

J.-P. AUDET  
ESBOÇO HISTÓRICO DO GÊNERO LITERÁRIO DA  
“BENEDIÇÃO” JUDAICA E DA “EUCARISTIA” CRISTÃ\*  
*Revue Biblique*, 65 (1958), p. 371-399

(Título original: *Esquisse historique du Genre Littéraire de la*  
*“Benediction Juive et de L’ Eucharistie” Chrétienne*)

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Trad.)<sup>1</sup>*

---

**Nota dos Editores**

A seção Fórum deste número apresenta uma tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento de um longo artigo de J. -P. Audet, sobre a relação da eucaristia com a benção judaica. Trata-se de uma visão da eucaristia um tanto incomum e que teria sido encoberta ao longo da história. É possível que os mais conservadores se sentissem incomodados com essa interpretação não muito corrente, uma vez que esse tema era abordado e alinhado à tradição da patrologia cristã latina e grega, representada, por exemplo, por São Justino, Irineu e Agostinho. A tradução de Nascimento, como ele mesmo informa, é bastante literal e aceita sugestões. O artigo é aqui publicado também no original (em breve), com o objetivo de ajudar na avaliação e nos comentários da tradução pelos leitores. Em seu estudo, Jean-Paul Audet mostra uma espécie de paralelo histórico entre a “benção judaica” e a “eucaristia cristã”, que será comentado pelo professor medievalista Márcio Fernandes da Cruz. A “benção” é considerada inicialmente a partir do termo judaico “beraká” e posteriormente pelo termo “eucaristia”, sendo o primeiro uma fundamentação do segundo. Esta publicação é aberta a debates e opiniões de novos comentaristas.

A lexicografia não se afastou senão com lentidão de fins muito imediatamente práticos que ela se tinha proposto na origem. Ela não podia adivinhar então nem a longura nem as dificuldades do caminho no qual ela fazia seus primeiros passos. Pouco a pouco, no entanto, se revelou e se revela ainda a seus olhos a incrível profundidade dos fenômenos humse desenrolam imperceptivelmente de geração a geração, na vida o mais frequente milenar da linguagem de um dado grupo. Seria preciso acrescentar que

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia e Teologia pela Escola Dominicana de Teologia (1961), mestrado em Estudos Medievais - Université de Montréal (1967) e doutorado em Estudos Medievais - Université de Montréal (1976). Atualmente é professor titular aposentado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Um dos maiores professores de Filosofia, com vasta obra publicada.

essa profundidade não aparece senão mais misteriosa e mais difícil de explorar, agora que nós apreendemos, por um lado pelo menos, graças sobretudo aos esforços da psicologia analítica alguns dos liames que unem a vida da linguagem, não somente à consciência, mas à subconsciência individual e coletiva.

Importa, no entanto, distinguir. As línguas não são igualitárias e todas as palavras, em cada uma delas não gozam muito menos de um mesmo estatuto semântico. Um lápis não é quase feito senão para escrever ou desenhar e a palavra que o designa perde toda significação própria além desse limite. Às palavras desse tipo os dicionários se contentam de ordinário em consagrar uma breve descrição. São os humildes entre os instrumentos da linguagem; as palavras sem história, confinadas no presente, indiferentes a seu passado como a seu futuro, porque situadas na extrema periferia da atividade consciente do homem; as palavras com as quais, se elas estivessem sozinhas, a criação poética, por exemplo, se tornaria estritamente impensável. As palavras dessa espécie são também aquelas que sofrem menos com sua transposição de uma língua em uma outra. O “lápis” português não perde nada ao se ver chamado de “pencil” em inglês e em alemão de “Bleistift”.

Mas, deslocando-se para o centro sobre a linha que figuraria o registro semântico de uma língua qualquer, encontrar-se-ia um outro tipo de palavras muito mais delicadas para manejar. Essas palavras estão ligadas, não mais somente a atividades limitadas e precisas, mas a gestos infinitamente mais variados e mais complexos, a atitudes humanas fundamentais e finalmente a todo um estilo de vida. Assim nada parece mais simples à primeira vista, que traduzir o *oikos* grego e o *domus* latino pelo português “casa” e o inglês “house”.

Sabemos, no entanto, que tal simplicidade não é senão aparente e que, se desejamos evitar, com essas equivalências grosseiras, se conceder uma representação mais ou menos deformada da realidade e, portanto, de se enganar mais ou menos gravemente sobre a significação humana, é necessário apoiar, por sua vez, a lexicografia sobre múltiplos conhecimentos exteriores a ela, tomados não apenas à história da arquitetura, mas ainda a seus condicionamentos climático, geográfico, econômico, social e religioso. Mas quando se coordenou *oikos* e *domus* a essas informações complementares, somos obrigados sem dúvida a se dar conta de que as palavras em aparência as mais simples são na realidade meio intraduzíveis, a dois mil anos de

distância, nos idiomas como o português e o inglês, nos quais, salvo para alguns raros iniciados, elas permanecem carregadas de conotações equívocas e de falsas aparências.

Com mais forte razão assim ocorre com as palavras que ocupam, por assim dizer, a extrema direita do registro semântico, aí onde uma língua busca traduzir para seus usuários, não mais somente ações precisas, gestos, atitudes ou mesmo um certo estilo de vida exterior, mas sentimentos, ideias e, de um modo mais geral, estados de consciência. As palavras desse tipo – por exemplo, religião, profano, sagrado – não chegam jamais, de fato, a transportar em sua integridade através das fronteiras de civilização e de cultura e menos ainda através dos séculos, a enorme carga de fatos humanos à qual elas estão ligadas no curso de sua história. Para traduzi-las com alguma segurança, e, assim, para operar artificialmente sua transferência além dos limites mais ou menos estreitos de seu meio original, seria preciso poder transportar ao mesmo tempo – e no seu equilíbrio mútuo – todas as palavras que entretêm com elas relações semânticas, que essas relações tenham sido percebidas ou não pela consciência individual e coletiva que as formou. É uma tarefa de uma complexidade e de uma delicadeza desesperantes. Não se pode, no entanto, evita-la. Em certos casos, pelo menos, o caminho mais seguro para realizar convenientemente a operação é tomar a palavra, não de modo abstrato e isolado, ou mesmo inerida em seu contexto imediato, como se faz habitualmente, mas em suas condições concretas, fenomenológicas, de existência, tal como ela foi utilizada eventualmente nas formas literárias mais ou menos extensas que lhe comunicaram pouco a pouco suas determinações próprias. Acontece, com efeito, que nas suas condições concretas de existência, uma palavra seja praticamente inseparável, para sua significação real, do sentido mais geral do gênero ou das formas literárias nos quais ela viveu e para as quais, aliás, ao inverso ela serve habitualmente de índice específico. Ora, a palavra em torno da qual girarão aqui todas nossas observações, eucaristia, é uma palavra desse tipo.

---

Eu pediria de boa vontade desculpas por essas precauções preliminares, se um exame atento dos verbetes consagrados por nossos melhores léxicos do Novo Testamento às palavras eucharisto e eucharistia, não me tivessem persuadido de sua necessidade.

Parece entendido, desde sempre, entre os lexicógrafos que o sentido primeiro e principal de *eucharistew*, na língua do Novo Testamento coincide com um dos sentidos fundamentais do grego clássico como da *koinè*: *eucharistew* é antes de tudo “dar graças”, “agradecer”, “give, return thanks”, “danksagen”, “gracias agere”. Correlativamente, assegura-se he *eucharistia* é a “ação de graças”, expressão de gratidão por um dom recebido (“thanksgiving”, “Danksagung”) pelo que se reencontra um outro sentido clássico de *eucharistew*: “conceder um favor a alguém” (“bestow a favour on”, “Gunst schenken, erweisen”) Descontadas algumas nuances, todo o resto da análise lexicográfica, como é natural, é em seguida subordinado a esse consentimento de base.

Não é preciso dizer, além disso, que os comentadores, na análise literária e teológica dos textos em questão, seguem um caminho idêntico ao dos lexicógrafos. Mas, na realidade, que fazem eles então de diferente, senão retomar a esses o que lhes pertence. O esboço psicológico segundo o qual os textos são analisados, e revestem finalmente seu sentido teológico, é o da gratidão: o dom recebido (*charis*, *charisma*) traz, de volta, o reconhecimento desse dom (*eucharisteō*), numa expressão correspondente da gratidão sentida interiormente (*eucharistia*). Assim, nessa análise, a *eucharistia* torna-se normalmente uma oferenda em retorno (*prophora*, *anaphora*) gestos e palavras de reconhecimento, ou ainda melhor, sob uma forma mais plena, uma oferenda de um dom tido por antecipação agradável a Deus (pão e vinho, corpo e sangue do Senhor). Dom que se acompanha aliás de boa vontade do lado daquele que o oferece, de palavras e gestos nos quais passa sempre principalmente a expressão da gratidão<sup>2</sup>.

Essa construção é tão sólida quanto o favor universal de que ela goza poderia fazer crer? Não tenho o tempo necessário para a examinar aqui detalhe por detalhe e de a julgar sobre o apoio que ela se concedeu ela mesma. Me contentarei com uma observação geral, em parte negativa, que me introduzirá às observações positivas que constituem o essencial de minha proposta.

Certo, é antes de tudo muito verdadeiro que o verbo *eucharistew* e o substantivo *eucharistia* têm, uma vez ou outra, no judaísmo de expressão grega, e especialmente no grego do Novo Testamento, um sentido idêntico ao que o resto do mundo grego nos tornou familiar. Para *eucharistia*, é o caso, por exemplo de II Macabeus, 12, 31; onde se

<sup>2</sup> Poderíamos multiplicar aqui as referências quase ao infinito, tanto entre os antigos, a partir pelo menos do fim do século segundo, como entre os modernos. Me contentarei em assinalar três que me parecem mais típicas: entre os lexicógrafos, W. Bauer, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*. Berlin, 4ª ed., 1952, *ad verbum*; entre os interpretes e os historiadores da liturgia, M. J. Lagrange, *Evangelho segundo são Lucas* (Estudos Bíblicos). Paris, 6ª ed., 1941, p. 544; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* (trad. franc.), III, p. 14, 21-25 a propósito do Prefácio.

vê Judas e seus homens “agradecer” (eucharistêsantes) os Citopólitas por ter dado boa acolhida a seus compatriotas oprimidos (cf. Lucas 17, 16; Romanos 16, 4). É mais do que provável, além disso, que é o simples sentido de “gratidão” que é preciso supor em eucharistia, quando no processo de Paulo, o advogado Tertulo toma a si expressar ao procurador Feli, para o adular, os sentimentos com os quais o povo acolhe os favores de se governo (Atos, 24, 3; cf. Eclesiástico 37, 11; Ester 8, 12d = 16, 4; II Macabeus 2, 27).

