



# A relação entre sangue-que-será-derramado e remissão dos pecados em Mateus 26,28

*The relationship between blood-which-will-be-spilled and remission of sins in Matthew 26,28*

Daniel Carvalho da Silva<sup>1</sup>

José Reinaldo<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo procura compreender qual a relação entre o derramamento do sangue de Jesus e a remissão dos pecados apresentada na narrativa da ceia, em Mateus 26,28. Essa relação é exclusiva do texto mateano e, por essa razão, debruçamo-nos sobre o contexto redacional deste evangelho. Depois buscamos situar a perícopes estudada a partir dos âmbitos litúrgico e histórico. Retomamos a aliança do Sinai; a significação do sangue e do vinho; por fim, a compreensão judaica e, depois, judaico-cristã acerca do pecado e da remissão. O modelo de leitura tipológica da Bíblia norteou a pesquisa. O resultado aponta no sentido de que o texto mateano concorda com a teologia judaica acerca do pecado, do sacrifício redentor e da justificação. Essa mesma teologia fundamenta o NT e as celebrações das ceias cristãs atualmente.

**Palavras-chave:** Sangue; Remissão; Aliança; Ceia; Cruz.

**Abstract:** This article seeks to understand the relationship between the spilled of the blood of Jesus and the remission of sins presented in the supper narrative, in Matthew 26,28. This relationship is exclusive to the Matean text and, for this reason, we focus on the editorial context of this gospel. Then we tried to situate the studied pericope from the liturgical and historical spheres. We resumed the Sinai alliance; the meaning of blood and wine; finally, Jewish and, later,

---

<sup>1</sup> Mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (bolsa CAPES). Licenciado em Filosofia e Libras. Especialista em Liturgia Cristã pela Faculdade Jesuíta, em parceria com a Rede Celebra de Animação Litúrgica. E-mail: dancarvalho90@gmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2019). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2021), instituição em que obteve os graus de Mestre em Filosofia (2014) e em Música (2016), com concentração em Musicologia. Possui habilitação em Sociologia (2012) e Licenciatura em Música (2020), ambos pelo Centro Universitário Claretiano. É Licenciado e Bacharel em Filosofia, pela Faculdade Católica de Anápolis (2011) e Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz (2009), e Bacharel em Teologia, pela Faculdade Católica de Anápolis (2019). Desde 2010 é membro colaborador do Círculo Latinoamericano de Fenomenologia (CLAFEN). Em 2017 tornou-se Pesquisador Associado junto ao Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAE). É membro adjunto do corpo editorial dos periódicos: Griot - Revista de Filosofia (UFRB), Légein (Colômbia), Heidegger Studies (Alemanha). Desde 2018 atua como editor de Illuminare - Revista de Filosofia e Teologia. Possui experiência em Filosofia, dedicando-se à tradição fenomenológica e à interface entre Filosofia, Religião e Cultura. Em Musicologia, interessa-se pelas expressões musicais da liturgia cristã, sobretudo quando se referem 1) à música litúrgica/ritual e 2) à religiosidade popular goiana (hibridismos, festas, processos identitários, cultura imaterial). É professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação - Stricto Sensu - em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, e atual editor-chefe da Revista Caminhos, vinculada ao mesmo PPG. Atualmente também exerce a função de coordenador do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e desenvolve pesquisa em nível de estágio pós-doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro



Judeo-Christian understanding of sin and forgiveness. The typological reading model of the Bible guided the research. The result points to the sense that the Matheus text agrees with Jewish theology about sin, redemptive sacrifice and justification. This same theology underlies the New Testament and the Christian supper celebrations today.

**Keywords:** Blood; Remission; Alliance; Supper; Cross.

## Introdução

Mateus, na narrativa da última ceia (Mt 26,26-29), introduz uma significação ao derramamento do sangue de Jesus que não se encontra nos textos correlativos; a saber: Mc 14, 22-25, Lc 22,19-20 e 1Cor 11,23-25. Conforme o evangelista, o sangue que “será derramado” tem como finalidade a remissão dos pecados. Há, obviamente, outras particularidades em cada um dos textos similares. A Bíblia de Jerusalém<sup>3</sup>, em sua nota introdutória aos sinóticos, sugere que duas tradições orais teriam influenciado de forma diferente a Paulo e Lucas em relação a Marcos e Mateus. Enquanto os primeiros relatam o mandamento “fazei isto em memória de mim” (Lc 22,19; 1Cor 11,24), os últimos enfatizam que aquela seria a última refeição de Jesus, até que se repetisse “no reino” (Mc 14,25; Mt 26, 29).

