-lhe graças por tudo o que Ele fez pelos cristãos a quem escreve; por os ter chamado à fé; e pede-lhe que eles sejam guardados e possam perseverar até ao fim, até à consumação escatológica da salvação.

Jesus, não obstante a relação absolutamente singular que tem com Deus, como verdadeiro israelita, não renega a riquíssima tradição religiosa e litúrgica do seu povo, está numa linha de continuidade com ela. Continuidade e superação, simultaneamente. Cresce na atmosfera *berakática* de Israel, que vai impregnando a sua existência. Numa continuidade com a herança religiosa recebida, apropria-se desta forma privilegiada de se dirigir a Deus. Todavia, nos seus lábios, a *berakah* atinge uma plenitude inaudita, como resposta por excelência à Palavra de Deus que ela é. Pois toda a sua existência foi um «sim» a Deus (cf. 2 Cor 1,19), em perfeita obediência à sua Palavra, empenhará toda a sua vida para dar pleno cumprimento à vontade do Pai (cf. Heb 10,7). Nele, a Palavra diz a vida e a vida realiza plenamente a Palavra, numa perfeita e redentora sintonia, que chegará à sua completude, ao seu *telos* no acto supremo da sua vida, a Cruz.

Os evangelhos dão-nos conta de algumas das *berakoth* que Jesus pronunciou no decorrer da sua vida. Situam-nas em momentos particularmente densos, nos quais se manifesta de modo especial a acção de Deus na sua vida. Assim acontece com a ressurreição de Lázaro: «Quando tiraram a pedra, Jesus, erguendo os olhos ao céu, disse: “Pai, dou-te graças (εὐχαριστέω) por me teres atendido. Eu já sabia que sempre me atendes, mas Eu disse isto por causa da gente que me rodeia, para que venham a crer que Tu me enviaste”» (Jo 11,41-42). Jesus dá graças ao Pai por sempre o atender, e fá-lo mesmo antes de se manifestar a prodigiosa acção de Deus, expressando assim que confia absolutamente nele, confessando a sua fé. Outro desses momentos especiais da manifestação divina, e que leva Jesus a bendizer o Pai, coincide com o regresso dos setenta e dois, depois de terem sido enviados por Jesus a anunciar a Boa Nova do Reino (cf. Lc 10,1-9). Voltam cheios de alegria pelo êxito da missão, nem sequer os demónios lhes resistiram (cf. Lc 10,17). Jesus, então:

«Estremeceu de alegria sob a acção do Espírito Santo e disse: “Bendigo-te (ἐξομολογοῦμαι)²⁷⁷, ó Pai, Senhor do Céu e da Terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos inteligentes e as revelaste

²⁷⁶ Cf. BEST, Ernest – *Ephesians*, p. 10.

aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado. Tudo me foi entregue por meu Pai; e ninguém conhece quem é o Filho senão o Pai, nem quem é o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho houver por bem revelar-lho”» (Lc 10,21-22, cf. Mt 11,25-26).

Encontramos aqui um dos temas principais das *berakoth*, «o conhecimento de Deus em nós, respondendo ao conhecimento que Ele tem de nós, na bênção que suscita em resposta à sua própria Palavra»²⁷⁸. Este conhecimento recíproco chega à sua perfeição em Jesus, nele, Deus revela-se totalmente ao Homem, e nele a resposta do Homem é perfeita, este responde-lhe perfeitamente. A *berakah* pelo conhecimento chega aqui a uma plenitude nunca antes alcançada, pois só ao Filho tudo é transmitido e só Ele é capaz de o receber e de lhe responder verdadeiramente, só Ele é capaz de conhecer como é conhecido. Só no Filho muito amado, o Pai encontra o reconhecimento perfeito do seu amor, e a resposta de amor que esse reconhecimento suscita. Todavia, o conhecimento absolutamente singular que tem do Pai o Filho não o guarda só para si, segundo a vontade do Pai, abre-o àqueles que lhe apraz. Esta abertura, esta comunicação da intimidade única aos «pequeninos», aos que acreditam na Palavra de Deus e no Deus da Palavra projecta-se na *berakah* e amplia-a. Jesus proclama, confessa e bendiz o Pai pelo conhecimento que é revelado a todos os que se dispõem a viver exclusivamente da fé e acreditam no Filho de Deus, fonte e conteúdo do conhecimento divino. Conhecimento que é amor, resposta ao conhecimento e ao amor de Deus, de quem parte todo o conhecimento e todo o amor.

Não menos importantes são as *berakoth* que Jesus pronuncia à refeição, em conformidade com a tradição do seu povo, à qual já nos referimos anteriormente. Assim acontece por ocasião da refeição milagrosa, na qual Jesus alimenta cinco mil homens. Esta refeição é narrada pelos quatro evangelistas (Mt 14,13-21; Mc 6,35-44; Lc 9,10-17; Jo 6,1-5); num relato paralelo de Mt 15,32-39 e Mc 8,1-10, Jesus alimenta quatro mil homens. Não obstante as variantes que encontramos nestas seis passagens, o esquema da *berakah* que antecede a refeição mantém-se praticamente imutável: Jesus toma o pão, pronuncia a bênção/dá graças, parte o pão e reparte-o pelos comensais, a exemplo do pai de família judaico que preside à mesa. Todavia, a relação de Jesus com o Pai, a quem dirige a sua bênção, é única, completamente distinta da de qualquer outro ser humano. Esta singularidade reflecte-se nos gestos de Jesus que, ao contrário do que estava prescrito, não baixa o seu olhar, mas eleva-o

²⁷⁷ Cf. MAYER, G. - יָדָה. In *TDOT*, 1986, Vol. V, p. 428, a palavra grega ἔξομολογοῦμαι é a tradução de *todah*, da raiz hebraica *yadah*, cujo significado principal é confessar, louvar. Louvar significa também bendizer, continuamos, por isso, no campo semântico da *berakah*.

²⁷⁸ BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 96.

ao céu (cf. Mc 6,34; Mt 14,19)²⁷⁹, pois Ele é o Filho unigénito de Deus, a distância que separava o Homem de Deus, em Jesus, é totalmente suprimida.

Embora a maior parte dos elementos seja comum a todos os relatos, na versão de Mt 15,32-39 e Mc 8,1-10 encontramos algumas divergências significativas. Desde logo, o número de comensais, de cinco mil, passa para quatro mil. Todavia, «o elemento teológico distintivo encontra-se no número de pães e cestos com as sobras, sete, que frequentemente se considera como uma referência à missão pagã da Igreja primitiva»²⁸⁰. Daqui se pode inferir que a missão da Igreja não se restringe apenas a todo o Israel, simbolicamente representado pelo número doze, a que aludem os outros quatro relatos, mas alarga-se aos gentios, é completamente inclusiva. Nos sinópticos, encontramos as duas formas *berakáticas*, a *eulógica* (εὐλόγησεν: Mt 14,19; Mc 6,41; Lc 9,16) e a *eucarística* (εὐχαριστήσας: Mt 15,36; Mc 8,6), na versão dos *cinco mil* e dos *quatro mil*, respectivamente. Embora sendo equivalentes, podemos afirmar que a primeira está vinculada à linguagem de Israel, e a segunda, à dos gentios, mormente os de cultura helénica. Isto está de acordo com o que foi referido anteriormente e confirma que os cristãos, sem romperem com a tradição judaica, souberam responder às exigências que a sua missão universal exigia, renovando as expressões.

Depois de tudo o que afirmámos sobre a importância da *berakah* na vida de Jesus, que a toma como forma privilegiada de se dirigir a Deus em ocasiões particularmente significativas, é muito verosímil que isso aconteça também na sua Última Ceia. A solenidade e densidade de significado fazem dela uma refeição absolutamente singular, cujo alcance só será plenamente inteligível se for colocada no seu contexto próprio, o das *berakoth* rituais da refeição judaica²⁸¹, que transparece em todos os relatos da ceia. Todos nos descrevem pormenorizadamente as palavras e os gestos de Jesus relativos ao pão e ao cálice, elementos característicos da refeição judaica, mormente a festiva. No que se refere à acção sobre o pão, todos afirmam que Jesus: tomou o pão, pronunciou a bênção/deu graças, partiu-o. Os verbos aqui referidos «são termos técnicos da oração da mesa antes da comida»²⁸², que dá início formal à refeição. Depois dela sucedem-se os diversos pratos e cálices, acompanhados das respectivas bênçãos. Como referimos no capítulo anterior, o rito principal é o do final da refeição, que termina com a bênção da refeição enquanto tal, a *birkat ha-mazon*.

²⁷⁹ Cf. BEYER, H. W. – Εὐλογέω, col. 1172-1173.

²⁸⁰ HARRINGTON, Daniel J. – Evangelio según Marcos. In *NCBSJ*, p. 41. Cf. VIVIANO, Benedicto T. – Evangelio según Mateo. In *NCBSJ*, p. 110.,

²⁸¹ Cf. BOUYER, L. – *Eucharistie*, p. 109.

²⁸² JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 117.

Jesus, como todo o chefe de família do seu povo, também terá pronunciado estas bênçãos²⁸³, certamente improvisando, como era usual, ou até mesmo, dando um sentido novo às palavras que tradicionalmente eram proferidas. No início da refeição, Jesus, qual pai de família, tomou o pão e, em nome de todos os comensais, pronunciou a bênção sobre ele (εὐλογήσας: Mt e Mc; εὐχαριστήσας: Lc e 1Cor)²⁸⁴. Como era costume obrigatório, os comensais, fazendo sua esta bênção, terão respondido «Ámen». Não bastava comer o pedaço de pão repartido para participar na comunidade de mesa e receber os efeitos da bênção, era necessário que fosse pronunciado o «Ámen». Jesus, partiu depois o pão, distribuiu-o pelos convivas e, enquanto o fazia, proferiu as palavras explicativas, rompendo o silêncio que era habitual neste momento do ritual. No final, terá partido um pedaço de pão para si próprio e, ao comê-lo, deu início à refeição propriamente dita. Depois da refeição principal, «depois da ceia» (Lc 22,20; 1 Cor 11,25), Jesus tomou ou recebeu o cálice de vinho misturado com água e, depois de exortar os discípulos a associarem-se à sua acção de graças²⁸⁵, proclamou, em nome de todos, a *birkat ha-mazon*²⁸⁶. Novamente, os discípulos, apropriando-se da oração, respondem «Ámen». Mt e Mc usam as duas formas *berakáticas*, a *eulógica* (εὐλογήσας) para o pão e a *eucarística* (εὐχαριστήσας) para o cálice. Se atendermos ao começo da segunda *berakah* da *birkat ha-mazon*: «Te damos graças», podemos encontrar aí a justificação, embora como afirmámos anteriormente, estas duas formas sejam equivalentes. Lc usa a forma *eucarística* para o pão e para o cálice, e 1 Cor também a usa, mas só para o pão.

Dada a solenidade da ceia e a atmosfera pascal em que decorreu, é muito provável que Jesus tenha recitado a oração²⁸⁷ que, nas ocasiões festivas, era acrescentada à terceira *berakah*. E, se o conteúdo de todas as bênçãos é anamnético, o desta oração é-o ainda mais, como se percebe pela frequência com que é referido o *memorial*. Jesus, com toda a liberdade que era dada na formulação destas bênçãos, certamente fez o *memorial* de toda a história da salvação, dando graças a Deus por todas as maravilhas que Ele realizou em favor do seu povo,

²⁸³ Cf. JEREMIAS, Joachim – *La Ultima Cena*, p. 116-120; VAN CANGH, J. M. - *Le déroulement primitif*, 202-204.

²⁸⁴ Esta bênção, como vimos no capítulo anterior, seria: «Bendito sejas tu, Senhor, nosso Deus, rei do mundo, que fazes brotar o pão da terra».

²⁸⁵ Esta exortação, como foi referido no capítulo anterior, terá sido: «Dêmos graças ao nosso Deus, que nos alimentou da sua abundância». Os comensais respondiam: «Bendito seja aquele de cuja abundância nos alimentou e de cuja bondade nos faz viver».

²⁸⁶ Veja-se o texto da *birkat ha-mazon* apresentado na nota 225.

²⁸⁷ «Nosso Deus e Deus de nossos pais, que o memorial de nós mesmos, o de nossos pais, o memorial de Jerusalém, tua cidade, o memorial do Messias, filho de David, teu servo, e o memorial do teu povo, de toda a casa de Israel se eleve e venha, que ele chegue, seja visto, aceite, entendido, recordado e mencionado diante de ti, para a libertação, o bem, a graça, a compaixão e a misericórdia, neste dia [nomeia-se a festa]. Lembra-te de nós, Senhor, nosso Deus, a seu respeito para nos fazer o bem, visita-nos por causa dele e salva-nos por ele, vivificando-nos por uma palavra de salvação e de misericórdia [...]».

como fazia Israel em cada celebração pascal, proclamando a obra salvífica de Deus em seu favor, e que, agora, chegou ao seu pleno cumprimento em si mesmo. Cristo faz a sua *berakah* com o olhar voltado não já para os acontecimentos passados, mas para os novos, que em si mesmo chegariam ao seu pleno cumprimento; não para a Aliança do Sinai, mas para a Aliança nova e eterna que Deus tinha prometido pela boca do profeta (Jr 31,31), selada com o sangue que Jesus brevemente haveria de derramar na cruz.

Cristo não se limitou a repetir a antiga *berakah*, todavia, também não passou por cima da história antiga, não a aboliu, antes, revelou que ela se cumpria plenamente em si mesmo. Por isso, Cristo louvava e agradecia ao Pai porque «tanto amou Deus o mundo, que lhe entregou o seu Filho Unigénito, a fim de que todo o que nele crê não se perca, mas tenha a vida eterna» (Jo 3,16).

A tradição cristã primitiva também acolheu esta forma bendicional, ou melhor, *eucarística*, uma vez que o vocabulário *eulógico* foi sendo substituído pelo eucarístico, como o atesta a *oração eucarística* que encontramos na *Didaché*. O estudo do seu desenvolvimento posterior, embora muito pertinente, ultrapassa o âmbito do nosso trabalho.

2.4. Síntese do segundo capítulo

A relação entre o *zikkaron* pascal do antigo Israel e a *anámnesis eucarística* do novo Israel é de continuidade e superação, simultaneamente. A linguagem que melhor expressa essa relação é a tipológica, que vê no primeiro o *tipo* da segunda. Pode, pois, afirmar-se que a celebração *memorial* da Páscoa judaica é o «modelo ontológico»²⁸⁸ do *memorial* da Páscoa cristã. Assim o entenderam os evangelhos sinópticos, que, valorizando mais a teologia que a cronologia, pascoalizaram a Última Ceia de Jesus, provavelmente, porque a entenderam como actualização tipológica da Páscoa hebraica. Durante a ceia, Jesus, através de uma acção simbólica eficaz, antecipa a sua oblação redentora que haveria de consumir-se na sua morte-ressurreição, na sua Páscoa, a Páscoa da nova Aliança. Mandou aos seus discípulos que fizessem em sua memória o mesmo que Ele tinha feito. Doravante, seria celebrada de geração em geração, segundo a ordem expressa do seu autor, a nova Páscoa, através do *memorial*, tal como tinha acontecido com a antiga. A obra salvífica realizada por Deus em Cristo perenizou a salvação e trouxe uma perfeição de culto que continua a estar presente na Igreja. Todavia, ela deve ser actualizada ininterruptamente para não cair no esquecimento e perder a sua eficácia. Isto acontece em cada Eucaristia, que é *memorial* da única acção salvífica de Cristo;

²⁸⁸ MAZZA, Enrico - *La celebrazione eucaristica*, p. 240; MAZZA, Enrico - De la Última Cena al siglo XXI. Comprensión y incomprensiones sobre la Eucaristía y su celebración. *Phs.* 268 (2005) 240.

celebra essa acção salvífica realizada na história de uma vez para sempre (*ephápax*) sem a repetir, como se ela tivesse sido insuficiente, mas actualizando-a, tornando-a presente para a salvação de todos os que nela participam, fazendo-os tomar parte na única acção de Cristo²⁸⁹. Ao instituir o *memorial* da sua Páscoa, Cristo colocou-a na *linha-tempo*, e assim introduziu a realidade da salvação na história dos Homens²⁹⁰. Desta forma, e superando o tempo pelo *memorial*, a acção salvífica de Cristo é pura actualidade. Por isso, a celebração *memorial*, a Eucaristia, embora sob a forma ritual, é um momento da história da salvação.

A Eucaristia tem o seu ponto de partida e o seu fundamento na instituição de Jesus, todavia, é o *memorial* de Cristo que estabelece a unidade interna dos diferentes aspectos da Eucaristia²⁹¹. Nele se actualizam e representam sacramentalmente a morte-ressurreição de Jesus, nele se louva o Senhor presente sob as espécies de pão e vinho, se suplica a sua vinda definitiva e se realiza assim a comunhão com o Senhor.

²⁸⁹ Cf. NEUNHEUSER, B. – Memorial, p. 1270.

²⁹⁰ Cf. MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo*, p. 382.

²⁹¹ Cf. KASPER, Walter – Unidad y pluralidad de aspectos en la Eucaristía. *Com.* 3 (1985) 239.