Mas, a partir de exemplos como esses, seria preciso generalizar? Seria, em particular, preciso passar por cima a sugestão que implicam, em numerosos outros casos, a vizinhança e a equivalência reconhecida de *eulogew* e de *eucharistew*. Seria preciso, além disso, negligenciar totalmente, como se faz habitualmente, o parentesco semântico certo, em muitos casos, de *exomologeomai* com o grupo *eucharistew-eucharistia*? Será que seria preciso – o que seria, de todo modo, ainda mais decisivo – fechar os olhos ao fato evidente de que a maioria dos empregos de *eucharistew* de *eulogew* de *exomologeomai* e dos substantivos correspondentes está ligada, no grego dos Setenta assim como no Novo Testamento, a um gênero ou formas literárias cuja função normal, de nosso ponto de vista, seria de que eles precisam o sentido desses? Ou, ao contrário, seria preciso conservar em torno dessas palavras a espécie de vácuo artificial em que nossos léxicos continuam a nos apresenta-las? Teriam sido elas assim como astros errantes no céu da consciência judaica e da consciência cristã da época que nos ocupa – ou, ao contrário, formaram elas, graças a seu encontro em formas literárias definidas, verdadeiras constelações?

Se estivermos advertidos das leis que governam essas coisas, creio que nos inclinaremos de preferência para a segunda hipótese. Renunciar-se-á, então, consciente e resolutamente, a pressupor que as palavras se agradam em existir, na língua vivida<sup>3</sup> ao se fazerem um jogo de se juntarem umas às outras na ordem alfabética em que nô-las oferecem nossos dicionários. Ao contrário, pressupor-se-á, o que parece o próprio bom senso, que se as palavras que nos ocupam neste momento partilharam as condições de existência de gêneros ou de formas literárias definidas, é impossível que não haja agora

---

<sup>3</sup> “Língua vivida”, conceito psicológico, de preferência a “língua viva”, conceito linguístico. A diferença das suas noções é muito maior do que a análise dos textos parece implicar frequentemente. Ela implica justamente, na língua vivida a existência e a significação dos gêneros literários. A ordem e o dinamismo íntimos da língua vivida, de modo habitual, do que o que pode sugerir por si só a análise linguística praticada pela lexicografia e a gramática, cujos quadros (os da lexicografia sobretudo: ordem alfabética, sequência “lógica” das significações) são necessariamente artificiais, impostos de fora de um ponto de vista pedagógico ou mesmo simplesmente prático.

nada a recolher nessas condições de existência para determinar sua verdadeira significação.

O que se impõe à análise, então, é, portanto, observar o efeito, não apenas do contexto imediato, como se faz habitualmente, mas do gênero literário no seu conjunto, sobre o sentido das palavras do grupo eucharistew-eucharistia, eulogew-eulogia, exomologeomai-exomologêsis. Seria bem possível que daí saiam luzes bastante inesperadas.

Devo me limitar. Resta, porém, necessário que retracemos brevemente as origens do desenvolvimento do gênero literário da eucharistia na tradição judaica antes de abordar os problemas próprios ao dossiê das primeiras gerações cristãs.

---

Quando e como a forma literária que nós chamamos aqui, primeiro “bendição”, berâkhâh, depois “eucaristia”, eucharistia, teve nascimento em Israel? Não se saberia dizer precisamente. Quando ela faz sua aparição nos textos, é claro que ela já tem uma certa idade e que ela corresponde a velhos hábitos. A modo de aproximação negativa, é preciso observar, entretanto, que ela não parece ter visto o dia em atos sacrais. A julgar pelos exemplos mais antigos que nos restaram, dir-se-ia antes que ela nasceu espontaneamente sob a pressão da consciência individual para exprimir sentimentos que inspiravam, no quadro mais geral de certa fé em Deus, diversas circunstâncias mais ou menos raras e mais ou menos excepcionais da vida.

É, em todo caso, o que sugere a belíssima narrativa do ciclo patriarcal, na qual a tradição javista reuniu as lembranças do casamento de Isac e Rebeca. Chegado à tardinha na cidade de Nahor, o servidor de Abraão faz se ajoelharem seus camelos perto do poço e dirige ao Deus de seu senhor uma oração (Gênesis 24, 12-14). De nosso ponto de vista, o que é preciso antes de tudo sublinhar nessa prece, é que ela pede um sinal, isto é, uma nova e estrondosa manifestação desse poder benfazejo com o qual Deus conduziu até aí todo o destino de Abraão, alguma coisa do que a tradição mais tardia procurará exprimir em grego por uma série de termos estreitamente aparentados e frequentemente ligados entre eles: sêmeia, terata, dunameis, thaumata-thaumasia e megaleia tou Theou. Quando o encontro com a filha de Betuel se deu efetivamente de acordo com o sinal proposto na oração, “o homem se prosternou e adorou Javé” como que tomado pelo maravilhoso no qual o favor divino o mergulhou repentinamente “e ele

diz: Bendito seja Javé (Baruk Javé), Deus de meu mestre Abraão, que não poupou sua benevolência e sua bondade a meu senhor. Javé guiou meus passos para a casa do irmão de meu senhor” (26 ss.).

Não seria preciso tomar muitos cuidados para dar aos sentimentos que animam essa cena seus nomes verdadeiros, pois esses sentimentos precisam por sua vez a significação fundamental da forma literária na qual eles se exprimem. A atitude espiritual é antes de tudo traduzida de modo global num gesto: o homem se prosterna, em “adoração”, como se o cumprimento maravilhoso do sinal pedido na prece o tivesse colocado em presença do Deus de seu senhor. É no prolongamento desse gesto que uma “bênção”, *berâkhâh*, sobe em seguida aos lábios do servidor: sem nenhuma dúvida possível essa “bênção”, na qual se reconhecem já os dois elementos literários originais do que será mais tarde a eulogia-eucaristia, representa aqui o sentimento principal, aquele no qual todos os outros se resolvem.

Do ponto de vista da forma, observar-se-á, com efeito, que a “bênção” compreende dois elementos distintos: primeiro, uma exclamação, “bendito seja, Javé” (70: eulogêtos xyrios o Theos) em seguida, o motivo dessa explosão de sentimento, em proposição relativa: “que (70: os) não poupou sua benevolência e sua bondade a meu senhor; Javé guiou meus passos para a casa do irmão de meu senhor”. No fundo, é claro que se trata antes de tudo de um grito de admiração diante do “maravilhoso” do *sinal* realizado. Fundo e forma, o essencial da “bênção” está aí. Compreende-se, no entanto, que a admiração, nessa circunstância, não vá sem gratidão. Com uma admirável discrição, essa, porém, não procura se manifestar isoladamente, por uma expressão direta. Ela passa por inteiro, ao contrário, na “bênção” e a reveste literariamente com a forma exclamativa. O que chamaríamos a “ação de graça” está recoberto aqui pelo louvor que nasce espontaneamente da admiração diante do “maravilhoso”.

Esse sentido geral é ainda mais claro, talvez, na “bênção” que o narrador coloca nos lábios de Jetro no momento em que Moisés acaba de lhe contar as “maravilhas” da evasão do povo: “Jetro se rejubila de todo o bem que Javé tinha feito a Israel, de que ele o tinha tirado das mãos dos Egípcios. “Jetro diz então: Bendito seja Javé (baruk Javé) que vos tirou das mãos dos Egípcios e das do Faraó, que libertou o povo da sujeição egípcia. Eu sei agora que Javé é maior que todos os deuses” (Êxodo 18, 9-10). Dois traços, nessa narrativa merecem ser sublinhados. O primeiro explicita, ou nuança, do lado da alegria, o sentimento de admiração diante do “maravilhoso” que uma análise anterior nos permitiu reconhecer na própria base da “bênção”: “Jetro se

rejubila ..., ele diz então: Bendito seja Javé...”. O segundo traço é mais importante e precisa sobre um outro ponto a imagem da “bênção” tal como saía da narrativa do servidor de Abraão que partiu para procurar uma esposa para o filho de seu senhor. No pensamento do narrador, o “maravilhoso” das *maravilhas de Deus*, de si, se impõe à atenção de todos. Certo, ele pode ser posteriormente recusado (o endurecimento dos Egípcios). Mas os que são retos, ou “justos”, reconhecem sua origem. É o caso de Jetro, padre de Madian, estrangeiro a Israel, se é colocada de lado sua situação pessoal em face de Moisés, do qual ele é padasto. Sua “bênção” semelhante quanto a todo o resto à do servidor de Abraão, acrescenta de maneira muito significativa uma espécie de “confissão de fé”: “Eu sei agora que Javé é maior que todos os deuses”<sup>4</sup>. Esse liame explícito de uma “confissão de fé” com a “bênção” acusa nas formas literárias, o valor intrínseco do “maravilhoso” como proclamação do nome de Javé. Assim, se revela uma das associações de ideias mais importante a reter para compreender o desenvolvimento ulterior da “bênção”. Inspirada por admiração e alegria, frequentemente misturada de gratidão diante do “maravilhoso” seja qual for o grau em que esse se manifesta, a “bênção” na consciência da antiguidade judaica, não esteve jamais muito afastada de uma certa proclamação do nome divino. É esse valor de proclamação do nome de Deus<sup>5</sup>, pedindo em resposta uma “confissão de fé”, perceptível desde os tempos mais antigos, que devia registrar mais tarde, da maneira a menos equívoca, o par exomologeomai-exomologêsis acrescentado aos dois pares fundamentais eulogew-eulogia, eucharistew-eucharistia, no equilíbrio geral do vocabulário grego da “bênção”.

As duas “bênções” que acabamos de analisar são “bênções” individuais, tidas como improvisadas numa circunstância particular da qual elas refletem diretamente o “maravilhoso”. Uma e outra são exemplos típicos de uma das formas literárias mais puras e mais duráveis que jamais a alma de Israel tenha criado na ordem da expressão da consciência religiosa da humanidade. A “bênção” devia efetivamente atravessar os séculos.