O que é comum aos quatro relatos é a relação entre o sangue e a aliança. Na primeira carta aos Coríntios (11,25) e em Lucas (22,20), se diz: “Este cálice é a nova Aliança em meu sangue”. A isto, Paulo acrescenta: “todas as vezes que o beberdes fazei-o em memória de mim”, fazendo parecer que se trata de uma função unicamente ritual. Lucas acresce somente: “que vai ser derramado por vós”. O “por vós” parece estar colocado de modo a designar a causa do derramamento do sangue. Em Marcos (22,24) e Mateus (26,28), se encontra: “meu sangue, o sangue da Aliança que é derramado em favor de muitos”, ao que o segundo completa, “para remissão dos pecados”. Estes textos compõem a narrativa central da maioria das preces eucarísticas do catolicismo e, por esse motivo, muito se tem debatido no campo litúrgico sobre questões próprias da tradução e interpretação do texto, bem como sobre o contexto em que a ceia teria ocorrido, entre outros temas. Talvez, por isso, seja oportuno fazer uma observação acerca dos terrenos sobre os quais a narrativa da ceia foi alicerçada. Por um lado, isso implica reportar a um contexto simbólico-litúrgico e, por outro, à própria narrativa histórico-bíblica.

---

<sup>3</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9 imp. São Paulo: Paulus, 2013, p. 1689.



Chauvet<sup>4</sup> afirma que a Bíblia seria, em grande parte, fruto da importância capital dos santuários e lugares de peregrinação. Segundo ele, os textos utilizados nos rituais próprios das peregrinações teriam subsistido através dos tempos guardando as memórias de lugares como Siquém, Mambré, Bersheba, Hebron, Betel, Silo e outros, em virtude de seu uso na liturgia de festas como o pentecostes, a páscoa e a das tendas. Se ele está certo, poderíamos inferir que a narrativa da ceia tenha sido apresentada já sob a compreensão gerada a partir das experiências das celebrações dominicais das primeiras comunidades cristãs. De fato, entre as anáforas católicas, somente a de Addai e Mari<sup>5</sup>, proveniente da Igreja Católica Caldéia e da Assíria do Oriente, não contém a narrativa da ceia.

Contudo, Jeremias<sup>6</sup> sugere outra perspectiva. Segundo ele, o que está em primeiro plano nos textos que recontam a narrativa da ceia não é o viés litúrgico, mas o histórico. Conforme sua análise, a partir de 1 Cor é possível situar a celebração eucarística e rastrear as palavras repetidas da ceia já nos anos 40 d.C. Mas, ainda que as liturgias dominicais pareçam ter sido um hábito comum, especialmente a partir do segundo decênio depois da morte de Jesus, elas não teriam alterado o texto pronunciado por ele. Jeremias compara as palavras de Jesus na ceia às pronunciadas em outros contextos e, ainda, às bênçãos tradicionais das ceias judaicas. Destaca, também, a convicção de Paulo (1Cor 11,23) de ter recebido as palavras da ceia numa cadeia de tradição diretamente proveniente de Jesus. Por fim, Jeremias<sup>7</sup> afirma ser improvável que as comunidades elaborassem tais ditos interpretativos acerca do que realizara seu mestre. Tudo isso leva o biblista a se convencer de que se trata, em primeiro lugar, de uma narrativa histórica de fato, e não de uma narrativa nomeadamente marcada pelo contexto litúrgico.

Não podemos concordar em tudo com Jeremias<sup>8</sup>, posto que nossa pesquisa se origina, justamente, de uma “anomalia” apresentada por uma das narrativas. A recordar: somente em Mateus há uma relação direta entre o derramamento do sangue de Jesus e a remissão dos pecados. Essa distinção, todavia, entre a compreensão litúrgica e a histórico-bíblica, é importante

<sup>4</sup> CHAUVET, L. M. Teologia sacramentária e cristologia. A liturgia, lugar da cristologia. In: DORÉ, J. *Sacramentos de Jesus Cristo*. Tradução de L. Baraúna. São Paulo: Loyola, 1989. p. 186.