CAPÍTULO III

A CONTEMPORANEIDADE DO *MEMORIAL*

A Eucaristia é o «dom por excelência» (EE 11) que o Senhor ofereceu à sua Igreja, o dom de si mesmo e da sua obra salvífica. Esta não ficou petrificada no passado, pois «tudo o que Cristo é, tudo o que fez e sofreu por todos os homens, participa da eternidade divina, e assim transcende todos os tempos e em todos se torna presente» (CCE 1085). Sempre que a Igreja celebra a Eucaristia, *memorial* da morte-ressurreição de Cristo, este evento salvífico representacionaliza-se e «realiza-se também a obra da nossa redenção» (LG 3)». Por isso, a Igreja, desde que começou a celebrar o *memorial* pascal, depois de receber o dom do Espírito Santo no Pentecostes, nunca deixou de o fazer (cf. SC 6), cumprindo assim o mandato que recebeu do Senhor e perpetuando no *tempo da Igreja*, pela acção do Espírito Santo, a obra salvífica que nele se realizou, até à sua plena consumação.

O evento salvífico da Páscoa de Cristo inaugura uma nova etapa da história *salutis*, na qual a Pessoa e a obra redentora de Cristo continuam a fazer-se presentes, não já visivelmente, mas com a mesma eficácia salvífica, sob o véu dos símbolos, para que a salvação possa chegar aos Homens de todos os tempos e de todas as latitudes, para que todos, por via do *memorial* pascal, possam entrar na «corrente salvífica da história»²⁹². O *memorial* actualiza no *hic et nunc* da celebração a acção salvífica realizada outrora de uma vez para sempre, não na sua materialidade, mas como mistério, como realização «cultural-simbólica»²⁹³. A representacionalização *memorial* do mistério pascal converte o tempo da celebração num verdadeiro *kairós*, tempo de graça, tempo da nossa salvação. Isto acontece de forma particular na Eucaristia, mas também nos demais sacramentos e em toda a liturgia cristã, pois todos têm o seu fundamento no mistério pascal de Cristo.

²⁹² LÓPEZ MARTÍN, Julián – *No Espírito e na verdade. Introdução teológica à liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1996, Vol. I, p. 166.

²⁹³ WARNACH, V. – A realidade-símbolo da Eucaristia. *Conc.* 10 (1968) 82.

3.1. *Memorial e liturgia cristã*

A liturgia cristã é um momento da história da salvação, momento que tem a sua origem e é continuação do *tempo de Cristo*, inaugurado na «plenitude do tempo» (Gl 4,4), e que se prolonga para sempre no *tempo da Igreja*²⁹⁴. Esta nasce do lado aberto de Cristo (cf. Jo 19,30.34), brota no momento em que Jesus consuma a sua entrega salvífica. Isto significa que a salvação cumprida na humanidade de Cristo está agora ao alcance de todos os Homens, por meio da liturgia, por meio dos sacramentos que os congregam num só Corpo, o de Cristo, que é a Igreja. Entre o *tempo de Cristo* e o *tempo da Igreja* há assim uma continuidade, que advém, não de uma simples sucessão cronológica, mas sim do *memorial* da Páscoa, que configura a liturgia cristã, que anuncia (cf. 1 Cor 11,26) e actualiza o evento salvífico. A liturgia tece a linha de continuação entre o *tempo de Cristo* e o *tempo da Igreja*, ela é, como o próprio Cristo, um *evento de salvação*. Neste evento salvífico continua a realizar-se o anúncio, que caracterizava o tempo antigo, o tempo da promessa. Todavia, o anúncio agora já não é dos acontecimentos futuros, mas da realidade do evento salvífico de Cristo, é o anúncio da boa notícia do evento presente. *Anúncio* e *evento*, ou seja, AT e NT, encontram-se no momento histórico-salvífico da liturgia, que, por isso, é o *momento-síntese* da história da salvação. Mas ela também é o seu *momento último*, na medida em que, como continuação da *realidade* que é Cristo, deve «completar progressivamente em cada um dos Homens e na humanidade a plena imagem de Cristo»²⁹⁵, até que o Corpo de Cristo chegue à sua plena estatura. É a liturgia que, enquanto *síntese* e *acabamento último*, determina verdadeiramente o *tempo da Igreja*. Pois esta vai-se construindo à medida que os Homens são alcançados pelo mistério de Cristo, e isto acontece através do *memorial* litúrgico, que é anúncio e realização desse mistério.

O autor da Carta aos Hebreus e o Apóstolo dos gentios ajudam-nos a perceber melhor a relação que existe entre os vários momentos da história da salvação, entre o tempo do *anúncio* e o do *evento*, entre o AT e o NT²⁹⁶. Ao falar da ineficácia dos sacrifícios do AT, diante do culto sacrificial de Cristo, a Carta aos Hebreus afirma: «Possuindo apenas a sombra (σκιά) dos bens futuros e não a expressão (εἰκόνα = imagem) própria das coisas, a Lei nunca pode conduzir à perfeição» (Heb 10,1). Na Lei estava apenas a *sombra* das coisas futuras, por isso, ela não podia levar à perfeição. Paulo explicita esta relação promessa-cumprimento através do

²⁹⁴ Cf. NEUNHEUSER, B. [et al.] – *A liturgia, momento histórico da salvação*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1987. Anámnese; 1, p. 103-128.

²⁹⁵ NEUNHEUSER, B. [et al.] – *A liturgia, momento histórico da salvação*, p. 111.

²⁹⁶ Cf. SCHULZ, S. – Σκιά. In *GLNT*, 1964, Vol. XII, col. 531-532.

binómio *sombra-realidade*: «Tudo isto [a Lei] não é mais que uma *sombra* (σκιά) das coisas que hão-de vir; a realidade está em Cristo» (Cl 2,17). Na Lei estava apenas a *sombra* das coisas futuras e não o seu *sin-al-real*, uma vez que elas próprias ainda não eram reais. Todavia, a partir do momento que elas se transformam num evento, «a *realidade* deste não só não falta nunca, mas faz realmente que o próprio rito destinado a perpetuar o evento fique marcado pela *realidade* deste»²⁹⁷. De facto, é próprio do NT os seus sinais rituais serem *imagens* daquilo que o *evento* já introduziu na história, e não *sombras* daquilo que ainda não se concretizou, como acontecia com os sinais rituais próprios do AT. A *imagem* «participa da *realidade* do “protótipo”, porque é sua revelação e mediador, de tal modo que o protótipo está presente na imagem dum maneira sensível»²⁹⁸.

A figura 2 apresenta de forma esquemática a relação que existe entre os vários momentos da história da salvação, à luz do que acabamos de expor:



Figura 2 – Representação esquemática da relação entre os vários momentos da história da salvação.

Cristo, centro da história da salvação, é o *sin-al-realidade*, para o qual apontava o *sin-al-sombra* do rito profético do AT; e é a *realidade em sinal* do *rito-imagem* do NT. A peculiaridade do rito cultural cristão, relativamente a outras formas rituais, reside precisamente na sua referência a uma *realidade* completa, a do evento que já se realizou, ele é a imagem dessa mesma *realidade*. «O *rito-imagem* do NT não é só sinal mas também *presença real* do evento de salvação a que diz respeito, isto é, de um evento, que por ter o seu *cumprimento* total em Cristo, é *realidade* plena à qual mais nada pode já seguir-se»²⁹⁹. É esta presença real de Cristo que confere eficácia salvífica à liturgia, pois é por ela que o *tempo de Cristo* continua no *tempo da Igreja* «que é o tempo da redenção em acto»³⁰⁰, tempo da plena realidade salvífica.

²⁹⁷ NEUNHEUSER, B. [et al.] – *A liturgia, momento histórico da salvação*, p. 115.

²⁹⁸ WARNACH, V. – *A realidade-símbolo da Eucaristia*, 77.

²⁹⁹ NEUNHEUSER, B. [et al.] – *A liturgia, momento histórico da salvação*, p. 116.

³⁰⁰ NEUNHEUSER, B. [et al.] – *A liturgia, momento histórico da salvação*, p. 116.

O rito está em função da relação que Deus estabelece com o Homem no mistério e pelo mistério de Cristo, para ser *sin*al dessa relação. Portanto, a liturgia cristã não consiste numa série de ritos através dos quais o Homem manifesta e concretiza o seu desejo de prestar culto a Deus. Mas é um «regime de sinais»³⁰¹ que insere os seres humanos no mistério de Cristo, na sua acção santificadora e, enquanto tal, faz deles verdadeiros adoradores, os adoradores que o Pai deseja, que o adoram em espírito e verdade (cf. Jo 4,23-24).

A liturgia é iniciativa divina, é dom que Deus dá e no qual se dá. A resposta humana³⁰² é a abertura e o acolhimento livre da oferta amorosa e gratuita de Deus. Ao movimento descendente, que caracteriza a represencialização do mistério, como dádiva salvífica de Deus ao Homem, corresponde o movimento ascendente. Este expressa-se na atitude fundamental de aceitação, acolhimento e integração do dom divino. É a acção do Espírito Santo que possibilita este encontro salvífico do Homem com Deus. Por um lado, o Espírito Santo, «que é o agente da presença permanente do Senhor na sua Igreja, é o princípio da actualização da obra redentora no mistério do culto cristão»³⁰³. Por outro lado, é o mesmo Espírito que age no coração humano, o prepara e o torna capaz de se aproximar de Deus e de acolher o dom da salvação que Ele lhe oferece.

A celebração do *memorial* litúrgico está ao serviço da comunhão entre Deus e o Homem. Ela é o *meio* através do qual a acção salvífica de Deus se torna verdadeiramente eficaz, e o *meio* que possibilita e onde acontece a resposta do Homem. Por isso, é *espaço* de comunicação, de encontro, de diálogo salvífico entre Deus e o seu povo. Comunicação e comunhão vertical, antes de mais, mas também horizontal, pois tratando-se de uma celebração que normalmente é comunitária, é o *meio* privilegiado onde se tecem os laços de unidade que constroem a comunhão eclesial.

Participar na celebração é participar no mistério da morte-ressurreição de Cristo, no mistério da nossa salvação, que se actualiza na celebração litúrgica. Esta participação acontece por via do *memorial*, por via de uma acção simbólica humana, que envolve toda a comunidade celebrante, segundo as competências próprias de cada um. Esta acção humana é condição de possibilidade para a represencialização ou actualização do mistério. «A acção salvadora de Deus toma forma humana na acção do Homem. A presença do mistério realiza-se precisamente na participação dos Homens no mistério»³⁰⁴. A celebração *memorial* é assim o ponto para onde convergem a acção divina e a acção humana, é uma acção teândrica, na

³⁰¹ NEUNHEUSER, B. [et al.] – *A liturgia, momento histórico da salvação*, p. 128.

³⁰² Cf. OÑATIBA, Ignacio – Participar del Misterio salvador. *Phs.* 144 (1984) 471-486

³⁰³ OÑATIBA, Ignacio – Participar del Misterio salvador, 485.

³⁰⁴ OÑATIBA, Ignacio – Participar del Misterio salvador, 477.

qual o Homem coopera com Deus. E, uma vez que a actualização *memorial* da salvação é um acontecimento trinitário, pode afirmar-se que a dinâmica celebrativa introduz o cristão numa relação de *partner* com as três Pessoas divinas, particularmente com Cristo, Sumo e Único Sacerdote, sujeito do evento salvífico «cuja presença constitui o núcleo da celebração»³⁰⁵. Foi o próprio Cristo que quis associar a si a Igreja na actualização *memorial* do seu mistério: «Em tão grande obra [...], Cristo associa sempre a si a Igreja, sua esposa muito amada» (SC 7). Daí que a celebração *memorial*, que actualiza o mistério da nossa salvação, seja «obra de Cristo sacerdote e do seu Corpo que é a Igreja» (SC 7).

Nesta dinâmica salvífica, o cristão participa activamente na acção sacerdotal de Cristo, associando-se a Ele, comungando dos seus sentimentos, fazendo sua a obra redentora, com tudo o que isso envolve de obediência ao Pai e empenho em colaborar na salvação de todos os Homens. Esta possibilidade de *tomar parte* na acção sacerdotal de Cristo de um modo tão real e intenso só existe porque o cristão *faz parte* do seu Corpo sacerdotal, a Igreja. Cristo Cabeça quis associar à sua obra redentora todo o seu Corpo, isto é, todos aqueles que ao longo dos tempos crêem nele e se incorporam na sua Igreja. Esta cooperação salvífica da Igreja com o seu Esposo expressa-se de forma singularíssima no sacrifício *memorial* da Eucaristia, sacrifício do Cristo total, Cristo Cabeça e a sua Igreja.

Todavia, esta não é a única forma de participação, pois o cristão não só participa *no* mistério da salvação, mas também participa *do* mistério da morte-ressurreição de Cristo. Esta segunda forma de participação prende-se com o modo como a eficácia salvífica do *memorial* litúrgico alcança aqueles que o celebram, ou seja, como é que eles se podem apropriar do dom que lhes é oferecido na celebração e pela celebração. Há várias expressões metafóricas que traduzem esta ideia, entre elas destacamos a «metáfora do “contacto”»³⁰⁶, que explicita bem a relação de proximidade com o mistério celebrado. Para que este «contacto» seja mais profícuo, deve ser permanentemente reiterado, por isso, através da «recordação [entenda-se *memorial*] dos mistérios da Redenção, a Igreja oferece aos fiéis as riquezas das obras e merecimentos do seu Senhor, a ponto de os tornar como que presentes a todo o tempo, para que os fiéis, em contacto com eles, se encham de graça» (SC 102). Desta forma se responde a uma exigência fundamental do plano salvífico, pois:

«A fim de que, com o beneplácito de Deus, se cumpra para todos os indivíduos e para todas as gerações até o fim dos séculos, a sua redenção e salvação, é absolutamente necessário que cada um tenha vital contacto com o sacrifício da cruz, e assim os méritos que dele derivam lhe sejam transmitidos e aplicados» (MD 70).

³⁰⁵ OÑATIBA, Ignacio – Participar del Misterio salvador, 477.

³⁰⁶ OÑATIBA, Ignacio – Participar del Misterio salvador, 479.

Este contacto com Cristo e a sua acção salvífica, na celebração *memorial*, é um «contacto existencial, vivo, de Pessoa a pessoa»³⁰⁷ que molda a existência do cristão, tornando-a cada vez mais conforme às exigências do mistério celebrado. Por isso, ele deve ser incessantemente renovado, deve acompanhar toda a existência, ano após ano.

3.1.1. *Memorial e ano litúrgico cristão*

No centro do *memorial* litúrgico está Cristo e o seu mistério. A Igreja, ao longo da história, compreendeu e celebrou o mistério de Cristo segundo um critério «que vai da “concentração” à “distribuição”»³⁰⁸, partindo do *todo* que é a Páscoa até à explicitação de cada um dos mistérios de Cristo. A liturgia da Igreja nascente tem a sua origem na Páscoa e existe precisamente para a celebrar. Não admira, pois, que nos primeiros tempos da liturgia cristã encontremos somente «o domingo como festa única sem outra denominação que a de *dia do Senhor*»³⁰⁹. Progressivamente, foram-se acrescentando outras celebrações, primeiro, a da Páscoa anual, que é como um *grande domingo*, e as dos acontecimentos da vida histórica e gloriosa de Jesus, depois. Assim se foi plasmando o ano litúrgico cristão, cujo centro é o *memorial* da Páscoa, que irradia para todas as celebrações dos mistérios de Cristo, quer sejam anuais, semanais ou diárias.

O ano litúrgico não é uma simples sequência de dias e meses aos quais se sobrepuseram celebrações litúrgicas, pois ele encontra o seu fundamento na relação dos diferentes mistérios de Cristo com esses meses e dias. Assim o expressa o Concílio Vaticano II:

«A santa mãe Igreja considera seu dever celebrar, em determinados dias do ano, a memória sagrada da obra de salvação do seu divino Esposo. Em cada semana, no dia a que chamou domingo, celebra a da Ressurreição do Senhor, como a celebra também uma vez no ano na Páscoa, a maior das solenidades, unida à memória da sua Paixão. Distribui todo o Mistério de Cristo pelo correr do ano, da Incarnação e Nascimento à Ascensão, ao Pentecostes, à expectativa da feliz esperança e da vinda do Senhor» (SC 102).

O mistério total de Cristo desenvolve-se e torna-se presente no tempo de um ano. Desta forma, o ano deixa de ser apenas uma sucessão cronológica de dias e passa a ser, por via da liturgia, uma sucessão de momentos que actualizam a obra salvífica de Cristo, que são verdadeiros acontecimentos de salvação. Para esta compreensão da liturgia e do ano litúrgico muito contribuiu a *doutrina dos mistérios* de Odo Casel³¹⁰, segundo a qual a obra redentora de

³⁰⁷ OÑATIBA, Ignacio – Participar del Misterio salvador, p. 479.

³⁰⁸ BERGAMINI, A. – Año Litúrgico. In *NDL*, p. 137

³⁰⁹ BERGAMINI, A. – Año Litúrgico, p. 137.

³¹⁰ Cf. CASEL, Odo – *O mistério do culto no cristianismo*, p. 85-121.

Cristo, o seu mistério, que sintetiza todos os acontecimentos da sua vida histórica, se actualiza, sob o véu dos símbolos e dos ritos, nos mistérios do culto, nas celebrações litúrgicas, que prolongam o mistério de Cristo e plasam o ano litúrgico. Assim, «o ano litúrgico é o mistério de Cristo. Da mesma forma que Cristo, Sol invencível e eterno, ilumina o céu [...] assim sua Luz chega até nós pelos divinos mistérios»³¹¹. O Sol irradia a sua Luz, que se vai projectando ao longo do ciclo anual, através da liturgia, e assim o mistério de Cristo chega até nós. Chega não simplesmente para que o contemplemos ou o imitemos, mas para que sejamos alcançados pela sua eficácia salvífica, sejamos salvos e integrados na história da salvação, pois o mistério de Cristo continua nos divinos mistérios, na acção litúrgica. Na linguagem caseliana, dizer *mistério* é dizer *memorial*³¹², pois o mistério é «uma acção sagrada e cultural na qual uma obra redentora do passado se torna presente sob um determinado rito»³¹³; realizando o rito, a comunidade cultural participa do evento salvífico rememorado e alcança a própria salvação. Pelos mistérios litúrgicos, ou seja, pelo *memorial* litúrgico, o mistério de Cristo faz-se presente de forma sacramental, meta histórica e supra temporal. Desta forma, Cristo vive na Igreja, actua nela e com ela, sustem-na e vivifica-a.