Era normal, no entanto, que o culto, como tal, atraísse um dia a si a antiga “bênção”<sup>6</sup>. É o que se produziu, de fato, em uma época que, aliás, é impossível de precisar, tanto para o culto individual como para o culto público. Mas as formas literárias e sua significação nos importam aqui mais que as datas.

<sup>4</sup> Conf. Gênesis 14, 19 ss., a respeito da “bênção de Melquisedeque; também I Reis 5, 21, a respeito daquela de Hiram de Tiro.

<sup>5</sup> De “santificação de (seu) nome”, como exprimirá o *Pai nosso*.

<sup>6</sup> Ver I Reis, 8, 15 ss., que representa talvez, a esse propósito, um fenômeno de transição.



Um desenvolvimento considerável das virtualidades literárias contidas na “bênção” antiga acompanhou, com efeito, a atração exercida pelo culto sobre a “bênção” espontânea. Nos lembramos, a esse propósito, que a “bênção” espontânea compreendia, desde a origem, dois elementos literários fundamentais: de um lado, a “bênção” propriamente dita, aproximadamente imobilizada, ao longo de toda sua história, nas mesmas formas: “Bendito seja Javé” ou “Bendito sejas tu Javé”; e, por outro lado, o motivo imediato dessa “bênção”, mais frequentemente introduzido por um relativo que o liga ao poder benevolente de Deus: “Bendito seja Javé que, etc.” (acima Gênesis 24, 26 ss.; Êxodo 18, 9 ss.). Ora, desses dois elementos, era evidentemente o segundo, o motivo imediato da “bênção” que apresentava mais virtualidades culturais. Desde, pois, que a “bênção” se afasta de toda circunstância particular para entrar nos ciclos de recorrência regular do culto individual e público, seu motivo, com efeito, se tornava igualmente suscetível de ser desenvolvido paralelamente ao tesouro *comum das maravilhas de Deus*, tais como a tradição conservava delas a lembrança. Para se harmonizar a esse desenvolvimento do motivo original, a “bênção” propriamente dita, de seu lado, não tinha então senão que sofrer um pequeno número de retoques correspondentes na forma (notadamente, a passagem a um estilo de invitatório), e nos títulos dados a Deus. A “bênção” tomada em seu conjunto, podia tornar-se uma composição relativamente extensa, em tendência para o gênero hímico. Enfim, conforme os gostos bem conhecidos da composição hebraica, era natural, nessas condições, que o conjunto procurasse, além disso, se fechar numa inclusão, por retorno apenas modificado da “bênção” propriamente dita, ou “bênção” inicial, uso que devia dar um dia, a doxologia, nas formas clássicas do gênero “bênção”.

Tal parece ter sido, de fato, do ponto de vista literário, a gênese e a estrutura ideal da “bênção” cultural. No fim de sua evolução, essa compreende, pois, não mais apenas dois elementos literários fundamentais, como a “bênção” espontânea, mas três: 1º a “bênção” propriamente dita, sempre bastante breve, de forma mais ou menos estereotipada, em tendência para o invitatório, apelo entusiasta ao louvor divino; 2º o que eu chamaria a anamnese das *maravilhas de Deus*<sup>7</sup>, desenvolvimento mais ou menos prolongado do motivo tal como existia na “bênção” original: desenvolvimento cujo objeto próprio é não tanto, então, o “maravilhoso” de uma circunstância particular e da

<sup>7</sup> Para a escolha que faço dessa categoria literária, ver, particularmente, I Crônicas 16, 12: *mnêmoneuete ta thaumasias autou a epoiêsen, terata kai krimata tou stomatos autou* (= Salmo, 105, 5 *mnêsthe...*); também 5, 15 onde retorna o mesmo convite à “lembraça” das *maravilhas de Deus* (a lição paralela de Salmo 105, 8 “Ele se lembra”, é, suspeita, pelo menos tendo em vista o gênero literário da “bênção”).

consciência individual, e muito mais o “maravilhoso” universal e coletivo, de uma parte, dos prodígios do poder e da bondade concedidos por Deus na criação tais como são expostos aos olhares de todos os homens e, por outra parte das maravilhas de poder e benevolência reservados por Deus ao destino único de seu povo, tais como este conservou delas a brilhante lembrança na memória comum de suas tradições; 3º enfim, o retorno da “bênção” inicial à guisa de inclusão ou a doxologia, frequentemente tingida de diferentes nuances conforme o tema dominante da anamnese. No emprego que farei daqui em diante dessas categorias literárias reter-se-á que é a “bênção” propriamente dita, ou a “bênção” inicial, que dá seu nome ao gênero literário tomado em seu conjunto.

Os quadros deste artigo não permitem entrar aqui na análise de exemplos particulares de “bênção” cultural. Advinha-se, no entanto, que o principal terreno de observação nos seria fornecido pela coletânea dos *Salmos* e, em particular, pelo grupo dos salmos ditos de “ação de graça”, se bem que haja, em minha opinião, mais do que nuances a introduzir nos juízos que se fazem comumente sobre eles<sup>8</sup>.

De preferência a me empenhar na tarefa delicada de uma tal análise, eu gostaria de consagrar algumas observações complementares a aspectos particulares da “bênção” cultural, antes de passar à documentação cristã do século primeiro.

Minha primeira observação concerne às relações da “oração” propriamente dita com a “bênção” cultural. Nos lembramos de que a “bênção” colocada pelo narrador nos lábios do servidor de Abraão tinha sido precedida de uma oração em que esse pedia um sinal no qual ele poderia reconhecer de imediato a moça que Deus, em sua fiel benevolência, destinava a Isac. De fato, a oração, entendida nesse sentido, nunca esteve bem longe, na consciência da antiguidade judaica, do movimento interior que dava nascimento à “bênção”. É notável, no entanto, que a passagem de uma à outra parece se ter operado de preferência em sentido contrário daquele do qual o servidor de Abraão nos deu o exemplo. Na “bênção” cultural mais ainda que na “bênção” espontânea, passou-se da “bênção” à oração antes que da oração à “bênção”. Quer dizer que no fundo, com uma admirável intuição do justo equilíbrio da consciência religiosa,

<sup>8</sup> Poder-se-á ver especialmente I Crônicas 16, 4-38 que utiliza em contexto cultural os Salmos 105, 1-15; 96; 106, 1, 47ss.; também os Salmos 103-106; 118, 135-136, 144-145; Nehemias 9, 5-37; Tobias 3, 11-15; 8, 5-8; 11, 15-17; Eclesiástico 50, 22-24; 51, 1-12, com a adição do hebraico; Daniel 3, 22-90 e enfim, sob uma forma mais rígida, as “bênções do Amidah, recenssão palestina às quais poder-se-á igualmente acrescentar as Hodayoth de Qumrân, cujo gênero literário é no entanto menos puro.

subordinou-se o pedido inclinado para as necessidades do homem, a um louvor admirável que o arrastava para fora de si.

Vê-se bem, de resto, pelo exemplo preciso de I Reis 8, 56-61, de que modo tal passagem e tal subordinação podiam, psicológica e literariamente se operar. É, com efeito, por uma pura “bênção” do nome de Deus que Salomão introduz a “bênção” impetratória que ele pronuncia em seguida a favor da assembleia (mesma transição em 8, 25)<sup>9</sup>. Passa-se sem esforço e sem obstáculo da “bênção” laudativa, com anamnese das *maravilhas de Deus*, a uma “bênção” suplicante, em que é claro que a fidelidade e o favor do passado são de agora em diante considerados como garantias de uma esperança que se estende do presente para o futuro.

Insisto nessa relação da “bênção” e da oração porque ela é raramente percebida com um pouco de precisão, e também porque se a reencontra em muitas “bênções” cultuais, em que a forma literária mais característica da passagem da “bênção” ao pedido me parece ser um “Lembra-te”, dirigido a Deus, que corresponde nesta à anamnese daquela (assim no Salmo 106, 1-5). Depois de se ter “lembrado”, para louvá-lo na admiração e alegria, das maravilhas distribuídas por Deus na criação e na história de seu povo (é a anamnese), alguém se sente como que assegurado, em sua fé e esperança, para suplicar-lhe por sua vez de “lembrar-se” das necessidades de suas criaturas e de seus servidores (é o “Lembra-te”). Importará que tenhamos esta antiga relação da “bênção” e da prece presente ao espírito quando abordarmos a documentação cristã, em que a veremos se manter sob a forma de uma relação eucharistia-proseuchê.

Minha segunda observação desejaria, por outro lado, chamar de novo a atenção para o valor de proclamação do nome de Deus contido na “bênção”. Pois, quase não é preciso dizer que o desenvolvimento do motivo da “bênção” espontânea em anamnese da *Maravilhas de Deus* na “bênção” cultual, bem longe de diminuir esse valor, não faz senão leva-lo mais para cima. Daí, muitas vezes, na anamnese da “bênção” uma nuance didática mais ou menos pronunciada, já perceptível, mais frequentemente, na complacência com a qual se desdobra a enumeração e a consideração das *maravilhas de Deus*, matéria por excelência, em Israel, do conhecimento (gnwsis) e da “contemplação” (espécie de thewria meditativa, muito diferente da contemplação grega e jamais desligada da duração em que se movem as coisas e os homens: daí seu

---

<sup>9</sup>Sobre a “bênção” impetratória, que é preciso não confundir com a “bênção” eucharistia, ver em particular Números 6, 22-27; I Reis 8, 57-61 comparado a 56; Eclesiástico 50, 23-24 comparado a 22.

derramamento espontâneo na forma literária de uma *anamnese*)<sup>10</sup>. Será conveniente nos lembrarmos igualmente desse traço distintivo da “bênção” quando tivermos de dizer uma palavra, mais adiante, sobre as relações da eucaristia cristã com o evangelho (*euaggelion*) e o batismo, e para precisar brevemente seu equilíbrio no conjunto do novo culto.