<sup>5</sup> Addai e Mari seriam, conforme a tradição, dois dos setenta e dois enviados por Jesus em missão (Lc 10,1-9). Eles teriam partido para a Síria. A anáfora composta por eles foi considerada pelo Vaticano uma das mais antigas da Igreja e, por isso, goza de validade – no âmbito do ecumenismo católico –, ainda que não contenha a narrativa da instituição de forma explícita (GIRAUDO, C. Il riconoscimento dell'«ortodossia» della più antica preghiera eucaristica. In: *La Civiltà Cattolica*. Caderno n. 3753, 2006, p.219-233).

<sup>6</sup> JEREMIAS, J. *Teologia do novo testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 437.

<sup>7</sup> JEREMIAS, 1977, p. 437.

<sup>8</sup> JEREMIAS, 1977, p. 437.



ao passo que desloca a discussão do campo estrito da ritualidade, que é mais latente em Paulo, e a situa no âmbito da historicidade e das elaborações teológicas dos redatores dos textos em questão. Nesta oportunidade nos deteremos sobre uma única pergunta: por que a remissão dos pecados aparece no texto de Mateus como efeito do derramamento do sangue de Jesus?

É sabido que, além das motivações da oralidade que teriam influenciado os evangelistas e também Paulo, todos aqueles que registraram evangelhos, incluídos os não canônicos, o fizeram em contextos diferentes, com interlocutores e finalidades distintas. Buyst<sup>9</sup> lembra, referindo-se às perícopes que destacamos no início do texto, que cada uma, bem como cada evangelho, constituem-se como resultado da interpretação acerca de Jesus feita por uma comunidade. Gallazi<sup>10</sup> reafirma a tese de Buyst. Segundo ele, a comunidade de Mateus dispunha do evangelho de Marcos, mas a situação histórica a que estava submetida era outra e, por esse motivo, carecia de outras respostas. Em decorrência disso, nos debruçaremos sobre o evangelho de Mateus para buscar compreender, em seu contexto, qual era a concepção acerca da aliança e qual sua relação com o sangue. Far-se-á necessário ainda compreender o que Mateus entende como pecado e, na sequência, por remissão. Por fim, poderíamos estabelecer relações entre o sangue derramado e a remissão dos pecados.

## O contexto do evangelho de Mateus

Eusébio de Cesareia<sup>11</sup> afirma que Mateus teria pregado, em primeiro lugar, aos hebreus. No mesmo sentido, Kümmel<sup>12</sup> assevera que Mateus retoma o Evangelho de Marcos e o amplia inserindo informações da tradição judaica. No entanto, cerca de cinquenta por cento do texto mateano não encontra paralelos em Marcos. E, considerando a fonte “Q” como elo entre Mateus e Lucas, o autor afirma que aproximadamente cinco nonos do livro encontram correlações em Lucas. Logo, quatro nonos do texto não têm correspondência nos sinóticos. Mas o fato é que nem tudo o que é especial de Mateus encontra correspondentes na tradição judaica conhecida. O argumento de Kümmel é que estes escritos descendem da tradição oral.

---

<sup>9</sup> BUYST, I. O sacramento da eucaristia, raiz e centro da comunidade cristã. In: BUYST, I.; FRANCISCO, M. J. *O mistério celebrado: memória e compromisso*. Vol. II. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 33.

<sup>10</sup> GALLAZZI, S. *Leitura militante da Bíblia*. Tradução de Lúcia Orth. Candiota/RS: Instituto Cultural Padre Josimo, 2018. p. 162-167.

<sup>11</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica*. Vol. 1. Itabaina/SE: Clube de autores, 2016. p. 196.

<sup>12</sup> KÜMMELE, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad.: Paulo Feine. 3.ed São Paulo: Paulus, 2004. p. 130-135.



De acordo com Schökel<sup>13</sup>, em sua introdução ao evangelho de Mateus na Bíblia do Peregrino, a comunidade mateana considerava-se judaica. Isso perdurou até que, depois da destruição de Jerusalém, em torno do ano 70, um grupo de fariseus uniformizasse o judaísmo e rejeitasse qualquer pluralismo interno. Este movimento teria atingido seu ápice entre os anos 85 e 90, no sínodo de Jâmnia, quando se decidiu excluir, de uma vez por todas, os judeu-cristãos das sinagogas. Por isso, o texto de Mateus irá apresentar Jesus como o messias no qual todas as profecias se cumprem e pelo qual toda a lei atinge a perfeição. O evangelista o faz explorando respeitosamente a tradição judaica, mas com o intuito de afirmar que a continuadora legítima de Israel é a comunidade cristã, a “igreja”<sup>14</sup> nascente, e não o judaísmo rabínico.