No primeiro domingo do Advento de cada ano, recomeça o ciclo litúrgico. Esta repetição tem um carácter pedagógico, na medida em que, em cada ano, devemos recomeçar o mesmo itinerário, sempre em crescendo até chegarmos à meta, Cristo, pois «somos transfigurados na sua própria imagem, de glória em glória, pelo Senhor que é Espírito» (2 Cor 3,18). Todavia, a finalidade pedagógica, sendo importante, não é a predominante, o sentido mais profundo do constante regresso do ciclo litúrgico vai mais além, pois o seu verdadeiro guia e chefe é o Cristo místico, o Cristo glorioso e a sua Esposa. Deste modo, a Igreja celebra o seu mistério, o seu *memorial*, intimamente unida ao seu Esposo e fortalecida por Ele, que sempre a acompanha³¹⁴. Por isso, ela tem para sempre a plenitude dos mistérios divinos, tem a vida eterna, ainda que os seus membros continuem a sua peregrinação sobre a terra.

O ciclo litúrgico aponta para a eternidade, para o que não perece jamais. O seu contínuo recomeço ilumina o carácter divino do mistério. Cristo é o verdadeiro *Ano*, o *Dia* do mundo, ele é a *Luz* e a *Vida* sem ocaso. Na sua verdadeira acepção, o ano litúrgico é o mistério de Cristo, que nos faz chegar a sua *Luz* através dos mistérios divinos, mistérios que abrangem toda a vida de Cristo, desde a sua encarnação, até à sua gloriosa ascensão. Celebramos a realidade concreta dos grandes acontecimentos da nossa salvação na unidade do único

³¹¹ CASEL, Odo – *O mistério do culto no cristianismo*, p. 88.

³¹² Cf. CASEL, Odo – *O mistério do culto no cristianismo*, p. 73.

³¹³ CASEL, Odo – *O mistério do culto no cristianismo*, p. 73.

³¹⁴ Cf. CASEL, Odo – *O mistério do culto no cristianismo*, p. 86.

mistério, o mistério de Cristo. Para realizar tão grande obra, temos a força do Espírito de Deus que continuamente nos assiste.

O grande e único *memorial* uniforme que é o ano litúrgico, *memorial* da obra redentora de Deus realizada em Cristo, tem o seu cume no *memorial* da Páscoa, cujo domingo nos traz à memória a celebração. Por isso, o centro da liturgia é sempre a Eucaristia, porque é nela que está a fonte do mistério da nossa salvação, o mistério pascal de Cristo. Desta fonte nascem os mistérios, os sacramentos e sacramentais que vivificam a Igreja. Cristo alimenta-a, continuamente, com o seu corpo e o seu sangue e com a sua Palavra.

O ano litúrgico abrange todo o mistério de Cristo, todavia, como ainda não somos capazes de contemplar nem alcançar com um só olhar toda a sua riqueza, celebramos os diferentes aspectos e momentos do único mistério nas festas litúrgicas. Todavia, esta razão mais de carácter pedagógico não é a única que justifica a existência do ano litúrgico. Há uma outra de carácter mais teológico, que se prende com a unidade na diversidade. Queremos com isto dizer que, embora a obra da nossa redenção se tenha cumprido no mistério pascal, todos os demais acontecimentos da vida de Cristo, todos os seus mistérios têm um valor salvífico, dentro do único plano redentor de Deus, todos eles são manifestações do amor do Pai em Cristo.

O *memorial* da Páscoa é o centro do ciclo anual da liturgia cristã, explicita-se desta forma a sua centralidade na vida da Igreja e de cada cristão. De facto, no ano que passa vemos a imagem da vida humana, da vida de toda a humanidade e da história da nossa salvação. Esta centralidade também pode ser aplicada e explicitada através de outras unidades temporais. Também o dia tem o seu centro na celebração do *memorial* pascal, a Eucaristia, que irradia para as Horas do Ofício Divino. Assim como o ano contém a presença divina, também cada dia do ciclo nos faz reviver o acontecimento salvífico que outrora lhe conferiu a sua própria santidade, fazendo-nos participar dessa mesma santidade. O mistério de Cristo também é, pois, simbolizado e delimitado pelo dia, que acompanha a trajectória do sol, símbolo de Cristo, Luz do mundo. O dia marca o primeiro e essencial ritmo da celebração, cada dia é santificado pela Eucaristia e pelo Ofício Divino.

Para além do ritmo anual e diário, a liturgia cristã estrutura-se também segundo um ritmo semanal. A semana litúrgica cristã tem o seu centro e eixo fundamental, em torno do qual decorre, no domingo. A Eucaristia é sempre o centro da liturgia, pois ela contém e é a própria fonte do mistério redentor, a morte-ressurreição do Senhor. «Dessa fonte infinita brota e corre

um rio poderoso de mistérios, de sacramentos e sacramentais que fecundam o Éden da Igreja»³¹⁵. A Eucaristia é fonte e cume de toda a vida cristã.

Os acontecimentos histórico-salvíficos realizados em Cristo e por Cristo são celebrados e actualizados no tempo através do *memorial* litúrgico. *Memorial* que implica, simultaneamente, a evocação através da Palavra de Deus nas leituras e no salmo, a oração da Igreja e a acção ritual na qual se cumpre o que foi anunciado. Neste sentido, o *memorial* que a Igreja faz de Cristo e da sua obra redentora «coincide com a *anámnese-epiclesis* eucarística, ou seja, com a celebração da Eucaristia, *memorial* entregue por Cristo à sua Esposa»³¹⁶. A Eucaristia é assim o ponto de convergência e síntese de todo o mistério da nossa redenção, que se desenrola nos vários tempos da celebração. Por isso, ela é centro do dia, da semana e do ano litúrgico.

Se a vida da Igreja tem a sua fonte e o seu cume no *memorial*, o mesmo se pode afirmar dos tempos litúrgicos, todos têm o seu centro na celebração eucarística, como já referimos. De tal forma que existe um paralelismo muito acentuado entre o ano litúrgico e a *oração eucarística*, vértice da celebração. Este paralelismo tem a sua explicação histórica no desenvolvimento do calendário festivo cristão, e a sua explicação teológica na ligação estreita entre o *memorial* dos tempos litúrgicos e a *anámnese-epiclesis* eucarística³¹⁷. Esta foi a intuição de Odo Casel³¹⁸, na sua investigação sobre a enunciação dos mistérios de Cristo na *anámnese* das orações eucarísticas. No seu dizer:

«Deve prestar-se atenção ao notável paralelo que existe entre o desenvolvimento da *anámnese* e o ano eclesiástico. A mais antiga *anámnese* menciona a Paixão; da mesma forma a Páscoa era no início a única festa dos cristãos, englobando nela a morte e ressurreição (com a ascensão e a vinda do Espírito). Correspondendo à rica expansão do ano eclesiástico, que começa no século IV, a *anámnese* manifesta por seu lado um desenvolvimento mais amplo. O Oriente começa cedo a celebrar a Epifania como a segunda festa principal; o mesmo acontece com a encarnação que aparece também como objecto da *anámnese*. E como o Oriente também preserva melhor que o Ocidente o espírito escatológico dos primeiros tempos, daí resulta que a parusia desempenha lá um papel importante na memória mistérica»³¹⁹.

De facto, as *orações eucarísticas* no Oriente referem todos os mistérios da vida de Jesus Cristo, começando pela encarnação até à Parusia. O mesmo não acontece no Ocidente. Se atendermos ao Cânone Romano, a única *oração eucarística* na liturgia de Roma até à reforma, depois do Vaticano II, apenas se faz referência à «bem-aventurada paixão de Jesus

³¹⁵ CASEL, Odo – *O mistério do culto no cristianismo*, p. 92.

³¹⁶ LÓPEZ MARTÍN, JULÍAN - *Tiempo Sagrado*, p. 68.

³¹⁷ Cf. LÓPEZ MARTÍN, JULÍAN - *Tiempo Sagrado*, p. 69.

³¹⁸ Cf. CASEL, Odo – *Faites Ceci en Mémoire de moi*, 1962, p. 1-43.

³¹⁹ CASEL, Odo – *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 43-44.

Cristo, [...] da sua ressurreição de entre os mortos e da sua gloriosa ascensão aos Céus [...]»³²⁰. As numerosas orações da tradição da liturgia hispânica também apresentam uma formulação mais sucinta da *anámnesis*. A Liturgia hispânica apresenta, contudo, uma peculiaridade, no que se refere à forma de fazer memória dos mistérios de Cristo, que merece destaque. O sacerdote parte a hóstia em nove fragmentos e coloca-os na patena dizendo: Encarnação, Nascimento, Circuncisão, Aparição, Paixão, Morte, Ressurreição, Glória, Reino³²¹. Na fracção do Pão, Cristo dá-se a conhecer. Atribui-se uma função reveladora à fracção do Pão. Contempla-se assim o ciclo inteiro do mistério de Cristo, desde a encarnação até à sua vinda gloriosa. Traduz-se, desta forma, a unidade de todos os mistérios celebrados ao longo do ano e a Eucaristia, *memorial* da Páscoa de Cristo, centro e síntese da obra da nossa salvação. Na Eucaristia, está o próprio Cristo com o seu sacrifício pascal e com cada um dos acontecimentos nos quais nos redimiu, não na sua materialidade histórico-temporal e humana, mas na sua dimensão redentora, meta histórica e divina. Por este motivo, a Eucaristia estará sempre no centro de cada uma das festas do ano litúrgico e de cada domingo. Daí que não haja domingo nem festa alguma sem Eucaristia, «ela expressa a unidade indissolúvel de cada um dos mistérios com o mistério pascal»³²². Sem a Eucaristia, o *memorial* que a Igreja faz da obra do seu divino Esposo não passaria de simples recordação subjectiva.

Não há dúvida de que a concepção cristã do tempo é radicalmente diferente da concepção grega: «para o cristianismo primitivo, tal como para o judaísmo bíblico [...], a expressão simbólica do tempo é a linha recta, enquanto, para o helenismo, é o círculo»³²³. Desta concepção distinta resulta uma outra diferença muito significativa para o Homem e que se prende com o valor que ele atribui ao tempo. O tempo, entendido de forma linear, é libertador, na medida em que oferece ao Homem a contínua superação de si mesmo rumo a um futuro com imensas possibilidades e que nunca se esgota, que nunca se fecha. Ao invés, na perspectiva circular, o tempo «estende-se segundo um ciclo eterno em que tudo se repete [...] Por isso, os gregos não podem conceber que a libertação possa derivar de um acto divino levado a cabo na história temporal»³²⁴, ela só pode acontecer saindo da órbita do tempo. Daí que os gregos considerem a eternidade como o oposto do tempo, pois concebem-na como ausência de tempo, e não como tempo infinito, como acontece na concepção bíblica de eternidade. Nesta, aquilo a que nós chamamos tempo não é mais que uma fracção, limitada

³²⁰ *Missale Romanum*, p. 520.

³²¹ Cf. *Missale Hispano-Mozarabicum ex decreto Hispaniarum diocesium*. Toledo, 1991, p. 77.

³²² LOPÉZ MARTÍN, Julián - *Tiempo Sagrado*, p. 70.

³²³ CULLMANN, Oscar – *Cristo y el tiempo*, p. 39-40.

³²⁴ CULLMANN, Oscar – *Cristo y el tiempo*, p. 40.

por Deus, da eternidade de Deus³²⁵. A salvação acontece neste tempo determinado por Deus, numa sucessão de *kairoi* por Ele escolhidos.

A história da salvação desenrola-se no tempo, segundo uma linha recta. A liturgia, como já afirmámos, é um momento dessa história, pois nela se actualiza o mistério de Cristo, mistério da nossa salvação. Todavia, apesar de a história da salvação ser linear, a liturgia da Igreja, circunscrita no ano, segue um movimento circular. Encontramos aqui o princípio do eterno retorno, próprio do tempo cósmico, e da concepção de tempo da mentalidade grega. Mais, fechando-se o tempo litúrgico no círculo de um ano, parece que o movimento da história também ele se encerra, não tendendo para um futuro inerente à dinâmica da própria história, mas regressando continuamente ao passado³²⁶. É como se o evento salvífico tivesse ficado cristalizado no tempo e, separando-se dele, tivesse entrado na esfera da eternidade.

É o sinal da eternidade que Odo Casel vê no ano litúrgico. Ao falar do ciclo anual afirma:

«Aos olhos dos antigos, o círculo era o contrário daquilo que evolui. Redondo, fechado, perfeitamente concluído e acabado nele mesmo, era o símbolo do imutável, do eterno e do divino. O círculo não conhece nem antes nem depois, nem maior nem menor: a igualdade e a unidade perfeita são reconhecidas nele [...]. No entanto, ele tende com força para todos os sentidos: a calma mais completa e a energia mais poderosa unem-se harmoniosamente nele. Ele simboliza a vida, não a vida que cresce, se desenvolve e passa, mas a vida sem fim, a vida eterna, a plenitude (*pléroma*). O círculo sagrado e a esfera são símbolos de eternidade. O ciclo sagrado da liturgia deve-nos falar da eternidade e não da vida terrestre que germina hoje, floresce amanhã, dá seu fruto e morre.»³²⁷.

Segundo esta compreensão, o tempo litúrgico é como um círculo no qual se representam os mistérios de Cristo, contidos no único ponto central. Trata-se assim de «realidades estáticas, mas reflectidas na extensão circular do tempo; são realidades já existentes na eternidade, mas que atingem o tempo na sua projecção»³²⁸. Esta dialéctica entre tempo e eternidade aplica-se também à Igreja. Unida indissolivelmente ao seu Esposo, a Igreja, mesmo se os seus membros caminham ainda na terra, não está sujeita ao devir da história, não participa da contingência da natureza, onde tudo se transforma, nasce, cresce e morre. Com Cristo, a Igreja, não sujeita à caducidade do tempo, passou a fazer parte da eternidade. Por outro lado, quando no ano litúrgico a Igreja celebra os acontecimentos históricos da nossa salvação, não se fixa neles enquanto tais, mas no conteúdo eterno que eles explicitam e readquirem. Esse conteúdo é a obra de Deus em favor dos Homens, é a redenção por Cristo que quer introduzir-nos na eternidade.

³²⁵ Cf. CULLMANN, Oscar – *Cristo y el tiempo*, p. 50.

³²⁶ MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo*, p. 386.

³²⁷ CASEL, Odo – *O mistério do culto no cristianismo*, p. 86-87.

³²⁸ MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo*, p. 387.

Todavia, apesar de esta perspectiva ser bastante atractiva, não deixa de presumir que a história da salvação seja um facto consumado. Aparentemente, isto não é compaginável com a concepção de liturgia como momento da história da salvação. Mas esta aparente antinomia resulta apenas da forma como se entende a história da salvação. Muitas vezes, pensamos a história como uma sucessão de novos acontecimentos, no entanto, a história da salvação é sempre e apenas a entrada da salvação como totalidade na vida humana. E a salvação é sempre e apenas Cristo, ontem, hoje e pelos séculos³²⁹. História da salvação que manifesta que todo o Mistério de Cristo era eficaz ontem, é eficaz hoje, como o será no futuro.

A liturgia não é mais que a forma ritual desta totalidade constitutiva da história da salvação. O ano litúrgico é o momento em que o todo da história da salvação, ou seja, «Cristo nas suas diversas projecções temporais de passado-presente-futuro é levado ao tempo determinado (*kairós*) de um determinado grupo humano no espaço de um ano»³³⁰. Nesta perspectiva, o tempo litúrgico acentua a importância da síntese característica da linha temporal da história da salvação.

Desta forma, o ano litúrgico não se afigura como fechamento. O tempo litúrgico é sobretudo um momento do grande ano da redenção instaurado por Cristo (cf. Lc 4, 19-21), ou seja, cada ano representa um ponto na linha recta da história da salvação, que resulta da união de todos esses pontos³³¹. Assim, o ano litúrgico, embora se desenvolva de forma circular, não gera um círculo fechado, mas sim uma espiral, isto é, um círculo aberto, progredindo da esquerda para a direita, de tal forma que o fim de um ano está mais elevado que o seu início e, a partir desse fim mais elevado, começa um novo ano, e assim sucessivamente, num progresso contínuo. A projecção horizontal dos pontos da espiral desenvolve-se segundo uma linha recta que aponta para o futuro, para a continuidade da história³³². Este movimento crescente acompanha o dos cristãos que, ano após ano, se vão inserindo mais nos mistérios de Cristo, configurando-se cada vez mais com Ele.

3.1.2. Memorial e doxologia

O tempo da celebração do memorial eucarístico é o tempo privilegiado, como nenhum outro, da bênção e do louvor a Deus Pai que nos cumula com toda a espécie de bênçãos espirituais através do Filho na unidade do Espírito Santo. E pela acção do mesmo Espírito, a

³²⁹ Cf. MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo*, p. 39.

³³⁰ MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo*, p. 389.

³³¹ Cf. MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo*, p. 389.