Parece-me oportuno fazer aqui, além disso, uma terceira observação sobre as relações do gesto ou, de um modo mais geral, da ação cultual com a “bênção” tal como a descrevemos. Já assinalamos de passagem, a propósito do servidor de Abraão, que sua “bênção” prolongava um gesto de “adoração” (*Vayaquod haysh vayshetachu layahvh*, Gênesis 24, 26)<sup>11</sup>. Não é senão um indício. Mas seria, com certeza, um erro grave supor que, na antiguidade judaica, uma “bênção” não é jamais senão puras palavras. Longe disso! Sem falar do “sacrifício de louvor” (*Todah*; 70: *thusia aineseus*; Aquila, eucaristia), cujo exame ultrapassaria aqui nosso propósito, é preciso dizer, ao contrário, que a “bênção” antiga se acompanhou normalmente de atitudes, de gestos e de ações suscetíveis de enxertar seu simbolismo próprio sobre a significação fundamental. Assim foi, em particular, com a música, sob todas suas formas<sup>12</sup>. A narrativa da purificação do Templo, tal como se pode lê-la em II Macabeus 10, 1-7, bastaria, aliás para nos advertir, se houvesse necessidade de, que, numa atmosfera de “bênção”, a música não era sempre a única posta em contribuição como acompanhamento da palavra. Na realidade, a “bênção”, em certas circunstâncias excepcionais pelo menos, podia assumir em sua significação própria um cerimonial litúrgico tão complexo e extenso como o da festa das Tendas. Disso convirá igualmente que nos lembremos quando tivermos de apreciar, de passagem, as relações da eucaristia cristã, como gênero literário, com a atitude, a ação e o gesto, que no testemunho de Paulo e dos Sinóticos, o exemplo de Jesus os ligou a ela expressamente.

Não me resta agora senão uma observação a propor antes de passar ao que é a intenção principal desse esboço. Ela concerne ao vocabulário grego da “bênção”. A despeito da atenção, a meu ver, exagerada, que se tem costume de conceder aos escritos de Filão sobre esse ponto, nossos testemunhos mais seguros permanecem as versões alexandrinas do Antigo Testamento e alguns escritos gregos finalmente incorporados na coletânea dos Setenta. Ora, é sabido que as versões alexandrinas, que usaram *eulogew-*

<sup>10</sup> Ver em particular Salmos 103-104, 107 onde se notará especialmente o vers. 43; também Neemias 9, 5-37 e, em geral as *Hodayoth* de Qumrân.

<sup>11</sup> Cf. Eclesiástico 50, 16-19 (hebraico).

<sup>12</sup> A esse respeito, ver salmo 150 muito característico como invatário à “bênção”, tanto por sua composição como por sua situação na coletânea.

eulogia, exomologeomai-exomologêsis na transposição grega do gênero literário da berâkhâh hebraica, parecem se terem recusado a incluir o par eucharistew-eucharistia na mesma operação. Ter-se-ia percebido que, na língua de todo dia, esses dois últimos termos estavam demasiadamente comprometidos com um sentido diferente para não arriscar introduzir, pela via das traduções, um lamentável equívoco na consciência judaica? Seria difícil afirma-lo. Mas, é sabido também que, pouco a pouco, eucharistew, com seu substantivo eucharistia acabou por ter lugar ao lado de eulogew-eulogia e de exomologeomai-exomologêsis no judaísmo de expressão grega. Da posição adquirida por eucharistew-eucharistia no curso dos dois últimos séculos que precederam o evangelho, alguns escritos como Judite e II Macabeus, incorporados à coletânea dos Setenta, testemunham ainda bastante hoje<sup>13</sup>. No tempo de Jesus, eucharistew-eucharistia tinham ainda ganho terreno, como garante a alternância cada vez mais sustentada com o par eulogew-eulogia. Ora, basta, creio eu, prestar atenção, nesse processo, à inserção do par eucharistew-eucharistia no gênero literário da “bênção” antiga, para compreender que aproximando-se dos dois pares eulogew-eulogia e exomologeomai-exomologêsis, ele revestiu todo o sentido e todas as implicações destes.

Mas, se essa observação é exata, como espero tê-lo mostrado bastante em outra parte<sup>14</sup>, a consequência que é preciso daí tirar é clara. É que o sentido do par semântico eucharistew-eucharistia, cada vez que, no judaísmo de expressão grega, é encontrado inserido no gênero literário da “bênção” antiga, deve ser determinado pelo daqueles dois outros pares semânticos eulogew-eulogia e exomologeomai-exomologêsis, e não inversamente. Chega-se assim a esta conclusão de que, se o par eucharistew-eucharistia é herdeiro semântico direto dos pares eulogew-eulogia e exomologeomai-exomologêsis no interior do mesmo gênero literário da “bênção”, é todo o plano psicológico usual de reconhecimento e de gratidão<sup>15</sup> com o qual se analisa, do ponto de vista teológico, os textos em questão, que é preciso colocar na sombra, para fazer passar ao primeiro plano e em plena luz o da admiração e da alegria que experimentou a consciência de Israel diante das *maravilhas de Deus*. Em resumo, o sentido principal e primeiro do par semântico eucharistew-eucharistia do qual deveriam partir os léxicos do Novo Testamento, se as análises desses fossem aqui menos abstratas ou menos indiferentes ao

<sup>13</sup> Ver Judite 8, 25-27; II Macabeus 1, 11; 10, 7.

<sup>14</sup> A *Didaquê*, Instrução dos Apóstolos (Estudos Bíblicos). Paris, 1958; ver no comentário o capítulo consagrado à “eucaristia” da *Didaquê*.

<sup>15</sup> Mesmo se tivermos cuidado, por outro lado, de prover esse esboço psicológico de um pano de fundo metafísico: dependência de toda criatura em relação a Deus na ordem do ser e “reconhecimento” de tal dependência pelo homem.

gênero literário, é, não “dar graças” ou “agradecer”, como se diz geralmente, mas sim “bendizer”, no sentido em que tinha entendido a tradição judaica antiga com todas as implicações que esse sentido comporta nas formas e no gênero literário da “benedição”.

É aqui que a documentação “eucarística” das primeiras gerações cristãs se nos oferece. Não seria o caso de analisá-la sob todos seus aspectos. Ser-me-á permitido reter dela, como é natural, apenas o que diz respeito imediatamente ao que me proponho, alguns textos em torno dos quais parece útil suscitar o problema das formas literárias<sup>16</sup>.

Não será talvez supérfluo dissipar antes uma inquietude prévia, da qual poderiam inconscientemente se alimentar em seguida algumas objeções. É preciso dizer, com efeito, com a maior nitidez, que a despeito da longa carreira que ele já tinha fornecido na ordem da expressão da consciência religiosa de Israel, o gênero literário da “benedição” (eulogia-exomologêsis-eucharistia) estava ainda em plena vida no tempo de Jesus, como o testemunham os usos e as próprias criações da época<sup>17</sup>. Acrescentemos, para tranquilizar todo mundo de uma vez, que no judaísmo pelo menos, a antiga berâkhâh permaneceu viva até esse dia. A “benedição” se revelou assim, no decorrer dos séculos, ser uma das formas literárias mais vivazes às quais a religião dos patriarcas, de Moisés e dos profetas tenha dado nascimento. O que é preciso supor, de começo, sobre esse ponto, é, portanto, uma perfeita continuidade, não somente de expressão, mas de consciência, de Jesus e de seus primeiros discípulos em relação à tradição mais antiga. Não é sequer pensável, além do mais, que a transposição em grego das formas literárias consagradas por uso tão firme, tenha já comportado uma alteração sensível de sua significação fundamental nas comunidades ainda dominadas por sua composição judaica. O risco de alteração não aparecerá justamente e a alteração não se produzirá, de

<sup>16</sup> Desse modo, deixo de lado textos como o *Benedictus*, o *Magnificat* e as grandes doxologias do Apocalipse, dos quais seria fácil mostrar afiliação em relação à “benedição” antiga. Se bem que esses textos pertençam, em certa medida, ao gênero literário da eucaristia, pareceu-me oportuno afastá-los em favor de textos que colocavam problemas mais específicos. A longa “benedição” de Efésios 1, 3-3, 21, colocada à parte, diria, aliás, outro tanto das “benedições” (ações de graça?) epistolares de Paulo, que constituem um caso em parte especial.

<sup>17</sup> Pensar-se-á aqui, em particular no duplo uso da recitação do *Shemonè 'esré* e da *Birkat ha-mazon* e no desenvolvimento que essas duas fórmulas já tradicionais conheceram em torno do século primeiro de nossa era. Pensar-se-á também em todo o pano de fundo de usos ainda muito vigorosas que supõe, no século seguinte, a codificação do tratado *Berakoth* da *Mishna*. Conviria recolher aqui igualmente o testemunho das *Hodayoth* de Qumrân se bem que elas pertençam a uma tradição em parte diferente.

fato, senão a partir do momento em que as comunidades provenientes do evangelho começarão a ser dominadas pelos convertidos da gentilidade.

É, no entanto, um fato que, de Jesus a tradição evangélica praticamente não reteve, em termos próprios, senão uma “bênção”, ou uma só eucaristia<sup>18</sup>. Essa eucaristia, que é também uma eulogia-exomologêsis, reveste a modalidade original da “bênção” espontânea de componente literário duplo: “bênção” propriamente dita e motivo dessa “bênção” refletindo no presente uma manifestação particular das *maravilhas de Deus*. O texto é bastante conhecido para que me demore a analisá-lo aqui. Me contento a lembrá-lo, segundo Mateus 11, 24 ss.: “Eu te bendigo, exomologoumai soi, Pai, Senhor do céu e da terra, por ter ocultado isso aos sábios e aos doutos e de o ter revelado aos pequeninos. Sim, Pai, porque foi assim de teu agrado”. É a forma clássica da “bênção” espontânea, tal como já a conhecemos. Observar-se-á apenas, a seu propósito, a persistência normal da nuance de proclamação do nome divino contida na “bênção”, nuance sublinhada, em grego pelo menos, por exomologoumai. O motivo da “bênção”, por outra parte, releva, como se podia esperar, das *maravilhas de Deus* tais que Jesus as vê se realizarem, através de sua ação, na própria marcha da proclamação do reino. A “maravilha”, a seus olhos, é que, de acordo com o bom prazer do Pai, o anúncio da vinda do reino de Deus se abriu um caminho no coração dos “pequeninos”, isto é, dos simples, dos humildes e dos “pobres”<sup>19</sup>.

Diante de um tão perfeito exemplo de eucaristia evangélica, como não se ficar lamentando que a tradição primitiva não se tenha ligado a mais lembranças dessa qualidade<sup>20</sup>? Mas sabe-se que a tradição mais antiga, salvo alguns apanhados em torno do grande acontecimento da paixão, guarda o silêncio sobre a prece de Jesus (Mateus

<sup>18</sup> Acrescentar ao exemplo dado abaixo João 11, 14 ss. Que é, no entanto, um pouco à parte “Pai, eu te bendigo (de preferência a “eu te dou graça”, interpretado num resumo de gratidão) porque tu me ouviste”.