Gallazzi<sup>15</sup> elenca alguns dos argumentos que sustentam esta tese. Segundo ele, Mateus inicia seu evangelho com uma genealogia que faz de Jesus um descendente de Davi, que era, no plano simbólico judaico, o esperado rei-messias, pastor por profissão. Jerusalém, com seu templo e palácio, que já teria sido destruída quando o evangelho foi escrito, não é mais considerada a luz das nações como profetizara Isaías (60,1-22). Em Mateus, a estrela que indica o nascimento do novo rei apagou-se chegando a Jerusalém e foi brilhar em Belém. A antiga ordem do faraó para que matassem os meninos no Egito (Ex 1,22) repetiu-se em Jerusalém (Mt 2,16). Repete-se, também, o êxodo do Egito (Mt 2,15). Shökel<sup>16</sup> afirma que mais de sessenta vezes o texto

---

<sup>13</sup> BÍBLIA DO PEREGRINO. Comentada por Luís Alonso Shökel. São Paulo: Paulus, 2002. p. 2317.

<sup>14</sup> Importante notar que somente no evangelho de Mateus a palavra *ekklesia* = igreja vai aparecer. E aparece somente duas vezes. Cf. Mt 16,18 e 18,17.

<sup>15</sup> GALLAZZI, 2018, p. 162-167

<sup>16</sup> BÍBLIA DO PEREGRINO, 2002, p. 2317.



estabelecerá relações tipológicas<sup>17</sup> entre Jesus e o primeiro testamento. Mosconi<sup>18</sup> afirma que, ao todo, são 140 as vezes em que Mateus faz referência ao primeiro testamento, 40 delas copiando as citações.

Tudo isso leva a crer que o sentido da relação estabelecida por Mateus entre o derramamento de sangue de Jesus e a remissão dos pecados subsista, em alguma medida, na tradição judaica. Como identificamos que o contexto comum aos quatro relatos coexistentes é a dimensão da aliança, buscaremos, agora, compreender o que o judaísmo entendia quando o termo “aliança” era evocado.

---

<sup>17</sup> Tipologia é um tipo de exegese bíblica aplicada ao AT, de modo a identificar nele prefigurações de Cristo. Sua intenção é garantir, ou ainda, identificar a unidade entre o AT e o NT, de modo que se afirme uma única economia da salvação, levada a termo em Cristo. Este método já se apresenta em 1Cor 10,1-4 e Lc 24,44 (estes são exemplos nos quais o método em questão é explicitado de forma bastante clara; mas, há uma série de outros exemplos menos explícitos que poderiam ser elencados aqui) como uma seta que indica a presença do Cristo, e até mesmo os lugares e modos como ele já estava presente no AT. A palavra tipologia vem do latim *Typos*, que quer dizer: imagem, figura, modelo, forma. Para nossa compreensão, tomemos, por exemplo, o texto de Jo 6,30-35a: “Então lhe perguntaram: ‘Que sinal realizas, para que vejamos e creiamos em ti? Que obra fazes?’ Nossos pais comeram o maná no deserto, como está escrito: ‘*Deu-lhes pão do céu a comer*’. Respondeu-lhes Jesus: ‘Em verdade, em verdade, vos digo: não foi Moisés quem vos deu o pão do céu, mas é meu Pai que vos dá o verdadeiro pão do céu; porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá a vida ao mundo’. Disseram-lhe: ‘Senhor, dá-nos sempre deste pão!’ Jesus lhes disse: ‘Eu sou o pão da vida.’” Vejamos, no AT existe o maná; no NT, Jesus, o pão da vida. O elemento de ligação é o pão. A figura é o maná (o *typos*) e Jesus é a sua realização e superação (o *antitypos*). O povo no deserto comeu e morreu; Jesus será comido e dará vida eterna. O *antitypos* realiza e supera o *typos*. Compreender a lógica da leitura tipológica é muito importante para o nosso estudo, ao passo que ela está subjacente na compreensão do sacrifício de Jesus na cruz como feito à luz do sacrifício oferecido por Moisés em Ex 24,7-8. Nesse sentido, a Bíblia não se trata de uma série de histórias desconectadas, mas de uma única narrativa que aponta unicamente para Cristo. Poder-se-ia, então, afirmar: há um Adão melhor e verdadeiro, é Cristo – novo homem. Há um Isaac melhor e verdadeiro: é Cristo – que carrega sua cruz, como o primeiro carregou a lenha para seu próprio sacrifício, e o qual é o próprio cordeiro imolado. E deste modo se poderia elencar uma série de personagens (Jacó, José do Egito, Moisés, Jó, Davi, Ester, Jonas, Suzana...) e até mesmo elementos ou animais (o maná, a rocha de Meriba, a serpente suspensa no deserto...) aos quais a leitura tipológica permite afirmar: Cristo já estava lá. É importante ressaltar que não se trata de uma leitura alegórica (confira um exemplo desse tipo em Gl 4,21-31) para a qual o sentido do texto depende de uma interpretação que acrescenta elementos externos. A leitura alegórica, no decorrer da história, já identificou o altar da igreja ao túmulo de Cristo e os coroinhas aos soldados romanos que faziam a guarda. Na leitura tipológica, ao contrário, o sentido do texto bíblico vem de dentro do contexto bíblico. Há entre o *typos* e o *antitypos* um vínculo salvífico ontológico essencial. A salvação que Deus realizou em Jesus (*antitypos*) já começou no *typos* (a árvore da vida em Gn 2,9 está vinculada ao madeiro da cruz, nesse modelo de leitura) e, no *antitypos*, é possível contemplar também o *typos* (cf. DANIELOU, J. *From shadows to reality: studies in the biblical typology of the fathers*. Londres: Northumberland press limited, 1960. E MAZZA, E. *La celebrazione eucaristica: genesi del rito e sviluppo dell’interpretazione*. Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2003.).