³³² Cf. MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo*, p. 389-390.

bênção de Deus converte-se em louvor e acção de graças ao Pai por Jesus Cristo. Louvar Deus é engrandecê-lo, é admirar e proclamar todas as suas maravilhas. É a atitude que brota do coração que rememora tudo quanto o Senhor fez, reconhece que não há outro que se Lhe compare, só Ele é digno de todo o louvor, de toda a bênção, só Ele é Deus, o altíssimo, o omnipotente, o Deus único e verdadeiro. O louvor é uma verdadeira profissão de fé em Deus.

Toda a celebração está envolvida por esta atmosfera de louvor e proclamação que se adensa de forma singularíssima na *oração eucarística*, com ela «chegamos ao coração e momento alto da celebração» (CCE 1352). Por ela, a Igreja insere-se na longa corrente *eulógica* que perpassa toda a Sagrada Escritura e que culmina de forma admirável em Jesus Cristo, mormente na sua Última Ceia. Isto é particularmente evidente na *oração eucarística IV*³³³. Também esta, à semelhança do que acontecia com a *berakah* judaica, parte da história da salvação já realizada, rememorada na celebração, para afirmar a sua consumação futura e suplicar a sua actualização *memorial*, formando tudo isto uma eucaristia, uma acção de graças a Deus Pai.

Esta *oração eucarística* abre com a solene proclamação do nome de Deus, invocado como «Pai Santo». Esta invocação, que percorre a exposição das maravilhas de Deus, é expressão e proclamação do evento salvífico que constitui a revelação e a aceitação da paternidade divina. Ela é um momento do próprio processo salvífico, uma vez que coloca os que participam na celebração no estado de filiação revelado em Cristo, fazendo-os assim experimentar a salvação³³⁴. A invocação tem eficácia salvífica, por isso, a narração das *magnalia Dei* não pode ser considerada um simples enunciado, mas é anúncio e profecia de salvação e, simultaneamente, de acolhimento de salvação.

Depois da invocação inicial, segue-se o reconhecimento da eficácia salvífica que a própria acção de graças e a glorificação de Deus comportam³³⁵. Ao dar graças, o Homem já está a ser salvo, porque se abre completamente ao dom divino que rememora e agradece, dom que é sempre salutar; está igualmente a confessar o primado absoluto de Deus, de quem tudo se recebe, imensamente mais do que se possa pedir ou imaginar (cf. Ef 3,20). A única atitude digna do dom divino imerecido é a gratidão, o louvor, a admiração, a glorificação. Não significa isto que a resposta *eucarística* do Homem seja uma espécie de liquidação da dívida que ele tem para com Deus, superando assim o desnível que existe sempre entre credor e

³³³ Cf. MAZZA, Enrico – *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*. Minnesota: Liturgical Press, 2004, p. 154-190; GELINEAU, Joseph – La cuarta plegaria eucarística. *CPh*. 71 (1996) 41-57.

³³⁴ MAZZA, Enrico – *The Eucharistic Prayers*, p. 160-161.

³³⁵ *Missale Romanum*, p. 537: «Senhor, Pai santo, é verdadeiramente nosso dever dar-Vos graças, é nossa salvação glorificar-Vos».

devedor, de resto, isto nunca seria possível em relação a Deus e ao ser humano. Por isso, esta acção de graças deve ser continuamente reiterada «sempre e em toda a parte»³³⁶. E isto em virtude da relação de Aliança que Deus em Cristo fez com os Homens. É dentro desta relação que se inserem a graça e o dom divinos, e a fé que estes suscitam no Homem. É esta fé que fundamenta e se expressa na acção de graças. Isto é tão evidente nesta *oração eucarística*, que ela é, justamente, considerada uma autêntica «profissão de fé»³³⁷, um verdadeiro compêndio da fé cristã.

A acção de graças e a glorificação de Deus começam por Ele mesmo³³⁸, por aquilo que Ele é, Deus «único», «vivo», «verdadeiro» e eterno. Voltam-se, em seguida, para a bondade de Deus enquanto origem da criação³³⁹. Esta, por sua vez, não é um fim em si mesma, existe para acolher o amor sumamente difusivo de Deus, amor que Ele derrama sobre todas as suas criaturas. Por isso, todas elas têm uma «vocação doxológica»³⁴⁰ e são associadas à *eucaristia*. Esta, em uníssono com os Anjos e os santos que eternamente cantam a glória de Deus³⁴¹, dá voz à criação inteira: «Com eles [Anjos e santos] também nós e, pela nossa voz, a criação inteira, aclamamos o vosso nome». Toda a criação se faz ouvir através dos Homens, que são seus «intérpretes e sacerdotes»³⁴², e cumpre a sua vocação de louvar a Deus. O céu e a terra unem-se para cantar a glória de Deus, o *trisagios*, o Senhor de todo o universo.

Ao rememorar a obra criadora e redentora de Deus, a comunidade celebrante glorifica o Senhor pela sua grandeza³⁴³, que se manifesta na sabedoria e no amor que presidem a tudo o que faz. Por isso, todas as suas obras são perfeitas, mormente o Homem, que é imagem sua. Por ser imagem sua, Deus confia-lhe o domínio sobre o universo³⁴⁴ e fá-lo seu representante no mundo, para que governe com doçura toda a criação, não de forma autónoma, mas ao serviço do criador e como forma de o adorar. Não obstante a desobediência do ser humano,

³³⁶ *Missale Romanum*, p. 523.

³³⁷ MAZZA, Enrico – *The Eucharistic Prayers*, p. 159.

³³⁸ *Missale Romanum*, p. 537: «Senhor, Pai santo, é verdadeiramente nosso dever dar-Vos graças, é nossa salvação glorificar-Vos, porque sois o único Deus vivo e verdadeiro. Vós existis desde sempre e permanecéis eternamente na luz inacessível».

³³⁹ *Missale Romanum*, p. 537: «Deus de bondade e fonte da vida, criastes o universo para encher de bênçãos todas as criaturas e a muitas alegrar na claridade da vossa luz».

³⁴⁰ MAZZA, Enrico – *The Eucharistic Prayers*, p. 161

³⁴¹ *Missale Romanum*, p. 537: «Inumeráveis coros de Anjos estão na vossa presença para Vos servir e, contemplando a glória do vosso rosto, dia e noite cantam os vossos louvores».

³⁴² MAZZA, Enrico – *The Eucharistic Prayers*, p.162.

³⁴³ *Missale Romanum*, p. 538: «Nós Vos glorificamos, Pai santo, porque sois grande, e tudo criastes com sabedoria e amor».

³⁴⁴ *Missale Romanum*, p. 538: «Formastes o homem à vossa imagem e lhe confiastes o universo, para que, servindo-Vos unicamente a Vós, seu Criador, exercesse domínio sobre todas as criaturas».

que o privou da amizade com o seu criador, Deus nunca desistiu dele³⁴⁵, nunca deixou de o amar, nunca desviou dele o seu olhar benfazejo. Ao invés, foi à procura de cada um, para que as suas expectativas na procura do totalmente Outro não fossem defraudadas. Para que pudessem redescobrir o verdadeiro caminho e a vida que tinham perdido, veio repetidas vezes ao seu encontro, oferecendo-lhes a sua Aliança³⁴⁶, antes da nova e definitiva Aliança em Jesus Cristo. Enviou-lhes os profetas, para que em seu nome conduzissem o seu povo e o formassem na «esperança da salvação». A oferta permanente de Alianças que Deus fez ao longo da história da salvação atesta a sua fidelidade. Diante desta fidelidade, só podemos exaltar e louvar o nosso Deus. A única possibilidade de conhecermos Deus é fazendo a experiência da sua fidelidade. Uma vez que a *oração eucarística* é expressão do conhecimento de Deus na forma de glorificação gozosa, a fidelidade divina tem de estar bem patente nela. A fidelidade de Deus é, antes de mais, em relação a si próprio; a fidelidade ao Homem é consequência da fidelidade a si próprio³⁴⁷. É nesta fidelidade indefectível que deve estar ancorada a nossa confiança, é por causa dela que devemos dar graças, não só por aquilo que Deus fez no passado e pelo que faz no presente da celebração e da história, mas também por aquilo que continuará a fazer no futuro.

O louvor de Deus dilata-se ainda mais ao contemplar a grandeza do seu amor, manifestada na plenitude dos tempos, quando enviou ao mundo o seu «Filho Unigénito» como «Salvador»³⁴⁸. A rememoração de tudo o que no Filho se realizou para nossa salvação, desde a sua encarnação, missão até ao seu mistério pascal, como cumprimento do plano divino da redenção, é graça que se transforma em gratidão. Pela sua morte-ressurreição, Cristo destruiu a morte e restaurou a nossa vida. E para que possamos viver em total coerência com esta vida nova que nos foi dada em Cristo, vivendo «não já para nós próprios, mas para Ele», enviou à sua Igreja o Espírito Santo³⁴⁹. O Espírito continua no mundo a obra salvífica de Jesus, realizando toda a santificação, até que ela chegue à sua completude.

³⁴⁵ *Missale Romanum*, p. 538: «E quando, por desobediência, perdeu a vossa amizade, não o abandonastes ao poder da morte, mas, na vossa misericórdia, a todos socorrestes, para que todos aqueles que Vos procuram Vos encontrem».

³⁴⁶ *Missale Romanum*, p. 538: «Repetidas vezes fizestes Aliança com os homens e pelos profetas os formastes na esperança da salvação».

³⁴⁷ MAZZA, Enrico – *The Eucharistic Prayers*, p. 167.

³⁴⁸ *Missale Romanum*, p. 539: «De tal modo amastes o mundo, Pai santo, que chegada a plenitude dos tempos, nos enviastes como Salvador o vosso Filho Unigénito: feito homem pelo poder do Espírito Santo e nascido da Virgem Maria, viveu a nossa condição humana, em tudo igual a nós, excepto no pecado; anunciou a salvação aos pobres, a libertação aos oprimidos, a alegria aos que sofrem. Para cumprir o vosso plano salvador, voluntariamente Se entregou à morte e com a sua ressurreição, destruiu a morte e restaurou a vida».

³⁴⁹ *Missale Romanum*, p. 539: «E a fim de vivermos, não já para nós próprios, mas para Ele, que por nós morreu e ressuscitou, de Vós, Pai misericordioso, enviou aos que n'Ele crêem o Espírito Santo, como primícias dos seus dons, para continuar a sua obra no mundo e consumir toda a santificação».

A glorificação de Deus no *tempo* da celebração *memorial* é prefiguração e antecipação da glorificação do fim dos tempos³⁵⁰, quando a criação inteira, nos novos céus e na nova terra, liberta de toda a corrupção do pecado e da morte, cantar para sempre os louvores do Pai. Em união com os anjos e os santos, contemplamos já aqui a glória de Deus. A *oração eucarística* é uma antecipação da última vinda³⁵¹, é graça que o Senhor nos dá de o podermos glorificar, enquanto aguardamos a sua vinda no final dos tempos. É manifestação da bondade de Deus para conosco, Ele que por Jesus Cristo concede «ao mundo todos os bens»³⁵². É nesta bondade que assenta a própria *oração eucarística*, nela tem é a sua razão de ser.

A doxologia trinitária final³⁵³ condensa toda a *oração eucarística*, é «pura glorificação de Deus, no sentido da sua infinita transcendente grandeza e santidade»³⁵⁴. Cristo, mediador da bênção descendente, por quem o Pai nos concede tudo o que pedimos na *oração eucarística*, é também o mediador da bênção ascendente. Unida a Ele, a Igreja bendiz, dá graças e glorifica o Pai, por tão grandes maravilhas.

Na sua acção doxológica, a Igreja realiza a verdadeira finalidade da vida do Homem: a glória de Deus (cf. 1 Cor 10,31), da qual ele próprio participa.

3.1.3. Memorial e escatologia

A Eucaristia, actualização *memorial* do evento histórico-salvífico da Páscoa de Cristo, à semelhança do que acontece com o próprio evento, é um dom de Deus, do seu infinito amor; um e outro têm a sua origem no Pai, no seu desígnio amoroso, que se manifesta por Cristo na unidade do Espírito Santo. O Espírito «é garantia da nossa herança, para que dela tomemos posse, na redenção» (Ef 1,14), é penhor e antegozo da glória celeste que nos foi prometida e que aguardamos em jubilosa esperança. Nesta perspectiva da economia salvífica, o mistério eucarístico da Igreja configura-se entre o mistério de Deus Uni-Trino, fonte inexaurível de onde promana toda a graça salutar, e a escatologia, mistério de recapitulação de todas as

³⁵⁰ *Missale Romanum*, p. 543: «E a todos nós, vossos filhos, concedei, Pai de misericórdia, a graça de alcançarmos a herança do Céu, com a Virgem Santa Maria, Mãe de Deus, os Apóstolos e todos os Santos, para que, no vosso reino, com a criação inteira liberta do pecado e da morte, cantemos eternamente a vossa glória, por Jesus Cristo, nosso Senhor».

³⁵¹ Cf. MAZZA, Enrico – *The Eucharistic Prayers*, p. 189.

³⁵² *Missale Romanum*, p. 543: «Por Ele [Jesus Cristo] concedeis ao mundo todos os bens».

³⁵³ *Missale Romanum*, p. 543: «Por Cristo, com Cristo, em Cristo, a Vós, Deus Pai todo-poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda a honra e toda a glória agora e para sempre. Amen».

³⁵⁴ RAFFA, Vincenzo - *Liturgia eucarística : mistagogia della Messa : dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*. Roma: CLV, 1998. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae: Subsidia; 100, p. 397.

coisas em Cristo³⁵⁵. De tal forma que na Eucaristia não só se realiza mas também se condensa, no *hic et nunc* da celebração, toda a obra da nossa redenção. Obra que começou já na criação e se foi manifestando ao longo de toda a história da salvação, até chegar ao seu cume, a morte-ressurreição de Cristo e o envio do Espírito Santo, e que no momento actual da história da salvação se presencializa na celebração *memorial*, enquanto manifestação e comunicação eficaz da salvação de Deus até ao fim dos tempos. A dimensão escatológica da Eucaristia constitui, de facto, o fundamento da celebração *memorial* da Páscoa de Cristo na última etapa da história da salvação, que é o *tempo da Igreja*, e faz da Eucaristia o sacramento de *salvação escatológica*³⁵⁶, salvação que, pela acção do Espírito Santo, se vai realizando progressivamente na vida Igreja, até chegar à sua plena consumação.

Esta perspectiva da história da salvação que temos vindo a apresentar e que aponta sempre para um futuro de novos aperfeiçoamentos, de um crescendo da inserção da salvação na vida da Igreja e na vida dos crentes, até chegar à sua realização plena, ao seu *telos*, está bem patente na estrutura da celebração eucarística. Esta explicitação é particularmente evidente na *oração eucarística* que, ao rememorar os eventos salvíficos, faz também referência à segunda vinda de Cristo, manifestando, desta forma, que a salvação é já uma realidade presente, embora ainda não gozada plenamente. É um acontecimento metahistórico, que transcende o tempo, pois ela é acção e presença do Cristo glorioso, o mesmo ontem, hoje e pelos séculos.

A celebração do *memorial* eucarístico põe os que nela tomam parte em *koinonia* com o evento pascal do seu Senhor e alimenta a esperança gozosa da plena manifestação do Reino. Ela é anúncio da morte do Senhor «como começo desencadeante dos últimos tempos»³⁵⁷ e impetração dirigida ao Pai para que recorde a obra realizada na Páscoa do Filho e se digne realizar brevemente a sua consumação na Parusia gloriosa do Senhor. A Eucaristia «prepara e apressa o momento em que o Senhor regresse e faça que os seus comam e bebam na mesa do seu Reino»³⁵⁸, que tomem parte no banquete escatológico. Por isso, ela deve ser continuamente celebrada «até que o Senhor venha» (1 Cor 11,26).

Todavia, o horizonte escatológico para que aponta a Eucaristia não é só o do fim dos tempos, mas é também o do tempo do presente da celebração. Pois este é transformado, pela presença do Crucificado-Ressuscitado, *éschaton* do Homem e de toda a criação, em *kairós* de

³⁵⁵ Cf. LOPÉZ MARTÍN, Julián – La Eucaristía sacramento de salvación escatológica. In SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS – *Eucaristía y Trinidad*. Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1990, p. 218-219.

³⁵⁶ Cf. LOPÉZ MARTÍN, Julián – La Eucaristía sacramento de salvación, p. 217-263; LOPÉZ MARTÍN, Julián – *La celebración eucarística, centro de la vida cristiana*. Barcelona: CPL, 2005, 167-212.

³⁵⁷ LOPÉZ MARTÍN, Julián – La Eucaristía sacramento de salvación, p. 221.

³⁵⁸ LOPÉZ MARTÍN, Julián – La Eucaristía sacramento de salvación, p. 221.

salvação, isto é, em «escatologia em acto»³⁵⁹. Desta forma, a Parusia é antecipada, não apenas no *já e ainda não*, mas igualmente, no *já e ainda mais* do desenvolvimento progressivo do Corpo de Cristo, até que cheguemos todos «à medida completa da plenitude de Cristo» (Ef 1,13). O presente da celebração do *memorial* eucarístico é, por conseguinte, um tempo de graça, que actualiza a eficácia salvífica dos eventos da nossa salvação e presencializa de forma antecipada os eventos últimos da Parusia do Senhor. O tempo da celebração é o tempo meta histórico do Cristo glorioso, verdadeiro e único protagonista da celebração, de tal forma que o passado, o presente e o futuro se fundem na dimensão de eternidade, a dimensão do tempo infinito, o tempo de Deus.