<sup>19</sup> Ao pano de fundo do “maravilhamento” e da “alegria” (Lucas 10, 21) de Jesus, é preciso provavelmente restituir aqui alguma coisa como a profecia de Isaías 61, 1-2 sobre a “boa nova” trazida aos “pobres” (citada em Lucas 4, 18 ss.). o “bom prazer” do Pai apareceria, em realidade, desse modo como uma fidelidade a suas promessas. Essa ligação das *maravilhas* com a fidelidade de Deus se encontra, aliás, frequentemente no gênero literário da “bênção”. É uma das constantes teológicas mais notáveis dos sentimentos que a subtendem. Daí, em torno da “bênção” (eucaristia), um clima natural de atenção às profecias como índices dos desígnios de Deus e declarações antecipadas de seus favores (ver a esse respeito a admirável eucaristia evangélica de Efésios 1, 3 – 3, 21: notar que o motivo “eucarístico” da extensão do evangelho aos pobres deu lugar aqui ao da extensão do evangelho aos gentios, “maravilha” por excelência entre os homens, mas, em Deus, “mistério”(musterion) de uma tal amplitude que mesmo as profecias não tinham podido trazê-lo, propriamente ao “conhecimento” (gnwsis) dos primeiros herdeiros da promessa.

<sup>20</sup> Ver, no entanto, de novo João 11, 41: pater eucharisto soi oti ekousas mou, no momento da ressurreição de Lázaro, índice particular da “maravilha” por excelência da “vida” no quarto Evangelho. 17, 1-26 é especial e entra como um caso particular nas relações gerais da tradição joânica com a palavra e a ação de Jesus.

24, 36-44 e paralelos; João 12, 27 e ss.). Quando muito ela se aplicou, aqui ou ali, em assinalar o fato de passagem (Lucas 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18, 28 ss.; 11, 1). Mas, em nenhum lugar, sem dúvida, a obscuridade na qual estamos assim mergulhados não nos parece mais sensível do que em torno da eucaristia.

Ela não é, no entanto, tão desesperadora quanto se poderia crer à primeira vista, se quisermos nos recordar das leis gerais do gênero literário da eucaristia, ou da “bênção”, tais como nos são conhecidos por outra parte, sem falar do exemplo do próprio Jesus, tal como o analisaremos em um instante. Por ocasião das multiplicações de peixes (Mateus 14, 13-21 e paralelos; 15, 32-39 e paralelos; João 6, 1-13) todas as narrativas notam a atitude e o gesto de Jesus e em particular sua eulogia ou eucaristia (eulogêsen: Mateus 14, 19; Marcos 6, 41; 8, 7; Lucas 9, 16; eucaristêsas: Mateus 15, 36; Marcos 8, 6; João 6, 11). Dessa eulogia-eucaristia ignoramos sempre os termos precisos. Supôs-se o mais das vezes que eles deviam reproduzir, com pouca diferença, aqueles da “bênção” dos quais a “fração do pão” era acompanhada de ordinário na liturgia de mesa do judaísmo da época. É possível. Mas, tendo-se em conta a consciência que Jesus tinha da vinda do reino de Deus e dos liames que uniam, em sua ação, os “sinais e prodígios” à palavra, sem falar de uma relativa, embora certa, fluidez das fórmulas então em uso, é muito mais verossímil pensar que a anamnese de sua eucaristia, em semelhante circunstância pelo menos, terá acrescentado uma alusão às “maravilhas” realizadas por Deus no evangelho à recordação costumeira das “maravilhas” da criação. A mobilidade literária da anamnese era na tradição da eucaristia ou da “bênção”, o que assegurava a adaptação constante dessa a circunstâncias variáveis, individuais ou coletivas. Do ponto de vista das formas, era, em suma, o que tinha sempre feito e fazia ainda a extraordinária vitalidade do gênero literário da “bênção”. Concebe-se mal nessas condições que Jesus se tenha contentado em repetir, para sua eucaristia, uma fórmula de anamnese mais ou menos comum, independente da “boa nova” da vinda do reino de Deus, no momento mesmo, em que por ele, como sinal dessa “boa nova”, Deus se preparava para renovar a favor das multidões as antigas “maravilhas” que tinham outrora lançado um tal brilho de poder e de fidelidade e de benquerer divinos sobre as marchas do povo no deserto.

A hipótese contrária de uma verdadeira anamnese “evangélica” permitiria, além do mais, dar um sentido perfeitamente natural a um importante detalhe da “fração do pão” entre os discípulos de Emaús depois da ressurreição. A narrativa de Lucas precisa que foi “na fração do pão” que os discípulos reconheceram aquele que eles tinham



tomado até então por um estranho (Lucas 24, 35). O que dizer? O elemento distintivo por excelência de uma “fração do pão”, gestos e palavras, como de uma eucaristia em geral, é sua anamnese<sup>21</sup>. Tudo o que bastaria supor, então, para explicar que os discípulos tenham reconhecido Jesus “na fração do pão” (en tê klasei tou artou), e que, assim como era natural, suas anamneses de “fração do pão” tenham comportado, de modo corrente, ao menos nos últimos tempos do ministério, um certo matiz “evangélico”<sup>22</sup>, evidentemente distintivo, bem conhecido, no entanto, de todos aqueles que tinham se aproximado dele de bastante perto para ser contados entre os discípulos.

De resto, já se o terá suspeitado, é na mesma linha de observação e de hipótese que certas dificuldades tenazes me parecem poder ser resolvidas em torno da “eucharistia” maior (Mateus 26, 26-29; Marcos 14, 22-25; Lucas 22, 19-20; I Coríntios 11, 23-25).

A interpretação antiga e moderna dirigiu sempre o melhor senão a totalidade de sua atenção a dois elementos dos textos pelos quais as origens evangélicas da eucaristia por excelência do culto cristão nos são antes de tudo conhecidas. O primeiro desses elementos – e de muito o que contribui mais para o desenvolvimento de uma teologia “eucarísticas”, no Ocidente sobretudo –, foi, como se sabe, as palavras pelas quais Jesus acompanhou a distribuição do pão e a apresentação do cálice a seus discípulos na tarde da última Páscoa que ele celebrou com eles. O segundo desses elementos – ao qual os modernos parecem se ter ligado ainda mais que os antigos – não se encontra, na realidade, senão nas narrativas de Paulo e Lucas: é o que é mais ou menos convencionalmente chamado a “ordem de reiteração”.

Essa atenção, assim distribuída, conservava, no entanto tão perfeitamente quanto se parece supô-lo, o equilíbrio interno do acontecimento cultual capital ao entendimento do qual ela era suposta conduzir? Desejar-se-ia bem. Mas há algumas razões sérias para duvidar disso. Antes de tudo, o fato de que o nome litúrgico pelo qual a “ceia do Senhor” foi finalmente designada de preferência a todo outro, tenha sido tomado de empréstimo ao de eucharistêsas (-eulogêsas) das narrativas, a favor do qual a reflexão, é

---

<sup>21</sup> Foi certamente um erro procurar o caráter distintivo da “fração do pão” de Jesus apenas no gesto da “fração” propriamente dita, ou na atitude geral que a acompanhava. Tudo é reposto no lugar pela atenção ao gênero literário da eucaristia, cujo ponto sensível é a anamnese.

<sup>22</sup> “Evangélico”: no sentido limitado e preciso, definido acima, de “maravilhas” realizadas por Deus em Jesus (atos e palavras) para a instauração e o progresso do “reino” prometido. Comparar, a esse respeito, o matiz “evangélico” do *Pater* em relação com a oração judaica contemporânea e seu valor de sinal distintivo na piedade dos discípulos de Jesus (nesse sentido Lucas 11, 1-4 sobretudo e *Didachê* 8, 2-3). Esses podiam se reconhecer pelo *Pater* como Jesus ele mesmo, no momento da “fração do pão” de Emaús, tinha se tornado reconhecível pela anamnese de sua eucaristia.

certo, não parece ter consentido a um esforço proporcional ao que ela desenvolvia, com tanta insistência, em torno do “Isto é meu corpo, Isto é meu sangue” e do “Fazei isso em memória de mim”. Depois, esse outro fato, apenas menos significativo, do liame litúrgico particularmente estreito que a “eucharistia” enlaçou com a dia da ressurreição (“dia do Senhor”) de preferência, seja à noite em que Jesus foi detido, seja ao dia em que ele morreu sobre a cruz. É bem verossímil, além disso, que o *touto poieite eis tèn emên anamnêsin* de qualquer maneira que ele se tenha apresentado na origem, deva ser também largamente dissociado quanto se o implica de ordinário, da atitude, da ação e das palavras iniciais pelas quais Jesus quiz colocar a fração do pão, sua distribuição e a apresentação do cálice ao círculo dos discípulos, em relação com o desígnio de Deus? Ora, já que do ponto de vista das formas literárias, estamos aqui em uma eucharistia, é certo que na realidade essa relação se estabelecia em primeiro lugar no seu pensamento por um *eucharistw soi, pater*, ou seu equivalente (“bênção” inicial) seguido do desenvolvimento de um motivo ou de uma anamnese apropriada. Aí está o ponto fundamental.

Vê-se bem, no entanto, o que modificou o equilíbrio interno da atenção com a qual os intérpretes cercaram essas narrativas. É antes de tudo que, se possuímos com pouca diferença as palavras de que foram acompanhados os gestos pelos quais Jesus rompeu o pão, o distribuiu, depois apresentou o cálice a sus discípulos, ignoramos os termos nos quais ele fez a eucharistia inicial. O silêncio da tradição evangélica sobre esse ponto não teria causado, de resto, senão um prejuízo menor se, bem cedo as formas consagradas do gênero literário da eucharistia e a significação própria das mesmas não se obscurecessem elas mesmas, mais ou menos, na prática litúrgica da igreja antiga. Esse duplo fator negativo certamente pesou com um peso muito pesado sobre a reflexão teológica posterior tal qual ela se desenvolveu em torno da “eucaristia”.