<sup>18</sup> MOSCONI, Luis. *Evangelho de Jesus Cristo segundo Mateus: para cristãos e cristãs rumo ao novo milênio*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 26.



## Sobre o conceito de “aliança”

Mesters<sup>19</sup> sugere que os capítulos 19 a 24 do livro do Êxodo comporiam uma espécie de “livro da aliança”. Segundo o biblista, o coração deste livro estaria em Ex 24,7-8, que diz: “[Moisés] tomou o livro da Aliança e o leu para o povo; e eles disseram: ‘Tudo o que Iahweh falou, nós o faremos e obedeceremos’. Moisés tomou o sangue e o aspergiu sobre o povo, e disse: ‘Este é o sangue da Aliança que Iahweh fez conosco, através de todas essas cláusulas.’”

O sangue aspergido era de novilhos imolados em holocausto a Javé. Com metade dele, Moisés aspergiu o altar, com a outra metade, o povo. Tudo isso se deu três meses depois de o povo ter atravessado o mar vermelho, fugindo da escravidão no Egito (Ex 19,1).

De acordo com Mesters<sup>20</sup>, a narrativa da aliança se dá em cinco passos: 1º) a retomada da história desde a saída do Egito até aquele momento no monte Sinai (Ex 19,1-25); 2º) a escuta de Javé, que apresenta a lei dos Dez mandamentos (Ex 20,1-21); 3º) a aplicação da lei na vida do povo – o chamado “Código da Aliança”, que explica como justapor os mandamentos nas situações concretas da vida (Ex 20,22-23,19); 4º) a escuta das promessas de Javé para quem for fiel: saúde, terra, produção, família... (Ex 23, 20-33); e, 5º) a conclusão da aliança entre Javé e os hebreus por meio da aspersion com o sangue (Ex 24,1-18). Segundo Mesters<sup>21</sup>, estes passos teriam sido descritos como um roteiro prescritivo para as celebrações da páscoa que os hebreus realizavam anualmente.

O termo “aliança” faz referência a este acordo. Uma síntese bastante objetiva está expressa em Jeremias (31,33c): “Serei seu Deus e eles serão meu povo”. Trata-se, portanto, de um contrato, um pacto entre Javé e os hebreus. Os últimos se comprometem a cumprir a lei; o primeiro, a garantir vida boa a seus aliados<sup>22</sup>. No decorrer da história do povo de Deus, ocorreram celebrações de renovação da aliança. São exemplos disso 2Rs 23,1-3 e 2Cr 34,29-33. Em ambos os casos, esta renovação se dá por meio de um rito<sup>23</sup>. De igual modo, a assembleia de Siquém, na

<sup>19</sup> MESTERS, C. *Bíblia: livro da aliança Êxodo 19-24: a constituição de um povo, roteiro de uma grande celebração*. 3.ed. São Paulo: Paulinas. 1986.