A dimensão escatológica da Eucaristia é a «verdadeira chave da reflexão teológica da função que a Eucaristia tem na etapa da história da salvação que se abre na glorificação de Jesus e se fecha na Parusia»³⁶⁰. Ela é o vínculo que possibilita a unidade indissolúvel que a celebração *memorial* comporta entre o *anúncio* da boa notícia da morte do Senhor «até que Ele venha» e o *evento* da sua presença salvífica. A Eucaristia é o sacramento da fé esperante da Igreja na vinda gloriosa final do seu Senhor, impulso de compromisso e de empenho na construção do seu Reino, antecipação, sob o véu dos símbolos, e fruição da comunhão plena com Deus, e gérmen de transfiguração de todas as realidades criadas, à imagem de Cristo, até que Deus seja tudo em todos.

A Eucaristia é o *espaço* e o *tempo* da presença e do encontro antecipado com Cristo glorioso, que cumpre a promessa que fez aos seus de voltar a eles (cf. Jo 14,18.28); o *espaço* e o *tempo* da pregustação dos bens futuros da salvação plenamente possuídos quando cair o véu dos símbolos e chegarmos ao «face a face» (1 Cor 13,12) do conhecimento e da comunhão perfeitos com Deus; o *espaço* e o *tempo* onde se antecipa a consumação da obra salvífica. Ela é o *espaço* e o *tempo* onde a terra e o Céu se tocam, porque o Céu vem à terra para que germine a nova terra, a terra da promessa (cf. 2 Pe 3,13), que aguardamos em ardente esperança. Esperança que a vinda do Senhor e a sua presença na celebração do *memorial* da sua Páscoa mantêm viva. Esta esperança é constitutiva da existência cristã, marca-a indelevelmente e orienta-a de forma decisiva.

Este encontro salvífico de Cristo com a sua Igreja na Eucaristia só é possível pela acção do Espírito Santo enviado pelo Pai. É Ele que cria nos crentes a disposição interior para o encontro salvífico com o seu Senhor, abrindo-os à rememoração, à *anámnesis* da obra salvífica da morte-ressurreição de Cristo, e levando-os a invocar o Senhor «que há-de vir»

³⁵⁹ LOPÉZ MARTÍN, Julián – La Eucaristía sacramento de salvación, p. 237.

³⁶⁰ LOPÉZ MARTÍN, Julián – La Eucaristía sacramento de salvación, p. 239.

(Ap 1,8). É o mesmo Espírito que dá eficácia salvífica ao *memorial*, transformando o pão e o vinho no corpo e sangue daquele que por nós se ofereceu ao Pai no Espírito, e se faz alimento que diviniza e transfigura. Pela acção do Espírito, os dons eucarísticos participam já do ser do Cristo glorioso. «O corpo e o sangue do Senhor, realidades meta históricas pela ressurreição e a glorificação, fazem-se presentes no mundo por meio destes dons “recreados”, assumidos pelo *éschaton* que faz novas todas as coisas»³⁶¹. A realidade criada do pão e do vinho é transformada pelo Espírito Santo, que a eleva à perfeição da nova criação, e faz destes dons alimento de vida eterna, prefiguração e antegozo do banquete escatológico do fim dos tempos (cf. Is 25,6-9)³⁶² e das «núpcias do cordeiro» (Ap 19,7), que celebrarão a Aliança perfeita com Deus. A transformação e divinização dos elementos da natureza são prefiguração e gérmen da nova criação, que começou no Páscoa de Cristo e que se completará na sua última vinda gloriosa.

A relação que acabamos de explicitar entre *memorial* eucarístico e escatologia permite-nos completar o esquema da figura 2, no qual se representam as várias etapas da história *salutis*. Esta começa já na criação, pois a *realidade* da salvação, embora tenha começado a revelar-se num dado momento histórico, existe desde sempre na eternidade de Deus, onde não há antes nem depois. Neste sentido, podemos falar de *realidade projectada*. A história da salvação chegará à sua consumação no fim dos tempos, quando todas as coisas forem recriadas e conduzidas por Cristo ao Pai, será então o *tempo da realidade consumada*. É o que apresentamos de forma esquemática na figura 3:

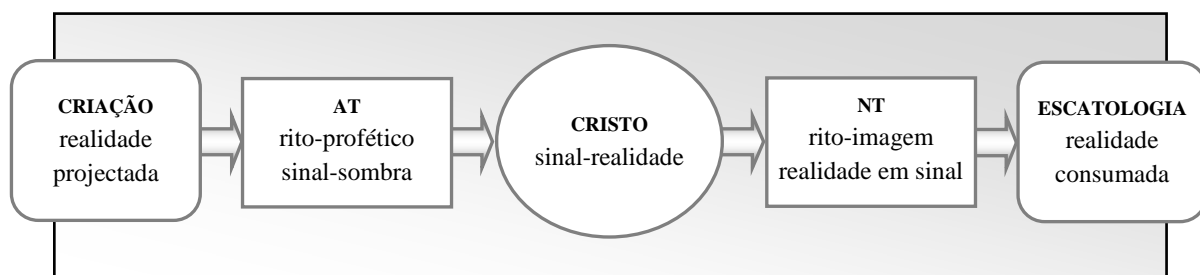


Figura 3 – Representação esquemática da relação entre os vários momentos da história da salvação, desde a criação à escatologia.

3.2. *Memorial e existência cristã*

O *memorial* eucarístico está no centro de toda a vida cristã. Nesta acção teândrica, realiza-se a plenitude da obra salvífica de Deus em favor dos Homens e da glorificação que

³⁶¹ LOPÉZ MARTÍN, Julián – La Eucaristía sacramento de salvación, p. 260.

³⁶² Cf. BEHM, J. – Δειπνον, col. 828.

estes lhe rendem por Jesus Cristo no Espírito Santo. A Eucaristia, enquanto acção de Deus que quer salvar todos os Homens e o Homem todo, é assim o vértice da história da salvação. Mas enquanto acção do Homem, a Eucaristia também é o vértice da glorificação que os Homens podem prestar a Deus, a verdadeira adoração que o Pai deseja em Espírito e na Verdade, que é o próprio Jesus. Ao mesmo tempo, é a resposta do Homem que, na fé e na esperança, acolhe o dom da salvação, o amor com que Deus o cumula, gratuita e imerecidamente. O Homem coopera, desta forma, com Aquele que reconhece ser «Deus-com-ele»³⁶³, cumprindo a parte que lhe compete na Aliança. É no quadro da Aliança que a acção divina e a humana encontram o seu pleno significado, na comunhão de amor entre Deus e os Homens. Deus permanece sempre fiel à sua Aliança, continua permanentemente pelo *memorial* e no *memorial*, a salvar, actualizando a salvação que na morte-ressurreição de Jesus Cristo realizou de uma vez para sempre. É esta fidelidade inquebrantável de Deus que nutre a fé e a confiança daqueles que celebram o *memorial*, que suscita neles o louvor, a acção de graças e a glorificação de Deus.

Dizer história da salvação é dizer história de amor de Deus com os Homens, pois Deus salva amando e ama salvando. Por isso, podemos afirmar que a Eucaristia, enquanto síntese de toda a obra salvífica de Deus, que culminou no mistério pascal de Jesus Cristo, é a manifestação sublime do amor de Deus e da sua fidelidade à Aliança que em Jesus Cristo fez com os Homens. Na verdade, «só o amor é digno de fé»³⁶⁴ e a resposta da fé ao amor é o amor, pois o amor só se satisfaz com o amor. É essa a resposta que Deus espera daqueles que ama. É desta comunhão de amor que jorra toda a fecundidade da Igreja e do cristão, toda a força transformadora da vida de cada um e da vida do mundo.

Se é certo que ninguém se salva individualmente, pois aprova a Deus salvar e santificar os Homens constituindo-os em povo (cf. LG 9), não será menos verdade que a história de salvação universal tem a sua concretização na curta história de salvação pessoal de cada um. Esta, por sua vez, encontra o seu verdadeiro sentido na história de salvação universal. Com efeito, de nada serviria ao Homem a história de salvação universal se ele não fosse inserido na sua corrente divina e alcançado pela totalidade e eficácia dessa salvação na sua história concreta. Por outro lado, a história de salvação universal, se não se concretizasse na curta história de salvação de cada Homem, seria uma abstracção, o que seria completamente absurdo, pois, como repetimos diversas vezes, Deus quer salvar todos os Homens e o Homem todo. Cada Homem pode, por isso, com propriedade, dizer: «o Filho de Deus amou-me e a si

³⁶³ TILLARD, J. M. – *Le mémorial dans la vie de l’Eglise*, 26.

³⁶⁴ VON BALTHASAR, Hans Urs – *Só o amor é digno de fé*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008, p. 77.

mesmo se entregou por mim» (cf. Gl 2,20). Desta forma, cada cristão pode realizar um autêntico *memorial* existencial, reler a sua história como história de salvação, rememorar as maravilhas que Deus realizou nela e tecer na memória o fio que as interliga e unifica toda a história. É esta «memória feliz»³⁶⁵ do passado que sustenta o presente e abre ao futuro de novas intervenções divinas. O presente é assim vivido com uma alegria esperante e com uma esperança alegre, pois se Deus agiu assim no passado, vai continuar a agir no futuro. O *memorial* existencial desborda em acção de graças, em louvor de quem reconhece o primado de Deus na sua vida, de quem o reconhece e aceita como salvador, e, neste sentido, também ele tem eficácia salvífica. Esta história atravessada pelo amor de Deus merece e deve ser narrada, para que outros possam pôr a sua confiança em Deus e não esqueçam as suas obras (cf. Sl 78,7).

A tensão entre a universalidade e a particularidade da história da salvação, com tudo o que ela implica de empenhamento e assumpção da responsabilidade pessoal, é sumamente positiva. Ela requer que cada um viva a sua história em sintonia e em coerência com a história de salvação universal. Requer que cada um se aproprie da salvação que Deus oferece a todos, mormente na celebração *memorial* do mistério de Cristo, a acolha na fé e na confiança, e dê a sua resposta de amor ao amor que recebe, na comunhão com Deus e com os demais, a quem o Filho de Deus amou e por quem se entregou a si mesmo. A existência salva e resgatada por Deus é uma existência que, cooperando com o único Salvador, se compromete na transformação do mundo e na construção do Reino de Deus.

3.2.1. Memorial e seguimento de Cristo

O tempo da celebração do *memorial* da Páscoa de Cristo é um tempo capaz de transfigurar a existência do cristão, vocacionado a ser configurado com Aquele que celebra e com quem celebra, Cristo, imagem e ícone da glória do Pai (cf. 1 Cor 11,7). Esta é uma das peculiaridades essenciais do culto da nova Aliança: a necessidade de santidade interior, a exigência de que haja conformidade entre o gesto externo e a atitude interior, a atitude do coração. Esta capacidade transformadora da celebração *memorial* não está circunscrita ao tempo em que decorre, mas é a totalidade da existência que é alcançada por ela. Pode mesmo dizer-se que «a celebração *começa* realmente quando, concluído o rito, chega o momento de voltar para a vida, para uma vida que esteve presente no rito, recebendo a santificação do

³⁶⁵ RICOEUR, Paul – *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000, p. 118.

acontecimento salvador que se celebrou»³⁶⁶. O tempo da celebração é o vértice para onde convergem todas as realidades que tecem o existir humano, todas elas tornadas presentes e entregues por Cristo ao Pai, e de onde partem transfiguradas pela acção do Espírito Santo para um novo impulso existencial que há-de configurar todo o ser e o agir humanos. Desta forma, no viver quotidiano da comunidade cristã e de cada cristão, continua a actualizar-se o *memorial* do seu Senhor, na vivência do concreto amor ao Pai e aos irmãos.

O processo de cristificação começa com o baptismo, cresce e desenvolve-se através dos sacramentos, mormente a Eucaristia, num processo dinâmico até chegar «à medida completa da plenitude de Cristo» (Ef 4,13). O Homem novo que vive este processo iniciado no baptismo tem como único modelo e único paradigma, que deve modelar a sua existência, a vida de Jesus Cristo. É para Jesus Cristo que o seu discípulo deve ter o olhar sempre voltado, apreender e adoptar o seu estilo de vida, o seu amor e dedicação ao Pai e aos Irmãos. As coordenadas existenciais do discípulo são as mesmas do Mestre, o amor ao Pai e o amor aos Irmãos, entrelaçados e indissociáveis na oblação total da sua vida ao Pai e aos Homens e pelos Homens, condensada de forma sublime no evento pascal, que é também o horizonte da existência cristã, no seguimento de Jesus Cristo.

A medida do amor ao Pai é a totalidade, todo o ser, todo o coração, toda a alma, todo o entendimento, todas as forças (cf. Dt 6,4-5; Mc 12,30), ou seja, o Pai deve ser amado com todos os recursos de que o Homem dispõe³⁶⁷, um amor sem divisões, sem reservas. É um amor reconhecido e agradecido por tudo quanto o Pai, único Senhor da nossa vida, nos concede, dele recebemos tudo o que somos e temos. Este amor total e radical traduz-se na doação completa da vida, concretiza-se na abertura plena ao Pai para fazer a sua vontade em tudo o que compõe a existência humana. No seguimento de Cristo, o discípulo empenha toda a sua vida e alimenta-a no cumprimento da vontade do Pai (cf. Jo 4,34), fazendo sempre o que agrada ao Pai (cf. Jo 9,29), em tudo realizando a sua obra (cf. Jo 4,34). A vontade do Pai é «a sua vontade salvífica de fazer participar os Homens na vida e glorificação do seu Filho. Para o Homem fazer a vontade de Deus é coincidir com essa vontade salvífica»³⁶⁸. Jesus realiza a obra do Pai na entrega que faz de si para salvação dos Homens, até dar a vida por eles: A cruz é a manifestação plena da comunhão de amor entre o Pai e o Filho, e da solidariedade fraterna livremente consentida do Filho com os Homens³⁶⁹, semelhante a eles em tudo, até na morte. O

³⁶⁶ LÓPEZ MARTÍN, Julián – *No Espírito e na verdade*, p. 193.

³⁶⁷ Cf. HARRINGTON, Daniel J. – *Evangelio según Marcos*, p. 55.

³⁶⁸ CASABÓ SUQUÉ, J. M. – *La teología moral en San Juan*. Madrid: Ediciones Fax, 1970, p. 331.

³⁶⁹ Cf. BERAUDY, Roger - *Sacrifice et eucharistie: la dimension anthropologique du sacrifice dans la célébration de l'eucharistie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, p. 71-72.

cristão, participando desta comunhão de amor, é chamado a seguir o mesmo itinerário de Jesus, a viver o seu amor ao Pai na dedicação de toda a sua vida, para a salvação dos Homens Irmãos, até dar a vida por eles. O amor ao Pai é indissociável do amor aos Homens, os dois reclamam-se mutuamente. O primeiro, sem o segundo, não passa de uma mentira, pois «aquele que não ama o seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê» (1 Jo 4,20); mas o amor aos Homens sem o amor a Deus também não é totalizante, pois não tem a capacidade de aproximar o outro de Deus, o único que o pode libertar de toda a opressão, de toda a injustiça, o único que, em definitivo, o pode salvar.

No seguimento de Cristo, o cristão expressa o seu amor fraterno em todas as suas actividades, de todas pode fazer uma diaconia, um exercício contínuo da justiça e da caridade evangélicas. Expressa-o na atenção que dedica a todas as realidades que compõem e afectam o existir do Homem, sociais, culturais, políticas e económicas; no seu empenho e compromisso na transformação de todas as coisas e na construção do Reino de Deus, sabendo que ele há-de chegar um dia à sua plenitude.

Pela vivência concreta do serviço fraterno dos cristãos e da comunidade cristã também se actualiza o evento salvífico de Cristo, pois na diaconia cristã transparece o ser e a missão de Jesus³⁷⁰, o serviço amoroso com que manifesta o amor salvífico de Deus para com os Homens. A eficácia salvífica do *memorial* cultural prolonga-se assim através do *memorial* que a existência configurada com Cristo realiza. *Memorial* cultural e *memorial* existencial estão inseparavelmente unidos pelo vínculo do amor, o amor entre o Pai e o Filho, amor sumamente difusivo e que quer alcançar todos os Homens. É nesta comunhão amorosa que os cristãos são inseridos no *memorial* eucarístico, «através dos dons do pão e do vinho, símbolos da entrega incondicional de Jesus»³⁷¹. Esta é a fonte do amor fraterno que une os cristãos entre si e que os une a todos os Homens, porque todos são objecto do amor redentor de Deus, manifestado em Cristo Jesus.

3.2.2. Memorial e cultura contemporânea

O *tempo* do *memorial* é *tempo* de salvação, *tempo* autenticamente libertador, capaz de plenificar a existência humana. Todavia, a realidade das nossas celebrações litúrgicas, na medida em que nelas participa um número cada vez menor de cristão, pode levar-nos a

³⁷⁰ Cf. PINHO, José Eduardo Borges de – O acontecimento redentor e a sua mediação eclesial. In *Actas do Congresso de Fátima. “Mysterium Redemptionis”. Do Sacrifício de Cristo à Dimensão sacrificial da Vida Cristã*. Fátima: Santuário de Fátima, 2002, p. 492.

³⁷¹ MÜLLER, Gerhard – Eucaristia e sacrifício, p. 408.

concluir que tal afirmação não tem grande incidência na vida dos nossos contemporâneos. Há uma multiplicidade de factores decorrentes do actual contexto sociocultural que contribuem para esta grande erosão da prática litúrgica. Apontamos apenas alguns desses factores, sem qualquer pretensão de fazer uma análise sistemática de uma realidade tão complexa.