Mas, em si pelo menos, a situação assim criada não era certamente sem saída sob todos os aspectos. A restauração das formas literárias antigas da eucharistia, de sua ordenação interna e de sua significação exata permanecia sempre possível. Parece-me que podemos agora começar a nos dar conta do benefício que tal restauração poderia trazer. Pareceria eu excessivamente otimista se digo que ela nos permite já e agora compreender melhor os liames que deviam unir primitivamente o *touto poieite eis tèn emên anamnêsin* de Paulo e Lucas à eucharistia?

Toda eucharistia cultural compreendia então uma anamnese. Era de sua essência, tanto assim que sua própria existência era impensável sem ela. Ora, sabemos, por outro

lado, que o objeto próprio da anamnese, no gênero literário da eucaristia antiga, como aliás do motivo mais simples da “bênção” espontânea, era as *maravilhas de Deus*, como tais. O que resta a supor, então, no caso particular da eucaristia que Jesus deixou a seus discípulos na tarde de sua última Páscoa com eles: Simplesmente isto: que a anamnese desta eucaristia, seguindo as leis do gênero e a própria utilização de Jesus tal como nós já pudemos, por outro lado, percebê-la tenha sido uma anamnese propriamente “evangélica”, isto é, uma última e plena “proclamação” (exomologêsis) ou “louvor” (eulogia) admirativa e alegre das “maravilhas” que Deus tinha realizado em Jesus, messias, ao longo de todo o desenrolar do “evangelho”, e, mais especialmente, da “maravilha” por excelência que estava a ponto de coroar a da morte de Jesus já ultrapassada pela antecipação de esperança e de certeza, na glória da ressurreição<sup>23</sup>. É neste sentido profundo que, nos lábios ou, em todo caso, no pensamento de Jesus, um convite a perpetuar os gestos do pão e do vinho devia necessariamente ser simultaneamente um convite a fazê-lo “em memória dele” (eis tèn emên anamnêsin)<sup>24</sup>. O elemento distintivo de toda eucaristia sendo seu motivo ou sua anamnese, era simplesmente normal que no interior do evangelho e para dizer a verdade, no seu ápice, a anamnese da eucaristia deixada por Jesus a seus discípulos fosse ela mesma propriamente “evangélica”. Em resumo, da parte de Jesus, convidar os seus a retomar sua eucaristia, era equivalente, no interior do evangelho, a tentar despertar para sempre a inteligência deles para a ordem de valores decisiva de sua morte e de sua ressurreição e

<sup>23</sup> Comparar o motivo da eucaristia antecipatória pronunciada por Jesus antes de ressuscitar Lázaro: *pater, eucharistw soi oti êkousas mou* (no aoristo!) (João 11, 41; ver no versículo seguinte, a reaparição do valor de exomologêsis da eucaristia). Comparar igualmente os sentimentos de admiração pelos desígnios de Deus e de alegria profunda por sua realização que subtendem as últimas conversas de Jesus com seus discípulos no quarto Evangelho, sobretudo a oração final, muito próxima, de fato, das formas literárias da eucaristia (João 13-17).

<sup>24</sup> Mais do que em todas as outras ocorrências, é importante não dissociar aqui a anamnese *literária*, tal como ela acaba de ser definida, da retomada (tendo ela também valor de anamnese) dos próprios *gestos* de Jesus, porque é mais do que certo que formas literárias e gestos (esses, ademais, acompanhados mais imediatamente de suas próprias palavras) desde a origem compuseram, *juntos* a única “eucaristia”. Já simbólicos neles mesmos e, portanto, já carregados, nessa medida, de certa expressão do mistério evangélico da morte e da ressurreição de Jesus, é, no entanto, das formas literárias da eucaristia e, especialmente de sua anamnese, que os gestos, como era natural, deveram receber, definitivamente, a precisão e a amplitude de sua significação “eucarística”. Se quisermos, o que Jesus deixou a seus discípulos na tarde de sua última Páscoa, não são apenas gestos de fração e de distribuição do pão e de apresentação de uma taça, por outro lado, gestos acompanhados de algumas breves palavras destinadas a lhes dar seu sentido mais imediato (Isto é o meu corpo... Isto é meu sangue...), mas uma eucaristia completa, seguindo a tradição do gênero, cujas formas literárias, mais simples e mais flexíveis, mais ricas também em virtualidades culturais, envolviam todo o resto, inclusive os gestos, em sua própria significação. Sem essa hipótese, que aliás é imposta, tanto por uma indicação muito clara das narrativas (eucharistêsas, eulogêsas), como pelas leis do gênero literário da eucaristia cultural, é impossível explicar o desenvolvimento da liturgia “eucarística” em qualquer ponto de sua evolução que se queira toma-lo na antiguidade (ver a observação feita acima em ações, gestos e atitudes, na tradição da “bênção” judaica antiga, p. 11).

era também tentar bem ligar, através da exomologêsis que toda anamnese comporta, sua fé e sua esperança, naquilo que ele sabia ser, no desígnio benevolente do poder do Pai, o acabamento, a consumação e a plenitude da “boa nova”<sup>25</sup>. Essa interpretação sugere por ela mesma, parece-me, duas observações mais particulares, que apresentarei, aliás, brevemente antes de passar a um texto de Paulo, de nosso ponto de vista muito significativo. Os liames naturais da anamnese e do “evangelho” no próprio coração da eucaristia, se não erramos em descrevê-los corretamente, colocam com efeito em plena luz não apenas a indissolubilidade de fato do kerygma evangélico e da eucaristia cristã, mas o equilíbrio ideal das relações que devem conservar no conjunto da ação pastoral, da vida e do culto cristãos, o kerygma evangélico, o batismo e a eucaristia: o kerygma como apelo a uma esperança e a uma fé na ordem de “maravilhas” inteiramente benevolentes realizadas por Deus em Jesus; o batismo como entrada efetiva nessa ordem de “maravilhas” do “evangelho”, verdadeira plenitude das “maravilhas” da criação e das “maravilhas” prefiguradoras de que se acompanhou toda a história humana anterior e especialmente a da descendência de Abraão; a eucaristia, como acabamento em louvor admirativo e alegre, mediante um perdão gratuitamente recebido, da fé e da esperança do “evangelho”, nos indivíduos e na comunidade, “até que (o Senhor) venha”.

Nessa perspectiva – e isto será minha segunda observação – percebe-se simultaneamente, parece-me, qual pôde ser, no pensamento de Jesus e de seus primeiros discípulos, o equilíbrio interior da eucaristia como “sacrifício de louvor” e como sacrifício de expiação, destinada a por fim, no dia vindo, a todos os esboços sacrificiais anteriores. A esse respeito, seria preciso dizer antes de tudo que a eucaristia não faz senão refletir, bem exatamente, o equilíbrio geral do próprio acontecimento evangélico. No curso de sua ação pública e antes de dar sua própria vida, Jesus não tinha feito senão

<sup>25</sup> Pelos acontecimentos *únicos* da morte e da ressurreição de Jesus o evangelho entrava na obscura e profunda duração que, bem além de sua representação em palavras (Romanos 1, 16), o torna ainda *presente* entre nós. Correlativamente, não se poderia compreender desde o princípio, nessa perspectiva, que a “eucaristia”, indissociavelmente ligada a esse ponto do evangelho por onde ele acedia à duração própria às coisas do reino de Deus, assegurava também, de fato, e a seu modo, uma verdadeira “presença” de Jesus entre os seus? “Presença” misteriosa, incomparavelmente mais atualizada que aquela das profecias e das figuras antigas, é certo, sem ser, no entanto, ainda, igual àquela que deve seguir o retorno efetivo do Senhor. “Presença” intermediária, se se quiser, que não é mais profética, porque a profecia, enquanto momento do desígnio de Deus, está ultrapassada, mas que não é ainda escatológica, em sentido estrito, porque aquele cujo retorno esperamos na esperança do evangelho, ainda não “veio” (I Coríntios 11, 26). “Presença”, no fundo, análoga àquela que assegura desde a origem o desenvolvimento do desígnio de Deus na espessura a mais escondida da história humana. É tal duração, além do mais, que sem dúvida pressupunha, na ordem da expressão literária, a anamnese “eucarística”, na medida em que era retorno do passado e é também tal presença que ela evoca quando proclamava a emergência atual do que tinha tido lugar “uma vez por todas” (Hebreus 7, 27).

perdoar os pecados e, que lhe tinha acontecido de fazê-lo, recordar-se-á que ele o tinha feito com uma gratuidade e autoridade que pareciam justamente “maravilhosas” àqueles que criam que Deus realizava nele seu desígnio de benevolência a respeito dos homens<sup>26</sup>. Assim, na “boa nova” era a “maravilha” do cumprimento do desígnio de Deus que permanecia sempre primeira. Quando se pensa em seguida no que foram as ligações originais da eucaristia com o “evangelho” (euaggelion), compreende-se sem dificuldade que a eucaristia tenha devido parecer então, em primeiro lugar e acima de tudo, bem exatamente o que sugere o nome que lhe restou: um “sacrifício de louvor”, uma *thusia aineseus* ou, como se exprimirá mais tarde a tradução de Áquila, uma eucaristia (assim, por exemplo, Salmo 50, 14), o mais belo “fruto dos lábios” (*karpon cheilewn*) proclamando o “nome de Deus” nas “maravilhas” por excelência do “evangelho”: a morte e a ressurreição de Jesus, Cristo e Senhor<sup>27</sup>. Mas, numa eucaristia assim concebida, a remissão gratuita das faltas, graças ao corpo do Senhor “entregue” e de seu sangue “derramado” pela multidão humana, é evidente ela mesma vista como uma “maravilha” para a qual convém que se eleve um justo louvor. Nesse momento, a unidade interna da eucaristia parece tão estreita quanto é harmoniosa. Em suma, tudo, do lado do homem, gratidão incluída, se resolve num louvor admirativo e alegre, como

<sup>26</sup> A esse respeito ficar-se-á atento à coincidência sinótica, da primeira remissão dos pecados e de uma das mais estrondosas curas das quais se conservou a lembrança. Não é senão mais interessante notar, depois disso, a concordância dessa mesma tradição em sublinhar a atitude “extática” (*exstasis*, Lucas) de maravilhamento e de louvor das testemunhas, pelo menos, daquelas para quem o prodígio tinha sido ocasião de crer e de esperar: *kai exstasis elaben apantas oti edoxazon ton theon kai eplêsthēsan phobou legontes oti eidomen paradoxa sēmeron* (Lucas 5, 26; equivalentemente Mateus 9, 8 e Marcos 2, 12). São os sentimentos de fundo da eucaristia: magnífica e cândida prefiguração do modo como a maravilha da remissão dos pecados graças à morte de Jesus e a maravilha concomitante dessa mesma morte ultrapassada na ressurreição, como coroamento do evangelho, deviam compor *juntas* o equilíbrio da grande eucaristia. No mesmo sentido ver o tom entusiasta e fundamentalmente “eucarístico”, sobre o qual Paulo fala tão espontaneamente de nossa “redenção” gratuita em Jesus: em particular Romanos 3, 21-26; 5, 1-11 etc.; mas talvez sobretudo Efésios 1, 4-8 na anamnese, justamente de uma verdadeira eucaristia; também 2, 4-10 na retomada da anamnese, depois da *proseuchē* de 1, 15-23.