<sup>20</sup> MESTERS, 1986, p. 7-8.

<sup>21</sup> MESTERS, 1986, p. 6.

<sup>22</sup> Isso é bastante evidenciado na esfera do catolicismo popular (cf. MARTINS FILHO, J. R. F. Sobre o protagonismo laical do catolicismo popular: pistas para reflexão. *REB. Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 78, p. 679-694, 2019. E, MARTINS FILHO, J. R. F. Um caminho nas Ciências da Religião: novas possibilidades para o catolicismo brasileiro. *Caminhos*, v. 18, p. 87-108, 2020.).

<sup>23</sup> O rito como realização, como efetivação de uma proposta temporal e historial. (cf. MARTINS FILHO, J. R. F.; BONACCORSO, G. A centralidade do rito na experiência religiosa: uma entrevista a Giorgio Bonaccorso. Texto



qual Josué (24) relembra ao povo quem é Javé e exige uma tomada de posição, pode ser interpretada como uma renovação da aliança. Tal como Josué, Moisés também chama a atenção do povo em Deuteronômio 32,4-25. Neemias (9,6-37) narra a fidelidade de Deus e a infidelidade do povo. Semelhantemente, mas em sentido contrário, o Salmo 44 (43) é uma reclamação do povo contra Javé, que não estaria sendo fiel à aliança. Todos estes casos indicam que o contrato bilateral nem sempre tenha sido respeitado.

No Novo Testamento (NT), a Carta aos Hebreus (9,11-14) afirma que a antiga aliança foi renovada de uma vez por todas pelo sangue de Cristo. Esta mesma carta tece uma longa exegese, carregada de características tipológicas, acerca do sacrifício e do ministério sacerdotal de Cristo à luz do Antigo Testamento (AT). Alonso Schökel<sup>24</sup>, em sua introdução à carta aos Hebreus, problematiza-a no seguinte sentido: a autoria não deve ser de Paulo; o estilo é mais próximo ao de uma homilia que de uma carta; e, quanto aos destinatários, ou seriam judeus convertidos ao cristianismo, ou helenos que conheciam bem a tradução da LXX e a cultura semita, visto que o discurso é carregado de paralelismos que dão por certo um vasto conhecimento da tradição judaica por parte de seus interlocutores. De todo modo, a discussão apresentada no texto lança muitas luzes sobre a compreensão acerca da aliança que um grupo, possivelmente contemporâneo ao destinatário do evangelho de Mateus e conhecedor da mesma tradição, possui.

De acordo com Gass<sup>25</sup>, a carta aos Hebreus quer mostrar aos cristãos que todo o sistema do templo – com seus sacerdotes, sacrifícios e ritos – não garante o perdão dos pecados. Sob esta ótica, o sistema do templo serviria unicamente para apontar Jesus como verdadeiro sacerdote, isto é, como único mediador entre Deus e a humanidade. Assim, no texto aos Hebreus, Jesus é apresentado como o mediador da nova aliança. Ele garante a superação da primeira, que era baseada na lei e nos sacrifícios animais, e a instauração da nova, alicerçada por seu sacrifício na cruz. O autor da carta retoma a profecia de Jeremias (31, 31-34) em 8,8-12 para reafirmar que Jesus é superior a Moisés (Hb 3,5-6) e a todos os sacerdotes da tribo de Levi (Hb 4,14-10,39) e que, portanto, a renovação definitiva da aliança predita por Jeremias estava concretizada em Cristo.

---

italiano com tradução de José Reinaldo F. Martins Filho e Daniel Carvalho. *Caminhos (Goiânia)*, v. 18, p. 1133-1164, 2020.

<sup>24</sup> BÍBLIA DO PEREGRINO, 2002, p. 2870.

<sup>25</sup> GASS, I. B. *Uma introdução à Bíblia: as comunidades cristãs a partir da segunda geração*. Vol. 8. São Paulo: Paulus, 2005. p. 139.