A forma como hoje se vive a relação com o tempo reflecte-se na vivência do *tempo do memorial*. O ritmo frenético da vida nas sociedades industrializadas alterou completamente a nossa relação com o tempo. Somos solicitados por uma multiplicidade de actividades e temos ao nosso alcance os meios técnicos para lhes dar resposta. Mesmo o tempo de lazer é ocupado com mais actividades. Este activismo exagerado não deixa tempo para o verdadeiro descanso, para a gratuidade. Isto traduz-se numa indiferenciação do tempo³⁷², típica do modo como hoje se vive a relação com ele. Esta indiferenciação reflecte-se de forma extremamente negativa no tempo do *memorial*. Não há rito sem ritmo, e este exige ruptura, exige diversificação do tempo. A indiferenciação do tempo é adversa do ritmo. Indiferenciação do tempo e aceleração são um binómio inseparável. *O tempo passa tão depressa*, esta é uma expressão que se ouve com muita frequência. Este binómio define uma certa fluidez do tempo que é uma verdadeira prova para o *tempo do memorial*³⁷³, e que parece difícil de contornar.

Outra das características da modernidade é «o imperativo da novidade»³⁷⁴. A extraordinária velocidade das novidades que a técnica nos oferece habituou-nos a valorizar o que é novo. A novidade impõe-se. De tal forma que o futuro se tornou completamente imprevisível. Nas sociedades estáveis, reproduzia-se e transmitia-se o passado, o que foi será. Hoje, o que foi não será mais. Torna-se difícil assim exercer algum controlo sobre o futuro. Isto tem consequências no presente, dificilmente se assumem compromissos a longo prazo. Mas também se reflecte na relação que se tem com o passado. O Homem já não guarda a memória do que foi, por isso, não vive na continuidade, de que a memória é o garante³⁷⁵, mas na descontinuidade de uma existência fragmentada. Sem a memória do passado, perde-se a capacidade de projectar o futuro e a esperança no porvir, por isso, o importante é o imediato, o aqui e agora da experiência e do desejo. Quando o imediato assume carácter de absoluto, torna-se um verdadeiro problema. A absolutização do imediato opõe-se à história. Mais, ela representa o fim da história e, simultaneamente, do rito e do ritmo, ou seja, do tempo do *memorial*.

³⁷² Cf. SALENSON, Christian – Le Temps Liturgique à L'épreuve de la Fluidité. *LMD*. 231:3 (2002) 29.

³⁷³ Cf. SALENSON, Christian - Le Temps Liturgique, 29.

³⁷⁴ SALENSON, Christian – Le Temps Liturgique, 29.

³⁷⁵ Cf. RICOEUR, Paul – *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p.116.

O paradigma existencial do mundo hodierno alterou-se profundamente. O secularismo invadiu grande parte do espaço antes ocupado pelo cristianismo. Para uma boa parte dos nossos contemporâneos, a prática religiosa perdeu todo o sentido. As realidades terrenas ocupam agora o lugar que antes era dedicado a Deus, constituídas em verdadeiras divindades. O deus do sucesso a qualquer preço, do conforto e do consumo, do dinheiro e do enriquecimento fácil, da beleza, entre outros. A maior parte dos nossos contemporâneos vive enredada nas teias de um materialismo existencial³⁷⁶, causa de um indiferentismo religioso cada vez mais acentuado.

Por outro lado, a ruptura dos laços sociais e a perda do sentido da comunidade humana, em boa parte decorrentes da urbanização e dos deslocamentos crescentes, conduzem a uma individuação do Homem, relativamente à vida colectiva, de tendência englobante e absorvente. Este afastamento é um obstáculo, não só para um recto ordenamento das relações sociais, mas também para a abertura à verdadeira transcendência. A individuação da religião afecta sobremaneira a transmissão da experiência de fé e da tradição religiosa. A dimensão religiosa e a verdade crente reduzem-se ao campo do privado. Perde-se o sentido da comunidade com a qual se celebra e se caminha na fé.

A actual organização laboral apresenta-se, não raras vezes, como um obstáculo à vivência do *tempo do memorial*. Mormente no que se refere ao domingo, muitos cristãos vêm dificultada a sua participação na celebração dominical, por causa dos seus vínculos laborais. Esta dificuldade estende-se a outros momentos do ano litúrgico, e é difícil de contornar. A par deste obstáculo existe um outro não menos nefasto. O fim-de-semana vem ocupando, cada vez mais, o lugar que antes pertencia ao domingo, alterando significativamente a relação com o tempo e particularmente com o *tempo do memorial*.

A família abdicou do papel fundamental, que desempenhou ao longo da história, de transmissão da fé. O ambiente familiar já não é o meio natural para a primeira e profunda experiência da vivência religiosa. Não raras vezes, é mesmo um obstáculo para que essa experiência aconteça. O itinerário catequético das crianças e adolescentes, completamente relegado para as instituições, se não tiver um bom acompanhamento familiar, revela-se, a maioria das vezes, pouco eficaz. A par disto, constatamos que este itinerário não favorece um verdadeiro encontro pessoal com Jesus Cristo.

Certamente que a falta de coerência entre o que se celebra e o que se vive também contribui para que muitos deixem de encontrar qualquer sentido na celebração litúrgica.

³⁷⁶ Cf. FERNANDES, António Teixeira – *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 10.

Todos estes factores, cada um à sua maneira, criam sérios problemas à vivência do *tempo do memorial*. Todavia, também são um desafio para a Igreja. Principalmente no que se refere à atenção a dar à formação bíblica e litúrgica de todos os cristãos. Se os estudos bíblicos contribuíram, no passado, para uma profunda mudança na compreensão da liturgia, certamente que continuarão a ser um enorme potencial para que essa compreensão possa ser alargada a todos. Cabe aqui citar S. Jerónimo, quando afirma que «a ignorância das Escrituras é ignorância de Cristo»³⁷⁷, e a ignorância de Cristo impossibilita a verdadeira experiência do *tempo do memorial*, que vai tendo cada vez menos incidência na vida dos nossos contemporâneos. Compete, em primeiro lugar, «aos sagrados pastores “depositários da doutrina apostólica”, ensinar oportunamente os fiéis que lhes foram confiados no uso recto dos livros divinos, de modo particular do Novo Testamento, e sobretudo dos Evangelhos» (DV 25). Só uma educação na fé, só um conhecimento da riqueza e conteúdo do mistério celebrado pode levar os cristãos a entrar nele e a participar na sua vida; a um verdadeiro encontro com o Deus da história, o Deus Pai de nosso Senhor Jesus Cristo; enfim, a uma participação activa e consciente do *tempo do memorial*.

Particular atenção deve ser dada à iniciação cristã de crianças e adolescente, de forma a proporcionar os meios para crescer na fé, no conhecimento de Cristo e dos seus mistérios. É nesta etapa formativa que se deve adquirir a experiência e o gosto pelo *tempo do memorial*, tempo de graça e de encontro pessoal e comunitário com Cristo, particularmente pela celebração da Eucaristia.

3.3. Síntese do terceiro capítulo

Para que o desígnio eterno amoroso de Deus, manifestado na plenitude do tempo na Pessoa e obra de Jesus Cristo, mormente na sua morte-ressurreição, ápice de toda a economia salvífica, possa alcançar todos os Homens, os discípulos de Cristo continuam a tarefa de anunciar e pôr em acção a salvação (cf. SC 6) que em Cristo Deus outorgou a todos. Assim se tece a linha de continuação entre o *tempo de Cristo* e o *tempo da Igreja*, que é *tempo* da presencialização *memorial*, *tempo* da liturgia cristã, *tempo* em que Cristo e a sua salvação continuam presentes no tempo dos Homens. Este adquire o seu pleno e autêntico sentido na medida em que participa já do *tempo de Cristo*, da eternidade de Deus.

A presencialização *memorial* acontece de forma singular na Eucaristia, cume e síntese de todo o mistério de Cristo, mistério de salvação, por isso, ela é a fonte e o centro da vida da

³⁷⁷ EUSEBII HIERONYMUS, Sanctus – *Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti, Prologus*. PL 24, 17.

Igreja. Para que os cristãos possam beber continuamente desta fonte salutar, o mistério total de Cristo desenvolve-se e torna-se presente no ciclo anual da liturgia cristã. Através do grande e único *memorial* que é o ano litúrgico, Cristo continua a actuar incessantemente no tempo, e o cristão pode participar de cada um dos seus acontecimentos histórico-salvíficos, que são a causa e a fonte perene da vida divina e da graça para todo o que nele crê. O único e verdadeiro protagonista da salvação do Homem é Cristo, e cada um dos seus actos, gestos ou acontecimentos manifestam e realizam um aspecto da nossa salvação. Assim, a liturgia, ao celebrar os acontecimentos salvíficos de Jesus ao longo do ano, não se limita apenas a propô-los como exemplos a imitar, embora isto também seja importante. Vai muito além da mera função pedagógica, pois põe diante dos nossos olhos a nossa própria história de salvação, a história dos acontecimentos salvíficos que paulatinamente a vão forjando, e da qual nós nos sentimos sujeitos activos, com as nossas respostas de conversão e de fé, pela graça de Cristo e a força do Espírito Santo³⁷⁸.

O desenvolvimento circular do ano litúrgico e o seu contínuo recomeço não resultam num círculo fechado, mas numa espiral crescente. A linha recta que resulta da projecção horizontal dos pontos desta espiral aponta para o porvir, para a plenitude da história da salvação universal e de cada um, na sua progressiva configuração com Cristo. Desta forma, a concepção linear do tempo e a concepção circular, são perfeitamente compagináveis.

O *tempo* da presencialização *memorial*, particularmente o da Eucaristia, é também *tempo* de rememorar e proclamar as maravilhas de Deus, *tempo* de cantar a sua glória, *tempo* de o louvar e de lhe dar graças por tudo o que fez, continua e continuará a fazer para a nossa salvação. É *tempo* em que se actualiza a eficácia salvífica do evento da nossa salvação e se antecipa a vinda gloriosa do Senhor, a sua Parusia. Por isso, é *tempo* escatológico, *tempo* de preguisição e de antegoço dos bens futuros, do banquete escatológico. A Eucaristia é o sacramento da nova Aliança. É celebrada como sinal comemorativo da morte-ressurreição de Cristo, presencializada pela acção simbólico-sacramental do *memorial*; é celebrada como sinal prognóstico que antecipa a banquete final da Parusia de Cristo; e, porque une a história a uma escatologia, é celebrada como sinal demonstrativo³⁷⁹.

A concepção cristã do tempo contempla, sem absolutizar nenhuma delas, todas estas dimensões que a presencialização *memorial* comporta, linear, circular, doxológica e escatológica. Todas elas estão contidas e sintetizadas no *tempo* do *memorial* eucarístico, que é

³⁷⁸ Cf. LOPÉZ MARTÍN, Julián - Tiempo sagrado, p. 64-65.

³⁷⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos - Fontes bíblicas da eucaristia, 34.

um *tempo* «a-crónico (sem tempo) porque u-crónico (para fora do tempo)»³⁸⁰, é o *tempo* da eternidade de Deus. Este tempo *kairológico* tem a potencialidade de ordenar e dimensionar a existência humana resgatada. Configurado progressivamente com Cristo, o cristão, no seguimento do Senhor, pelo seu agir quotidiano, pela seu serviço fraterno, represencializa o agir salvífico de Cristo. Desta forma, o *memorial* cultural prolonga-se e concretiza-se na existência de cada crente, fazendo dela um *memorial* existencial.

³⁸⁰ CARVALHO, José Carlos - Fontes bíblicas da eucaristia, 7.

CONCLUSÃO

O *memorial* bíblico encontra o seu fundamento e a sua plenitude de significação no vasto horizonte da história da salvação, marcada pela iniciativa livre e amorosa de Deus, que intervém na história pessoal e colectiva de um povo, o seu povo. Em determinados eventos dessa história, Deus revela-se e age de forma particularmente determinante e decisiva. A tradição bíblica e a tradição cristã divisam na trama dessa história de Deus com o povo eleito, Igreja incluída, três momentos cruciais: o evento fundante, o Êxodo; o evento central, a morte-ressurreição de Cristo; o evento final, a Parusia de Cristo³⁸¹. O evento de Cristo, centro de toda a economia *salutis*, é o mais marcante, é a síntese de tudo o que o antecede e de tudo o que lhe sucede. Ele é a realização plena da salvação para que apontava a libertação da escravidão do Egito e é antecipação da salvação escatológica do fim dos tempos. Esta é a leitura da comunidade cristã primitiva, que releu os acontecimentos do passado e do futuro à luz do presente do evento de Cristo, vendo na libertação do Êxodo e na celebração que a comemora o *tipo* da salvação definitiva da Páscoa de Cristo que, por sua vez, é entendida como antecipação da Parusia³⁸². O passado e o futuro convergem e adensam-se no presente histórico-salvífico da Páscoa de Cristo. Os últimos tempos são o próprio Jesus Cristo, nele se cumpre o mistério total da salvação, Ele é «o Alfa e o Ómega [...] aquele que é, que era e que há-de vir, o Todo-Poderoso» (Ap 1,8).

No todo desta história, podemos identificar as suas diversas partes, os vários tempos em que se realiza e se desenvolve o mesmo e único desígnio salvífico e amoroso de Deus: o tempo de Israel, o *tempo de Cristo* e o *tempo da Igreja*. Estes três tempos estão ligados por uma linha contínua, sem hiatos, sem interrupções, de tal forma que o dom da salvação não fica suspenso num tempo e é retomado num outro tempo. A possibilidade desta continuidade é garantida pelo *memorial*, o *zikkaron* hebraico e a *anámnesis* cristã.

³⁸¹ Cf. TILLARD, J. M. – Les sacrements de l'Église, p. 399.

³⁸² Cf. DURWELL, François-Xavier – La Pâque du Christ selon l'Écriture. In BENZERATH, Martin [et al.] – *La Pâque du Christ mystère de salut*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982, p. 12: «Deus ressuscita Cristo para nós, ressuscita-o para os Homens [...]. A ressurreição é parusiaca».

O evento histórico-salvífico é sempre irrepitível, não volta a acontecer na sua materialidade. Todavia, a salvação de que é portador permanece no tempo. Esta actualidade da salvação é possível por via da memória e da recordação pessoal e colectiva do povo bíblico. Recordação, que não é um mero exercício mental, passivo, que permanece preso ao passado mais ou menos distante, antes, se orienta para o presente da vida e tem a capacidade de a transformar, pois Israel ao recordar as maravilhas que Deus realizou em seu favor, ao fazer memória desses grandes feitos, acolhe a salvação de que eles foram portadores aquando da sua realização histórica. Isto acontece de forma particular no *memorial*, no *zikkaron* da Páscoa, *memorial* do evento histórico-salvífico decisivo e fundante do Êxodo, que inclui a passagem do mar Vermelho e a Aliança no Sinai. Evento que constituiu Israel como povo, povo de Deus. É um evento único e irrepitível, todavia, a salvação de que foi portador não fica circunscrita ao momento histórico em que ocorreu, segundo o mandato divino, ela deve ser permanentemente recordada e actualizada no *memorial* da Páscoa. Este *memorial* objectivo, que é uma acção ritual, desperta a recordação de Deus, que se recorda do seu povo, da Aliança e das promessas que nela fez. Ao recordar, Deus concede de novo a salvação. É uma recordação operativa e eficaz, que realiza aquilo que é rememorado. Assim, ano após ano, Israel, ao celebrar a Páscoa, volta a ser salvo, experimenta a eficácia da acção salvífica de Deus de forma tão real como a daqueles que participaram no evento histórico. O *memorial* é para Deus e para o Homem, é acção divina e humana, simultaneamente, pois também o Homem, ao recordar, aceita a salvação que por amor Deus lhe oferece. Assim, pela fé, o Homem coopera com a graça divina, acolhendo a salvação. Ao rememorar a acção benfazeja de Deus, Israel actualiza-a no *memorial* cultural, mas também a agradece e engrandece o seu autor, diz bem dele, confessa que Ele é o único salvador, o Deus fiel e sem mudança, por isso, confia nele, confia que continuará a ser salvo por Ele, até à salvação definitiva, a salvação de que o Messias prometido será portador. A fidelidade de Deus é a garantia dessa salvação messiânica, Israel vive nessa expectativa do acabamento da salvação. O presente do *memorial* situa-se entre o passado do evento histórico-salvífico, que é actualizado, e o futuro do seu cumprimento escatológico.

O evento da morte-ressurreição de Cristo representa o culminar das expectativas messiânicas de Israel, o cumprimento definitivo e inaudito das promessas que Deus fez na Aliança. Todavia, a salvação definitiva, realizada na Páscoa de Cristo, não anula a dinâmica salvífica evento-actualização *memorial*, esta permanece, para que a salvação do evento único e irrepitível não fique cristalizada no tempo, mas possa alcançar todas as gerações que hão-de suceder ao momento histórico em que ele ocorreu. Por isso, quando estava próxima a Páscoa

judaica, Jesus, durante uma refeição com os seus discípulos, aquela que seria a sua Última Ceia, institui a *anámnesis* da sua Páscoa. Nesta ceia, que a primitiva comunidade cristã interpreta em chave pascal, Jesus antecipa a sua oblação na cruz e, através dos sinais do pão e do vinho, dá-se aos seus discípulos, comunicando-lhes antecipadamente a salvação que Deus, por Ele, estava prestes a realizar na sua Páscoa, a Páscoa da nova Aliança. Esta será celebrada de geração em geração, como o próprio Cristo ordenou que se fizesse, e a salvação será perenemente actualizada no *memorial* da nova Páscoa, a Eucaristia, que a Igreja deve celebrar incessantemente, para que a salvação chegue a todos os Homens. A relação entre a Páscoa hebraica e a Páscoa cristã, entre o *zikkaron* e a *anámnesis*, não é de ruptura, mas de realização plena, esta realiza em plenitude a salvação de que aquele era já penhor, era como que o seu «código genético»³⁸³. Esta, tal como aquele, deve ser celebrada para que Deus se recorde da salvação que realizou na morte-ressurreição do Filho, e da sua Aliança eterna, se recorde de todos os Homens por quem o Filho se entregou ao Pai. Ao recordar (*re-cor-dare*), Deus volta a dar o coração, ou seja, volta a dar o seu amor, volta a dar-se no Filho, volta a salvar. Desta forma, cada vez que a Igreja celebra a Eucaristia, actualiza-se a salvação. Mas o *memorial* eucarístico também é para o Homem, para o recordar (*re-cor-dare*), para que também ele, pela fé, volte a dar o seu coração, volte a entregar-se ao Pai pelo Filho, com o Filho e no Filho; para que acolha o dom salutar que lhe é oferecido; para que rememore tudo quanto o Senhor fez por ele, agradeça o dom imerecido e louve aquele que lho oferece continuamente.