<sup>27</sup> Sobre a ideia de “sacrifício de louvor” em relação com o gênero literário da eucaristia, lembrar-nos-emos desta fórmula muito significativa de Hebreus 13, 15: *di autou (o Cristo) oun anapherwmen thusian aineseus dia pantos twi Thewi tou' estin karpon cheilewn omologountwn toi onomati autou* (cf. o que dissemos das relações constantes da *exomologēsis* e da eucaristia, proclamação do nome divino). No mesmo sentido, mas com uma incidência mais direta sobre a “eucaristia” maior, *Didachē* 14, 1-3: “No dia do Senhor, reuni-vos em assembleia para a fração do pão e a eucaristia, depois de ter antes confessado vossos pecados para que vosso sacrifício (*thusia*) seja puro. Mas que aquele que tem um desacordo com seu companheiro não se junte a vossa assembleia antes de se ter reconciliado, para que vosso sacrifício (*thusia*) não sofra disso impureza. Esse sacrifício é, com efeito, bem aquele do qual falou o Senhor: Que em todo lugar e em todo tempo se me ofereça um sacrifício (*thusian*) puro, porque eu sou um grande rei (*Basileus megas*: notar essa ideia da grandeza divina manifestada entre os homens e a seu nível – ideia essencial ao sentimento de admiração que a eucaristia desperta), diz o Senhor, e maravilhoso é meu nome entre as nações (*kai to onoma mou thaumaston en tois ethnēsi*: notar de novo além da citação de Malaquias 1, 11, 14 no autor da *Didachē*, a consciência das “maravilhas” que se ligam ao “nome” divino e a intenção evidente de uma alusão ao valor de proclamação do “nome” de Deus que comporta a “eucaristia”; cf. I Coríntios 11, 26 sobre a “proclamação” da “morte do Senhor, até que ele venha”).

do lado de Deus, tudo se resume nesse desígnio benevolente que ele manifestou em Jesus na “boa nova”. Também é tal compreensão do equilíbrio interior da eucaristia em relação ao “evangelho” que parece, por uma parte, ter levado espontaneamente desde a primeira geração, à transferência litúrgica da celebração da noite em que Jesus foi entregue àquela que tinha visto sua saída triunfal do túmulo.

Não posso omitir o acréscimo aqui de uma palavra, por outra parte, a respeito de um texto de Paulo cujas implicações verdadeiras não parecem ter sido geralmente apreendidas. A dificuldade, quanto ao essencial, diz respeito ao problema geral das formas literárias da eucaristia. Em sua instrução (didachê) sobre a “eucaristia”, I Coríntios 11, 26, Paulo escreve: “cada vez, com efeito, que vós comeis este pão e que vós bebeis deste cálice, vós proclamais a morte do Senhor até que ele venha, *ton thanaton tou kuriou kataggellete archi ou elthe*”. Como compreender tal “proclamação” (kataggelw)? Os prudentes, entre os intérpretes preferiram, mais frequentemente, permanecer no vago. Os que se arriscaram a sugestões precisas gostariam que pensássemos numa verdadeira “pregação” de que teria sido acompanhada a celebração eucarística em Corinto. Na realidade, vê-se logo em seguida o de que se trata no pensamento de Paulo, desde que nos refiramos ao valor de “proclamação” do nome de Deus incluído na eucaristia evangélica tanto quanto na “bênção” antiga. Pelo lado em que ela é exomologêsis, a eucaristia deixada por Jesus a seus discípulos não pode ser, com efeito, senão uma “proclamação” da “morte do Senhor, até que ele venha”. É o objeto principal de sua anamnese. Observar-se-á, no entanto, para conservar todas as coisas em equilíbrio, que a morte assim “proclamada” na “eucaristia”, palavras e gestos, não é apenas a morte de Jesus, mas a “morte do Senhor” (*ton thanaton tou churiou*), o que implica, evidentemente, além da morte, a ressurreição. Essa implicação da ressurreição na anamnese da “morte do Senhor” (*maravilha de Deus* por excelência do evangelho) é a única a permitir, enfim, abrir de modo normal, no prolongamento da eucaristia, uma perspectiva de esperança última, para a comunidade reunida, “até que ele venha”.

A última peça a respeito da qual gostaria de propor algumas observações, no conjunto do dossiê da eucaristia cristã no século primeiro, nos é fornecida pela *Didaquê*. A literatura que se desenvolveu, desde quase setenta e cinco anos em volta dos seus capítulos IX-X e do seu capítulo XIV é considerável. Não tenho que entrar aqui, felizmente, na discussão das hipóteses emitidas para explicar esses textos. É, no entanto, notável que nessa maré crítica as observações aceitáveis sobre o gênero literário da

eucharistia da *Didaquê* contam apenas como algumas gotas. Falou-se mais ou menos ao acaso de “fragmentos de hinos cristológicos”, de “orações eucarísticas” de “orações de ação de graças”, de “orações à mesa”, de “orações de ágape” ou de “fração do pão”, de “orações de consagração” e de “comunhão” e ainda de “orações durante a missa” para uso dos fieis.

Não posso, por meu lado, senão reportar brevemente aqui as principais conclusões às quais cheguei. Os capítulos IX-X da *Didaquê* são, quanto ao essencial uma instrução (didachê) sobre a “fração de pão”, sendo essa, a meus olhos, distinta, tanto da “eucharistia” maior, quanto do “ágape” que se desenvolverá mais tarde nas comunidades originadas da gentilidade. Essa “fração do pão”, eu a chamo de “eucharistia” menor<sup>28</sup>. A instrução da *Didaquê*, concernente a ela, aliás no fim (X, 6), um curto ritual de transição da “eucharistia” menor para a “eucaristia” maior, marcando assim ao mesmo tempo sua distinção litúrgica e suas relações mútuas. Enfim, tal como foi incorporado na coletânea de instruções da *Didaquê*, o ritual da “fração do pão” me parece ser de origem palestina, senão da própria igreja-mãe de Jerusalém e de um tempo que não deve ser muito posterior aos meados do primeiro século.

Mas o que me interessa aqui neste momento, são as formas literárias dessa “eucharistia” menor. Ora, basta, creio eu, ler os textos concernidos no prolongamento das observações que acabam de ser feitas sobre o gênero literário da eucharistia para aí se reconhecer sem possibilidade de erro. A “fração do pão” da *Didaquê* comporta uma dupla bênção antes e depois da refeição seguida de um lado e de outro por uma “prece” (proseuchê). Essas “bênções” são veiculadas nas formas mais puras e mais

---

<sup>28</sup> “Eucaristia”: é o termo empregado pela *Didaquê*, completamente preciso: peri de tês eucharistias outw eucharistêsate (IX, 1; comp. IX, 2, 3, 5; X 1, 2, 3, 4, 7). É importante conservá-lo, se queremos evitar confusão. Na consciência daqueles a quem devemos esses textos, uma “fração do pão” é uma “eucaristia”, eucharistia, como, do ponto de vista das formas literárias incluídas no rito, as “bênções” pronunciadas são “eucharistias”, eucharistiai (X, 7: tois de profêtais epitrepete eucharistein, osa thelousin). A grande “eucaristia” que Jesus ligou a sua última Páscoa atraiu para ela de tal modo, em nosso pensamento, o sentido do termo que nós experimentamos um incômodo obscuro, parece, em lhe dar agora um sentido mais amplo. Foi, no entanto, o uso antigo. Não se deve, pois, contradistinguir “fração do pão” e “eucaristia” pascal como se a “fração do pão” não tivesse ela própria sido uma verdadeira “eucaristia”. Tudo está claro, inversamente, e se tem a chance de encontrar a consciência primitiva se falarmos de “eucaristia” maior e menor. De resto é possível que na realidade a “eucaristia” menor da “fração do pão” tenha de início querido, simples e espontaneamente, perpetuar um uso das refeições ordinárias que Jesus tomava com seus discípulos, pelo menos a partir de certo momento de seu ministério, como a “eucaristia” maior perpetuava, de fato, o rito que tinha distinguido sua última Páscoa. Com isso, se explicaria de modo muito simples a união antiga da “fração do pão”, “eucaristia” menor e da “eucaristia” pascal, “eucaristia” maior, ao mesmo tempo que a culminação cultural da primeira na segunda (nesse sentido *Didaquê* X, 6 que é um ritual de transição da “eucaristia” menor, verdadeira refeição, para a “eucaristia” maior de um caráter cultural muito mais acentuado; assim XIV 1-3; provavelmente ainda no mesmo sentido Atos 20, 7-12).

clássicas da eucharistia contemporânea: “bênção” propriamente dita, anamnese e doxologia<sup>29</sup>. Quanto ao objeto das anamneses, trata-se exatamente daquele que poderíamos esperar: o que o Pai realizou de “maravilhoso” como tal, “por Jesus” (dia Jêsou), em favor dos que creem. Assim, em geral as anamneses da “fração do pão” parecem, na *Didaquê*, refletir a consciência comum da “vida” de agora em diante esperada na ressurreição de Jesus<sup>30</sup>. São, portanto, no fundo de maneiras mais ou menos diretas, anamneses da ressurreição; o que, no ponto em que estamos, não é de nos espantar. Não há mais aí, para nós nada de novo.