Com a morte-ressurreição de Jesus começa o *tempo da Igreja*. Nesta nova etapa da história da salvação, o Crucificado-Ressuscitado continua presente aos seus, mas agora de forma sacramental, pois «o que era visível no nosso Redentor passou aos ritos sacramentais»³⁸⁴. Cristo, Senhor do tempo, faz-se presente e actualiza, pela acção do Espírito Santo, no *memorial* da sua Páscoa, a sua acção salvífica. Isto acontece na Eucaristia, *memorial* da Páscoa por antonomásia, mas também nos demais sacramentos e em toda a liturgia cristã, que é *memorial* da redenção. A presença de Cristo e a represencialização da sua morte-ressurreição, no *hic et nunc* da celebração, fazem da liturgia um evento de salvação, um momento da história da salvação. A liturgia cristã insere-se assim no seu contexto próprio, o de toda a economia salvífica de Deus, como a Igreja refere:

«Por isso, assim como Cristo foi enviado pelo Pai, também Ele enviou os Apóstolos, cheio do Espírito Santo, não só para que pregando o Evangelho a toda a criatura, anunciassem que o Filho de Deus pela sua morte e ressurreição nos libertou do poder de Satanás e da morte nos fez passar ao reino do Pai,

³⁸³ MACINA, Menahem – Fonction liturgique, 12.

³⁸⁴ LEO I. MAGNUS, sanctus – *Sermo LXXIV. De Ascensione Domini II, 1,4*. PL 54, 397.

mas também para que, por meio do Sacrifício e dos Sacramentos, à volta dos quais gira a toda a vida litúrgica, pusessem em acção a obra da salvação que anunciavam [...]» (SC 6).

O centro da história *salutis*, o envio de Cristo pelo Pai e a sua Páscoa, é precedido por todos eventos da primeira fase desse história e é seguido pelo envio dos Apóstolos, para que anunciem e represencializem a obra da salvação realizada em Cristo, através de toda a liturgia. Esta desenvolve-se segundo um ciclo anual, o ano litúrgico cristão, para possibilitar aos cristãos um contacto assíduo com a Pessoa e o mistério de Cristo. O centro deste círculo é a Páscoa do Senhor, o seu mistério total, que se desdobra nos mistérios de Cristo, celebrados em determinados dias ao longo do ano. O ano litúrgico não é outra coisa senão o grande e único *memorial*, através do qual os cristãos são alcançados pela graça salvífica da Páscoa de Cristo, e se vão configurando cada vez mais com Aquele com quem celebram e por quem recebem o dom da salvação. Desta forma, o desenvolvimento circular, não cíclico, do ano litúrgico é símbolo da vida cristã, a vida que se desenvolve em crescendo, numa progressão contínua na santidade, segundo a vocação que cada cristão recebeu no baptismo.

O *memorial* veterotestamentário é extraordinariamente rico, com grande diversidade de matizes, pelas quais se vai modelando o existir do povo bíblico e se consolida a sua consciência de povo eleito de Deus. Dentro dessa diversidade, incluem-se os sacrifícios, nas suas várias tipologias. Os sacrifícios são uma parte essencial do culto de Israel. Eles são expressão do reconhecimento do primado absoluto de Deus, o totalmente Outro, o transcendente, mas que se faz próximo e, na sua proximidade, aceita o dom oferecido, cria comunhão e limpa as faltas. Também eles são um *memorial* diante de Deus e dos Homens. Estes recordam e confessam tudo quanto recebem, gratuita e amorosamente de Deus, a sua fidelidade à Aliança, a sua misericórdia. Deus, por seu lado, recorda-se daqueles que lhe oferecem os sacrifícios e, ao fazê-lo, intervém em seu favor.

A praxis sacrificial de Israel nem sempre foi expressão de comunhão com Deus, chegando mesmo a esvaziar-se completamente do seu conteúdo, sem incidência na vida, que decorre à margem da Aliança. A este ritualismo formalista e vazio Deus abomina-o, não tolera os sacrifícios superficiais, facilmente compagináveis com toda a espécie de injustiças. O sacrifício que agrada a Deus é o dom total da vida, um coração totalmente voltado para Ele. O desejo de Deus encontrou resposta plena no Filho muito amado, em quem Ele pôs toda a sua complacência. É a confiança radical neste amor do Pai que leva Jesus Cristo a entregar-se completamente ao Pai, sem qualquer reserva, sem qualquer desconfiança. Empenha toda a sua vida nessa entrega, até à morte e morte de cruz, por amor ao Pai e aos Homens, seus Irmãos. A oblação amorosa do Filho é o sacrifício perfeito, o sacrifício que verdadeiramente agrada a

Deus. O amor do Pai é plenamente correspondido pelo amor do Filho, no Espírito Santo. Esta comunhão amorosa é a única capaz de vencer todo o desamor, ela é verdadeiramente salutar. Com o seu sacrifício, Cristo altera completamente a lógica dos sacrifícios *coisificados* e aboliu-os definitivamente, pois eles são ineficazes para a verdadeira comunhão com Deus, para a resposta de amor ao amor recebido do Pai.

O *memorial* da Eucaristia, que a Igreja celebra incessantemente, representacionaliza o sacrifício único e irrepitível de Cristo, oferecido ao Pai pelos Irmãos de uma vez para sempre. Pois «o nosso Salvador, na Última Ceia, na noite em que foi entregue, instituiu o Sacrifício Eucarístico do seu Corpo e do Seu sangue para perpetuar o Sacrifício da Cruz pelos séculos além, até Ele voltar, e para confiar assim à Igreja, sua amada Esposa, o *memorial* da sua Morte e Ressurreição[...]» (SC 47). No *memorial* e por ele, Cristo continua a oferecer-se por todos, torna presente a sua oblação e une ao seu sacrifício o sacrifício da sua Amada. Esta compreensão da dimensão sacrificial da Eucaristia à luz do *memorial* permite conciliar perfeitamente a irrepitibilidade do sacrifício de Cristo e o valor ontológico do sacramento eucarístico³⁸⁵, particularmente deste, mas também dos demais sacramentos e de toda a liturgia, pois uns e outros são *memorial* do mesmo evento salvífico.

A praxis *berakática* de Israel tem uma consistência tal que podemos mesmo afirmar que ela é o «húmus existencial»³⁸⁶ do povo de Deus. É uma das belíssimas expressões do *memorial*. Ela traduz a atitude agradecida de quem faz memória de todas as maravilhas que Deus opera em seu favor, e o reconhecimento de que tudo se recebe dele, daquele que é o único Senhor de todos e de tudo. É, ao mesmo tempo, confissão do primado absoluto de Deus e do seu amor. De um Deus que sai de si e se volta para os Homens, cumulando-os com toda espécie de bênçãos. O Homem só pode louvá-lo e dizer bem dele, rememorar incessantemente a sua infinita bondade. Ao colocar-se nesta atitude, acolhe novamente o dom que a sua bênção recorda a Deus, que a reitera. Este círculo *berakático* transforma a existência pessoal e comunitária, conformando-as progressivamente com as exigências da Aliança.

Jesus insere-se nesta imensa corrente *eulógica* do seu povo, adensando o seu conteúdo de forma inaudita, pois só Ele pode dar a resposta perfeita ao dom por excelência do Pai, o seu amor, aquilo que Ele é na sua essência (cf. 1 Jo 4,16), e que só o Filho conhece verdadeiramente. Fá-lo particularmente na sua Última Ceia, rememorando e agradecendo todas as maravilhas que Deus fez em favor do seu povo e, mais ainda, aquelas que está prestes

³⁸⁵ Cf. MAZZA, Enrico – La liturgia come anamnesis, 13; CARVALHO, José Carlos - Fontes bíblicas da eucaristia, 2.

³⁸⁶ TILLARD, J. M. – Le mémorial dans la vie de l’Eglise, 25.

a realizar através da sua morte-ressurreição, dando pleno cumprimento às promessas que fez outrora, e que alimentaram as expectativas de Israel, cumpridas na Aliança nova e definitiva.

A Igreja celebra o *memorial* da Páscoa do seu Senhor também nesta atmosfera *eulógica* e *eucarística*. Também ela rememora a obra da salvação realizada por Deus, obra que culminou com a morte-ressurreição de Cristo, síntese de toda a economia salvífica, e que é representada na celebração do seu *memorial*, perenizando a sua graça salutar. Perante tão grandes prodígios, impõe-se o louvor, a acção de graças, a glorificação, o acolhimento amoroso, a súplica para que Deus continue incessantemente a favorecer os seus com o dom da salvação, até à sua consumação.

No *memorial* hebraico, nas suas várias matizes, há sempre uma tensão entre o *já* da salvação e o *ainda não* da sua plenitude escatológica. Tensão que mantém o presente da liturgia e da existência numa ardente esperança, na certeza de que Deus há-de cumprir as suas promessas e enviar o Messias e, com Ele, a salvação plena.

Quando o tempo chegou à sua plenitude, a promessa de Deus ganhou Corpo, a Palavra eterna do Pai fez-se carne, fez-se igual a nós em tudo excepto no pecado. Sem deixar a sua condição divina, embora prescindindo dos seus privilégios, assumiu a humana, pois só assim a poderia resgatar verdadeiramente. Com a sua morte-ressurreição, o Filho de Deus cumpria definitivamente a promessa da salvação plena, e selava com o seu sangue a Aliança nova e eterna. Manda aos seus que celebrem o seu *memorial*, para perenizar o dom salutar da sua morte-ressurreição e para que, através dele, o Pai se recorde da obra começada no Filho e a leve à sua consumação plena na Parusia .

O *memorial* da Eucaristia é atravessado por esta ardente expectativa da última vinda do Senhor, do encontro definitivo com o Cristo glorioso e da salvação escatológica. Encontro e salvação de que o *memorial* é já antecipação real, ainda que sob o véu dos símbolos. Quando este cair, o encontro será face a face e a salvação, degustada plenamente na Eucaristia final da Parusia de Cristo.

O *memorial* da Páscoa de Cristo está no centro da liturgia cristã, todavia não se esgota nela, prolonga-se na existência do crente, que se vai configurando progressivamente com Cristo. No seguimento de Cristo, os eixos fundamentais do referencial da existência do cristão devem ser os mesmos do Mestre, o amor ao Pai e o amor ao próximo. Na medida em que os concretiza no seu agir quotidiano, faz da sua existência um *memorial* que actualiza a salvação.

Este filão inesgotável, que é o *memorial* bíblico, é transversal à história da salvação. A sua origem está indissociavelmente ligada ao evento fundante, o Êxodo. O seu teor é extraordinariamente enriquecido com o evento central, a morte-ressurreição de Cristo. É esta

riqueza que edifica o Corpo de Cristo, até ele chegar à sua plena estatura, no evento final, na Parusia de Cristo. O presente da Eucaristia, *memorial* do evento central, situa-se entre o passado desse evento salvífico, que é actualizado, e o futuro da sua consumação, que é antecipado. A Eucaristia é a síntese de toda a história da salvação é, na verdade, um evento histórico-salvífico.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes Bíblicas

NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt - *Novum Testamentum Graece*. 27^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Elliger, K.; Rudolph, W. eds - *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1977.

II. Fontes Patristicas

JUSTINUS, sanctus – *Apologia prima pro Christianis*. PG 1, 327-440.

——— – *Dialogus cum Tryphone Judaeo*. PG 1, 471-800.

JOANNES CHRYSOSTOMUS, sanctus – *In Matthaenum Homil.* PG 57, 327-334.

——— – *In Acta Apostolorum Homil.* PG 60, 13-384.

——— – *In Epistolam primam ad Corinthios Homil.* PG 61, 11-382.

——— – *In Epistolam ad Hebraeos Homil.* PG 63, 9-237.

LEO I. MAGNUS, sanctus – *Sermo LXXIV. De Ascensione Domini II*. PL 54, 396-400.

EUSEBII HIERONYMUS, sanctus – *Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*. PL 24, 17-678.

III. Fontes Magisteriais

BENEDICTUS PP. XVI – *Sacramentum Caritatis*. AAS. 99:3 (2007) 104-180 [=Sct].

DENZINGER, Henrich – *Enchiridion symbolorum: definitionorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: EDB, 1995 [=DZ].

ECCLESIA CATHOLICA – *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Città del Vaticano: Lib. Ed. Vaticana, 1993 [=CCE].

- Missale Hispano-Mozarabicum ex decreto Hispaniarum diocesium*. Toledo, 1991.
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Iiustauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Joannis Pauli PP. II Cura Recognitum*. Editio Typica Tertia. Città del Vaticano: Lib. Ed. Vaticana, 2002.
- IOANNES PAULUS PP. II – *Ecclesia de Eucharistia*. AAS. 95:7 (2003) 433-475 [=EE].
- PIUS PP. XII – *Mediator Dei*. AAS. 39 (1947) 521-595 [=MD].
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II – *Constitutio De Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*. AAS 56 (1964) 97-138 [=SC].
- – *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*. AAS. 57 (1965) 5-67 [=LG].
- – *Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum*. AAS. 58 (1966) 817-835 [=DV].

IV. Fontes Antigas

- ARISTÓTELES – De memoria et reminiscencia, 451b,20. In BLOCH, David, trad. - *Aristotle, on memory and recollection*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, ed. y trad. – *Textos de Qumrán*. Madrid: Editorial Trotta, 1992.
- MARQUES, Manuel Luís, trad. - *Didaché*. Lisboa: Alcalá. FTUCP, 2004. *Phylologia*; 5.
- PLATÃO – Philebo. In ELWANY, Mohamed, comp. – *The complete works of Plato*. <http://www.4shared.com/office/aUrLT1tz/3763952-Plato-Complete-Works.html>. 14-09-2012 14:30.

V. Instrumentos

- ALVES, Herculano, ed. – *Nova Bíblia dos Capuchinhos*. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 1998.
- ARNDT, William F.; GINGRICH, F. Wilburg – *A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature*. 4ª ed. Cambridge: University Press, 1952.
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard, eds. – *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1996ss [=DENT].
- BARDY, M. [et al.] – *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*. 4ª ed. Paris: Éditions du Cerf; Éditions Desclée de Brouwer, 1983.

- BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer, eds. – *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994ss [=TDOT].
- BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E., dir. – *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo Nuevo Testamento y artículos temáticos*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004 [=NCBSJ].
- CHARLESWORTH, James H. – *Graphic concordance to the Dead Sea scrolls*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- CLINES, David J. A., ed. – *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2002 [=TDCH].
- COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans, eds. – *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1980 [=DTNT].
- FREEDMAN, David Noel, ed. – *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992 [=TABD].
- FRIBERG – *Greek Lexicon*, [= Bible Works 6.0]. Norfolk VA, 2003.
- HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance to the Septuagint*. 2ª ed. Michigan: Baker Book, 1998.
- KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard, org. – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965-1992 [=GLNT].
- MOULTON; GEDEN – *Concordance to the greek New Testament*. 6ª ed. London: T & T Clark, 2002.
- PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo, dir. – *Diccionario Teológico el Dios Cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992 [=DTelDC].
- PIROT, L.; ROBERT, A.; CAZELLES, Henri; FEUILLET, André, eds. – *Dictionnaire de la Bible, Supplément*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1928ss [=DBS].
- ROSSANO, P; RAVASI, G.; GIRLANDO, A., dir. – *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ed. Paulinas, 1990 [=NDTB].
- SARTORE, D.; TRIACCA, Achille M., dir. – *Nuevo Diccionario de Liturgia*. 3ª ed. Madrid: Ed. San Pablo, 1987 [=NDL].

VI. Estudios

- ALDAZABAL, José – *La Eucaristía*. Barcelona: CPL, 1999.

- – La Eucaristía en el Nuevo Testamento. In BOROBIO, Dionisio, dir. - *La Celebración en la Iglesia II. Sacramentos*. 3ª ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994, p. 187-251.
- ALVES, Herculano – A Eucaristia, Páscoa cristã? *Bib.* 9 (2000) 103-126.
- – Os sacrificios no Antigo Testamento. *Bib.* 9 (2000) 13-36.
- AUGÉ, Matias – El tiempo como misterio salvífico. *Phs.* 298 (2010) 273-288.
- BAHR, Gordon J. – The Seder of Passover and the eucharistic words. *NovT.* 12:2 (1970) 181-202.
- BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna: EDB, 1995.
- BARTELS, K. H. – Recuerdo (μνεία). In *DTNT*, 1994, Vol. IV, p. 49-53.
- BASURKO, Xabier – *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía*. San Sebastian: Idatz Argitarapenak, 1987.
- – *Para comprender la Eucaristía*. Navarra: Ed. Verbo Divino, 1997.
- BECK, N. A. – The Last Supper as an efficacious symbolic act. *JBL.* 89:2 (1970) 192-198.
- BEHM, J. – Ἀνάμνησις. In *GLNT*, 1965, Vol. I, col. 939-944.
- – Δειπνον. In *GLNT*, 1966, Vol. II, col. 825-830.
- BENOIT, P. – Le récit de la cène dans Lc XXII, 15-20. *RB* 48 (1939) 357-393.
- BERAUDY, Roger – *Sacrifice et eucharistie: la dimension anthropologique du sacrifice dans la célébration de l'eucharistie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- BERGAMINI, A. – Año Litúrgico. In *NDL*, p. 136-143.
- BEST, Ernest – *Ephesians: a shorter commentary*. New York: T&T Clark, 2003.
- BETZ, Johannes – *Eucaristía*. http://www.mercaba.org/FICHAS/SACRAMENTOS/EUCARISTIA/eucaristia_01.htm. 13-03-2012 22:10.
- – Sacrifice et action de grâces. *LMD.* 87 (1966) 78-96.
- BEYER, H. W. – Εὐλογέω. In *GLNT*, 1967, Vol. III, col. 1149-1180.
- BOROBIO, Dionisio – *Eucaristía*. Madrid: BAC, 2000.
- BOUYER, L. – *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. 2ª ed. Tournai: Desclée, 1966.
- BRUCE, F. F. – *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
- CARPINELLI, Francis Giordano – “Do this as my memorial” (Luke 22:19): Lucan soteriology of atonement. *TheCBQ.* 61 (1999) 74-91.
- CARVALHO, José Carlos – Fontes bíblicas da eucaristia. *Theo.* 43:1 (2008) 13-49.
- CASABÓ SUQUÉ, J. M. – *La teología moral en San Juan*. Madrid: Ediciones Fax, 1970, p. 331.
- CASEL, Odo – *Faites ceci en mémoire de moi*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1962.

- – *O mistério do culto no cristianismo*. S. Paulo: Ed. Loyola, 2009.
- CAZELLES, Henri – Eucharistie. Bénédiction et sacrifice dans l’Ancien Testament. *LMD*. 123 (1975) 7-28.
- CHENDERLIN, Fritz – “*Do this as my memorial*”: the semantic and conceptual background and value of “Anánnesis” in *1 Corinthians 11:24-25*. Rome: Biblical Institute Press, 1982.
- CLINES, David J. A. - אִזְכָּרָה. In *TDCH*, 1993, Vol. I, p. 169.
- – זָכַר. In *TDCH*, 2009, Vol. III, 105-109.
- – זָכְרוֹן. In *TDCH*, 2009, Vol. III, 111-112.
- CONZELMANN, H. – Εὐχαριστέω. In *GLNT*, 1988, Vol. XV, col. 617-640.
- COPPENS, J. – Eucharistie. In *DBS*, 1934, Vol. II, col. 1146-1213.
- CULLMANN, Oscar – *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Ed. Estela, 2008.
- DANIELOU, Jean – *Bible et liturgie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951.
- DELORME, Jean – Le dernière repas de Jésus dans le texte de Mc 14,16-25. In QUESNEL, Michel; BLANCHARD, Yves Marie; TASSIN, Claude, eds. - *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiennes de l’ antiquité Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999. LD; 178, p. 107-120.
- DE VAUX, R. – *Instituciones del Antiguo Testamento*. 2ª ed. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- DEQUEKER, Luc; ZUIDEMA, Willem – A Eucaristia segundo S. Paulo (I Cor 11:17-34). *Conc.* 10 (1968) 41-50.
- DURRWELL, François-Xavier – Eucharistie et Parousie. Le principe d’interprétation de la présence réelle. *LV*. 83 (1971) 89-128.
- DURWELL, François-Xavier – La Pâque du Christ selon l’Ecriture. In BENZERATH, Martin [et al.] – *La Pâque du Christ mystère de salut*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.
- EISING – זָכַר zākhar. In *TDOT*, 1997, Vol. IV, p. 64-82.
- ELIADE, Mircea – *Mito do Eterno Retorno*. S. Paulo: Ed. Mercuryo, 1992.
- – *O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 2006.
- ESPINEL MARCOS, José Luis – *La Eucaristía del Nuevo Testamento*. Salamanca: San Esteban, 1980.
- ESSER H. – Acción de gracias (εὐχαριστία). In *DTNT*, 1990, Vol. I, p. 55-57.
- FABRIS, R. – Pascua. In *NDTB*, p. 1409-1418.
- FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*. Michigan: B. Eerdmans Publishing Co., 1987. The New International Commentary on the New Testament.

- FERNANDES, António Teixeira – *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*. Oeiras: Celta Editora, 2001.
- FORTE, Bruno – *As quatro noites da salvação*. Prior Velho: Paulinas, 2009.
- FRANCISCANAS MISSIONÁRIAS DE MARIA – *Constituições*, 3. Grottaferrata: Secretariado Geral, 2009.
- GARLATTI, Guillermo J. – La Eucaristía como memoria y proclamación de la muerte del Señor. Aspectos de la celebración de la cena de Señor según San Pablo. *RevBib.* 46:4 (1984) 321-341.
- GELINEAU, Joseph – La cuarta plegaria eucarística. *CPh.* 71 (1996) 41-57.
- GESTEIRA GARZA, Manuel – *La Eucaristía misterio de comunión*. 3ª ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1995.
- – Memorial eucarístico: rememoración y presencia de Cristo. In SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS – *Eucaristía y Trinidad*. Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1990, p. 45-113.
- GIRAUDO, Cesare – Irrepetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profético. *RdiT.* 24 (1983) 385-402.
- – *La Struttura Letteraria della Preghiera Eucaristica*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989.
- GINZBERG, L. – *Les légendes des Juifs*. http://chartres.vant.fr/Trocmania/ftp_boite/Les-Legendes-des-Juifs.pdf. 04-08-12 23:16.
- HAAG, H. – Paque. In *DBS*, 1960, Vol. VI, col. 1120-1149.
- HARRINGTON, Daniel J. – Evangelio según Marcos. In *NCBSJ*, p. 15-65.
- HENDERSON, Suzanne Watts – ‘If Anyone Hungers ...’: An Integrated Reading of 1 Cor 11.17-34. *NTS.* 48:02 (2002) 195-208.
- HENRICI, Peter – «Haced esto en memoria mia»: sacrificio de Cristo y sacrificio de los fieles. *Com.* 3 (1985) 272-280.
- JEREMIAS, Joachim – *La Última Cena. Palabras de Jesús*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1980.
- KASPER, Walter – Unidad y pluralidad de aspectos en la Eucaristía. *Com.* 3 (1985) 233-250.
- KILMARTIN, Edward John – A Última Ceia e as primeiras Eucaristias da Igreja. *Conc.* 10 (1968) 30-40.
- LE DEAUT, Roger – *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*. Rome: Institut Biblique Pontifical, 1963.
- LÉON-DUFOUR, Xavier – *La Fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1983.

- LIGIER, L. – De la cène de Jesus à la’anaphore de l’Eglise. *LMD*. 87 (1966) 7-49.
- LOPÉZ MARTÍN, Julián – Acontecimiento y memorial en la celebración de la Iglesia. *CPh*. 29 (1991) 53-75.
- – *La celebración eucarística, centro de la vida cristiana*. Barcelona: CPL, 2005.
- – La Eucaristía sacramento de salvación escatológica. In SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS – *Eucaristía y Trinidad*. Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1990, 217-263.
- – *No Espírito e na verdade. Introdução teológica à liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1996, Vol. I.
- – Tiempo sagrado, tiempo litúrgico y misterio de Cristo. In BOROBIO, Dionisio, dir. - *La Celebración en la Iglesia III. Ritmos Y Tiempos de la Celebración*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994.
- MACINA, Menahem – Fonction liturgique et eschatologique de l’anamnèse eucharistique. *EphLit*. 1 (1988) 3-25.
- MALDONADO, Luis – *Eucaristía en devenir*. – Santander: Editorial Sal Terrae, 1997.
- – *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*. Madrid: BAC, 1967.
- MANNS, Frédéric – Encore une fois: la dernière Cène, un repas pascal. *Did*. 37: 2 (2007) 27-32.
- – *La preghiera d’Israele al tempo di Gesù*. Bologna: EDB, 1996.
- MARGERIE, Bertrand – *Vous ferez ceci en mémorial de moi: annonce et souvenir de la mort du ressuscité*. Paris: Beauchesne, 1989.
- MARSILI, S.; NOCENT, A.; AUGÉ, M.; CHUPUNGCO, A. J. – *A Eucaristia. Teologia e História da Celebração*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1987. Anámnese; 3.
- MARSILI, Salvatore – *Los Signos del Misterio de Cristo. Teología Litúrgica de los Sacramentos*. Bilbao: Ed. Ega, 1993.
- MARTIN-ACHARD, Robert – *Essai biblique sur les fêtes d’Israel*. Genève: Editions Labor et Fides, 1974.
- MARTO, António Augusto dos Santos – A Eucaristia, sacrifício e banquete de comunhão. *Bib*. 9 (2000) 127-140.
- MARTONE, C. – Sacrificio e rito sacrificial nell’Antico Testamento. In UBBIALI, Sergio, ed. – *Il sacrificio: evento e rito*. Padova: Edizione Messaggero Padova, 1998. Caro Salutis Cardo; 15, p. 111-128.
- MAYER, G. – יָדָהּ. In *TDOT*, 1986, Vol. V, p. 427-428.

- MAZZA, Enrico – De la Última Cena al siglo XXI. Comprensión y incomprensiones sobre la Eucaristía y su celebración. *Phs.* 268 (2005) 237-261.
- – *La celebrazione eucaristica: genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. Bologna: EDB, 2003.
- – La liturgia como anamnesis: una nozione di riesaminare? *Did.* 27:2 (2007) 13-26.
- – *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*. Minnesota: Liturgical Press, 2004.
- MCKNIGHT, Scot – *Jesus and his death. Historiography, the historical Jesus, and atonement theory*. Texas: Baylor University Press, 2005.
- MICHEL, O. – Μνησκόμαι. In *GLNT*, 1971, Vol. VII, col. 300-308.
- MÜLLER, Gerhard – Eucaristia e sacrificio. In *Actas do Congresso de Fátima. “Mysterium Redemptionis”. Do Sacrifício de Cristo à Dimensão sacrificial da Vida Cristã*. Fátima: Santuário de Fátima, 2002, p. 405-432.
- NEUNHEUSER, B. [et al.] – *A liturgia, momento histórico da salvação*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1987. Anámnesis; 1.
- – Memorial. In *NDL*, p. 1253-1273.
- O'BRIEN, Peter Thomas - *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- OÑATIBA, Ignacio – Participar del misterio salvador. *Phs.* 144 (1984) 471-486.
- – Recuperación del concepto de «memorial» por la teología eucarística contemporánea. *Phs.* 70 (1972) 335-345.
- O'TOOLLE, Robert F. – Last Supper. In *TABD*, 1992, Vol. IV, p. 234-241.
- PATCH, H. – Ἀνάμνησις. In *DENT*, 1996, Vol. I, col. 251-254.
- PERKINS, PHEME – Evangelio de Juan. In *NCBSJ*, p. 524-603.
- PERROT, C. – Le repas du Seigneur. *LMD.* 123 (1975) 29-46.
- PETUCHOWSKI, Jakob J. – «Do this in remembrance of me» (1 Cor 11:24). *JBL.* 76:4 (1957) 293-298.
- PINHO, José Eduardo Borges de – O acontecimento redentor e a sua mediação eclesial. In *Actas do Congresso de Fátima. “Mysterium Redemptionis”. Do Sacrifício de Cristo à Dimensão sacrificial da Vida Cristã*. Fátima: Santuário de Fátima, 2002, p. 481-512.
- PINTO, Artur [et al.] – Haggadah tradução e comentário. *Sig.* 4 (1999) 187-256.
- PISTOIA, A. – Historia de la Salvación. In *NDTB*, p. 1409-1418.
- PITRE, Brant – Jesus, the Messianic Banquet, and the Kingdom of God. *L&S.* 5 (2009) 145–166.

- PREUSS, Horst Dietrich – *Teología del Antiguo Testamento. Yahvé elige y obliga*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, Vol. I.
- RAFFA, Vincenzo – *Liturgia eucaristica: mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*. Roma: CLV, 1998. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae: Subsidia; 100.
- RAMIS, G. – El memorial eucarístico. Concepto, contenido y formulación en los textos de las anáforas. *EphLit*. 3 (1982) 189-207.
- – La plegaria de la Iglesia, plegaria memorial. *EphLit*. 2 (1980) 113-144.
- RATZINGER, Joseph – *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à ressurreição*. Cascais: Principia, 2011.
- – Será a Eucaristia um Sacrifício? *Conc*. 4 (1967) 62-72.
- RICOEUR, Paul – *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine – *O Principezinho*. 16ª ed. Lisboa: Caravela, 1987.
- SALENSON, Christian – Le Temps Liturgique à L'épreuve de la Fluidité. *LMD*. 231: 3 (2002) 19-35.
- SANDANAM, John Peter – Do this in remembrance of me. A social dimension of the Eucharist with a special reference to the Indian Christian communities. *QL*. 82 (2001) 225-246.
- SALVATI, Giuseppe Marco – Salvación. In *DTelDC*, p. 1279-1300.
- SCHNIEWIND, J. – Χαταγγέλλω. In *GLNT*, 1965, Vol. I, col. 185-194.
- SCHULZ, S. – Σκιὰ. In *GLNT*, 1964, Vol. XII, col. 521-532.
- SCHÜRMAN, H – As palavras da instituição da Eucaristia à luz dos gestos de Jesus na Última Ceia. *Conc*. 10 (1968) 102-112.
- SORCI, P. – Misterio Pascual. In *NDL*, p. 1343-1365.
- SWETNAM, James – The Institution of the Eucharist in the Synoptic Gospels. *Bib*. 9 (2000) 59-75.
- TALLEY, Thomas-Julian – De la «berakah» a l'eucharistie une question a réexaminer. *LMD*. 125 (1976) 11-39.
- THURIAN, Max – *La Eucaristía. Memorial del Señor. Sacrificio de acción de gracias y de intercesión*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1965.
- TILLARD, J. M. – Le mémorial dans la vie de l'Eglise. *LMD*. 106 (1971) 24-45.
- – Les sacrements de l'Église. In LAURET, Bernard; REFOULE, François, dir. – *Initiation à la pratique de la théologie*. 3ª ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, Vol. III, p. 385-466.
- TRIACCA, A.M. – Tiempo y liturgia. In *NDL*, p. 1972-1989.

- VAN CANGH, J. M. – Le déroulement primitif de la Cène (Mc 14,18-26 et par.). *RB.* 105 (1995) 193-225.
- VERHEY, Allen – Remember, remembrance. In *TABD*, 1992, Vol. V, p. 667-669.
- VISENTIN, P. – Eucaristía. In *NDL*, p. 729-758.
- VIVIANO, Benedicto T. – Evangelio según Mateo. In *NCBSJ*, p. 66-132.
- VON BALTHASAR, Hans Urs – *Só o amor é digno de fé*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.
- VON RAD, Gerhard – *Teología del Antiguo Testamento*. 7ª ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1993, Vol. I.
- WARNACH, V. – A realidade-símbolo da Eucaristia. *Conc.* 10 (1968) 71-91.

ÍNDICE

Siglário	3
Introdução.....	7
CAPÍTULO I - O memorial no AT e na tradição judaica	13
1.1. Do ciclo do eterno retorno à história da salvação.....	14
1.1.1. Tempo Sagrado	14
1.1.2. O Tempo como história da salvação	17
1.2. Da memória ao memorial de zikkaron	18
1.2.1. Deus recorda-se	20
1.2.2. O Homem Recorda-se	21
1.2.3. O memorial de zikkaron	23
1.3. O memorial cultural	24
1.3.1. O memorial da Páscoa.....	26
1.3.1.1. O memorial da Páscoa na literatura judaica extra-bíblica	32
1.3.2. O memorial sacrificial	36
1.3.3. A oração memorial da berakah.....	41
1.4. Síntese do primeiro capítulo	46
CAPÍTULO II - O memorial no NT e na tradição cristã.....	47
2.1. Cristo, cume da história da salvação	47
2.1.1. Cristo, Senhor do tempo.....	50
2.2. Da memória ao memorial de anámnese.....	51
2.2.1. Deus recorda-se	52
2.2.2. O Homem recorda-se	56
2.2.3. O memorial de anámnese	58
2.3. O mandato memorial da Páscoa de Cristo.....	61
2.3.1. A Última Ceia.....	61
2.3.2. «Fazei isto em minha memória»	69

2.3.2.1. O memorial na primitiva tradição cristã	77
2.3.3. O memorial do sacrifício de Cristo	82
2.3.4. O memorial da berakah	88
2.4. Síntese do segundo capítulo	97
CAPÍTULO III - A contemporaneidade do memorial	99
3.1. Memorial e liturgia cristã	100
3.1.1. Memorial e ano litúrgico cristão	104
3.1.2. Memorial e doxologia	110
3.1.3. Memorial e escatologia	114
3.2. Memorial e existência cristã	117
3.2.1. Memorial e seguimento de Cristo	119
3.2.2. Memorial e cultura contemporânea	121
3.3. Síntese do terceiro capítulo	124
Conclusão	127
Bibliografia	134
I. Fontes Bíblicas	134
II. Fontes Patristicas	134
III. Fontes Magisteriais	134
IV. Fontes Antigas	135
V. Instrumentos	135
VI. Estudos	136
Índice	144