Há, no entanto, um traço característico da “fração do pão” da *Didaquê* sobre o qual é importante chamar atenção. Nos lembramos, com efeito, que, na ordenação geral do rito, as “bênções” ou eucharistiai (IX, 2-8; X, 2-4) são seguidas, antes e depois da refeição, de uma “prece” propriamente dita, proseuchê (IX, 4; X, 5). É o de que a crítica, a meu ver, não teve suficientemente em conta. Ela constantemente foi levada a confundir as proseuchai com as eucharistiai, ou mais precisamente, a reconduzir as eucharistiai às proseuchai, como o testemunham com superabundância as categorias literárias conforme as quais se analisou esses textos (“*preces* eucarísticas” etc.). Importa, ao contrário distinguir aqui as formas com cuidado. É o único meio de perceber em seguida, do ponto de vista do fundo, suas relações mútuas e suas significações próprias. Vê-se assim que a proseuchê se subordina à eucharistia, e não inversamente, como a maior parte parece ter tendência de crer<sup>31</sup>. Tal subordinação é aliás correlativa, na consciência cristã tanto quanto na consciência judaica, à ordem interna da esperança: as *mirabilia* do passado, prolongadas no presente (objeto global

<sup>29</sup> Seria ainda necessário precisar que se trata de “bênções” da refeição no sentido em que seríamos levados a entendê-la hoje (sentido impetratório, em tendência para o exorcismo)? Que significaria então uma “bênção” depois da refeição, tachada sob o mesmo modelo e obedecendo ao mesmo movimento interior profundo que a “bênção” que a precede?

<sup>30</sup> Por onde elas encontram o que devia constituir o objeto último da anamnese da “eucharistia” maior (pascal); ver de novo I Coríntios 11, 26 acima; igualmente João 6, 26-58 com sua insistência tão notável sobre a “vida” e a “ressurreição”.

<sup>31</sup> Mesma relação da proseuchê com a eucharistia em Paulo: meta eucaristias ta aitemata umwn qnorixesthw pros ton Theon (Filipenses 4, 6); pantote kairete adialeiptws proseuchesthe en panti eucharisteite (Colosenses 4, 2; comp. Atos 16, 25 Paulo e Silas na prisão proseucho me noi umnoun ton Theon). Sempre no mesmo sentido, observar-se-á igualmente a alternância da eucharistia e da proseuchê, com a subordinação desta àquela, na grande eucharistia evangélica de Efésios 1, 3 – 3, 21. A anamnese “eucarística” se interrompe duas vezes (1, 17-22 e 3, 14-19) para deixar livre curso ao elam de esperança da proseuchê. A propósito dessa passagem da eucharistia à proseuchê, ver de novo I Reis 8, 15-21; 23-24 e 8, 25-53 respectivamente; também, na mesma circunstância 8, 56 (“bênção” – eucharistia) e 8, 57-61 (“bênção” – proseuche) com as reflexões propostas acima em torno desses textos. Não será talvez inútil precisar, enfim, que a coletânea de “bênções” encontrada em Qumran I pertence toda inteira ao gênero secundário da “bênção” – proseuchê: é, se quisermos como I Reis 8, 57-61 descorado de 8, 56 (Cf. Barthélemy-Milik, Qumran gruta I, *DJD*, 1, Oxford, 1955, n. 28b, p. 118-120); ver também Números 6, 22-27; Eclesiástico 50, 22-24 (Hebraico).



das anamneses “eucarísticas” apoiam o elam da esperança para o que resta a esperar, na mesma ordem de coisas, para o porvir escatológico, do poder benfazejo e da fidelidade de Deus (objeto da *proseuchê*, consecutiva à eucaristia). Daí, na “fração do pão” da *Didaquê*, essa admirável “prece” para a reunião da igreja, santificada, no reino que o Pai lhe preparou em Jesus.

---

Poder-se-ia ser tentado a entrar aqui mais adiante nas implicações dos resultados dessa breve análise da origem e do desenvolvimento da “bênção” judaica antiga e da herança de formas literárias que esta legou, chegada a hora, à eucaristia cristã e das significações espirituais fundamentais que tão tenazmente se ligaram a essas formas no curso de sua longa história. Não se ocultará, no entanto, que essas implicações parecem importantes. Elas desenham os traços principais de certa consciência religiosa; elas precisam, além dessa consciência, certo estilo cultural. Viveremos nós em primeiro lugar de admiração ou de gratidão, no elam teologal ou no recolhimento antropocêntrico? Não é interdito, sem dúvida, pensar que um dia ou outro escolhas conscientes, cujo alcance seria imenso, deverão se operar a esse respeito. A menos que não se prefira remeter toda a decisão aos cegos pesos aos quais obedece o subconsciente individual e coletivo, o que não honraria nem a clarividência teológica nem a solicitude pastoral.

Mas me detenho nessa observação. À guisa de conclusão, gostaria, antes, de abrir uma perspectiva acerca de novas pesquisas. Parece que é uma lei dos gêneros literários que eles sejam tanto mais estáveis num dado grupo humano quanto respondam, na ordem da expressão, a um estado de consciência mais elementar e mais profundo desse grupo e, correlativamente, é também uma lei que eles sejam tanto menos transferíveis de um grupo humano a um outro, quanto se ligaram de uma maneira mais específica, no curso de sua história, a um certo estado de consciência do grupo em que eles nasceram e em que prosperaram. Nisso os gêneros literários, formas mais ou menos diferenciadas de expressão, se comportam de modo completamente diferente dos “arquetipos” da psicologia junguiana, por exemplo, que são formas completamente indiferenciadas e comuns, ligadas a um nível mais baixo do inconsciente, se bem que haja sem dúvida de uns aos outros bom número de continuidades e de comunicações.

Acontece, no entanto, que em seguida a diversos acidentes históricos, gêneros literários atravessem a fronteira de seu habitat original. Nessa migração e na

implantação psicológica nova que ela acarreta, se encontra justamente para eles, ao mesmo tempo, o perigo e a chance de uma nova fortuna. Atravessando a fronteira de sua pátria psicológica, levarão eles a herança de significações e de valores humanos que tinham sido até aí sua razão de ser e sua destinação funcional? Ou, ao contrário, deixarão eles atrás deles uma parte mais ou menos importante dessa herança contanto que seja substituída eventualmente, em sua pátria de adoção, por significações e valores novos? Tudo está aí.

Ora, tal foi a situação ocorrida ao gênero literário da eucharistia judaica quando, em sequência à separação cada vez mais total da igreja e da sinagoga, por volta do fim do primeiro século, essa eucharistia se encontrou psicologicamente implantada em uma igreja composta de uma maneira cada vez mais exclusiva de convertidos da gentilidade. A eucharistia tinha sido durante séculos o gênero literário mais específico talvez da consciência religiosa de Israel. Que iria ela se tornar depois de sua implantação em um agrupamento humano saído, em sua maior parte, do paganismo greco-romano da época? Desse ponto de vista, não é a mesma coisa, com efeito, ter chegado à fé na criação e na salvação *antes da palavra* e aí ter chegado posteriormente *graças à palavra* na qual, no entremeio, essa fé tinha se expresso, ou, para retomar os termos paulinos, não é a mesma coisa ser a oliveira legítima e ser a selvagem enxertada na oliveira legítima.

De fato, as consequências da implantação psicológica da eucharistia antiga numa igreja agora composta de elementos humanos recebidos quase exclusivamente da gentilidade tornam-se observáveis desde o século segundo. No começo do terceiro, em que podemos datar a *Tradição apostólica* de santo Hipólito, percebe-se que as coisas tinham caminhado rapidamente. Grosso modo, o que tinha então começado a se produzir é uma espécie de ruptura e de dissociação interna das formas literárias da antiga eucharistia, acompanhadas de modificações correlativas no equilíbrio das significações e dos valores ao serviço dos quais a eucharistia tinha sido colocada espontaneamente no seu meio original. Assim a “benedição” propriamente dita inclinou-se progressivamente para a “ação de graças” e se deu pouco a pouco todo um acompanhamento de formas literárias inspiradas por uma dominante psicológica e cultural de gratidão, às expensas do emaravilhamento e da alegria mais teologal da qual ela tinha sobretudo vivido até aí. Simultaneamente, os liames funcionais da anamnese à “benedição”, no coração da eucharistia, tendiam a se distender, para evocar aliás, de menos a menos as *maravilhas de Deus* como tais e de mais a mais os “benefícios” recebidos de Deus (benefícios, dons de Deus). Ao termino de alguns séculos, o

“prefácio” romano, que conserva, no entanto, no Ocidente, até em seu nome a lembrança do calor da exomologêsis onde proclamação do nome de Deus, da antiga eucaristia, poderá mesmo perder aqui ou lá todo traço de anamnese sem que ninguém, ao que parece, se espante muito com tal ausência. Graças a uma ligação verbal (“Fazei isto em memória de mim”, eis têm emêm anamnêsin) o nome de anamnese tomará um dia, ao contrário, o sentido estreito e mais ou menos desarticulado que nós conhecemos hoje. Nessas condições, como a doxologia, cuja função literária original era de responder à “bênção” inicial a modo de inclusão, não teria ela visto por sua vez seu sentido e seu alcance se obscurecerem? Se o “prefácio” não é mais que um prólogo solene ao canon<sup>32</sup>, seria espantoso que o valor cultural da doxologia (duplicada e antecipada, aliás, de certo modo, pelo *Santo*) não possa mais, senão dificilmente, conservar, na prática, sua articulação à anamnese e à “bênção” inicial?

Essa profunda dissociação das formas, com suas modificações correlativas de significações e de valores culturais, foi acompanhada, por outro lado, como era quase inevitável, de uma espécie de fenômeno compensador. Foi a invasão progressiva da eucaristia pela proseuchê a tal ponto que a antiga e muito importante subordinação cultural desta àquela não corresse o risco nada pequeno de ser invertida. De resto, o nascimento e desenvolvimento do que chamamos agora de “epiclese”, não são senão episódios particulares do impressionante crescimento da proseuchê no equilíbrio geral dos valores da eucaristia, como já se pode percebê-lo pela *Tradição Apostólica* de santo Hipólito<sup>33</sup>.

Mas haveria ainda muito a dizer sobre tudo isso. Devo deixar a outros esta tarefa pesada, ou pelo menos deixa-la para mais tarde. Talvez, no entanto, essas simples sugestões sejam úteis para alguns.

Jean Paul Audet O. P.

Ottawa

(Recebido em junho de 2025: aceito em junho de 2025)

---

<sup>32</sup> Ele mesmo mais ou menos reduzido, como se sabe, às palavras consagratórias para seu sentido propriamente “eucarístico”.

<sup>33</sup> *Tradição apostólica*, IV.