Esta dimensão da renovação da aliança em Jesus é bastante repetida nos escritos paulinos<sup>26</sup>. A ideia básica é a seguinte: Deus enviou o próprio Filho em condição humana (Rm 8,3) e o Filho tornou-se maldição – em referência à morte suspenso no madeiro, legislada em Dt 21,23 – pela humanidade, para que a humanidade se libertasse da maldição da lei (Gl 3,13). A segunda carta aos Coríntios (5,21) afirma: “aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus”. E ainda a carta aos Romanos (3,23-25): “todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus: Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé”. Em síntese, é a afirmação de que Jesus, como humano obediente ao Pai (Fl 2, 5-8), cumpriu toda a lei, de modo a realizar, plenamente e de uma vez por todas, a parte do contrato assumida pelos Hebreus no pacto da aliança.

Há uma historietta que ajuda a compreender esta dimensão: um mandarim chinês possuía uma vasta coleção de vasos à qual devotava grande estima. Uma pessoa era responsável por limpar a coleção, mas, sempre que quebrava algum vaso por acidente, o mandarim mandava executá-la e contratava outra. Isso se repetiu até que um velho sábio se candidatou à vaga e, entrando no salão dos vasos, quebrou a todos. Ele sabia que seria morto, mas garantiu assim que ninguém mais morresse por causa dos vasos. A compreensão paulina de Cristo como cumpridor perfeito da aliança faz dele (Cristo) o destruidor de todo o sistema sacrificial que movia o templo. Ao mesmo tempo, faz dos cristãos um povo justificado pelo sacrifício de Cristo na cruz, realizado de uma vez por todas (Hb 9,28), e não pelo repetido sacrifício de animais.

Num mesmo sentido, Mesters<sup>27</sup> associa o anúncio da chegada do reino de Deus (Mc 1,15) à chegada da nova aliança e afirma que Jesus, “ele mesmo, com a sua prática, a sua palavra, a sua paixão, morte e ressurreição, [...] é o Livro da Nova Aliança”<sup>28</sup>. Assim, aludindo ao modelo tipológico de interpretar as escrituras, Mesters afirma que Jesus é o sentido pleno e a “chave de ouro” para a compreensão do livro da aliança. O próprio Mateus (20,28) já havia dito: “o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida como resgate por muitos”. Há que se pontuar, no entanto, que, nos quatro textos paralelos que narram a ceia, a aliança não é

---

<sup>26</sup> Esta compreensão se arraigou tão profundamente que Jerônimo, no fim do século IV – início do século V, ao traduzir para a Vulgata Lc 22,20 e 1Cor 11,25, acrescenta a palavra “nova” antes de aliança (cf. a nota da BJ para Mt 26,28).

<sup>27</sup> MESTERS, 1986, p. 71.

<sup>28</sup> MESTERS, 1986, p. 73.



evocada em relação ao pão-corpo, mas somente em relação ao vinho-sangue. Logo, podemos deduzir que haja uma relação mais profunda entre a aliança e o sangue.

## A relação entre “sangue” e “Aliança”

Na primeira vez em que a palavra “sangue” aparece na Bíblia, é pronunciada por Javé, em protesto a Caim pelo assassinato de Abel. E diz: “Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim” (Gn 4,10). Esse aspecto do sangue – como clamor de justiça que grita a Deus – aparece também em Jó 16,18, em Ap 6,10; 16,6 e 19,2, em Lc 11,50 e em Mt 23,35. Para que o sangue não reclamasse a Deus, o homicida deveria cobri-lo com terra, tal como planejaram os irmãos de José em Gn 37,26. Ezequiel (24,7) diz que o sangue é a ferrugem de Jerusalém. Aquela a que os homens não se preocupam mais de esconder e à qual o Senhor vingará com fogo<sup>29</sup>. No mesmo sentido, a profecia de Isaías (26,21) afirma que, quando Iahweh sair para punir os crimes dos habitantes da terra, a própria terra descobrirá seus crimes de sangue e não mais esconderá seus cadáveres.

De fato, o sangue é tido como o princípio e a fonte da vida; e a vida é um dom de Deus (Gn 9,6; Lv 17,14; Dt 12,23). Por isso, a proibição de se comer carne com sangue (Gn 9,4; At 21,25; Jt 11,12) ou de se comer o sangue mesmo (Lv 3,17; 7,27; 1Sm 14,31-34; At 15,20-29). Na mesma perspectiva, as duas narrativas do suicídio de Judas (Mt 27,3-10 e At 1,18-19) o relacionam ao lugar chamado “Campo de sangue”. É evidente a ligação: sangue derramado é vida que se esvai. Certamente esta é a motivação de se rechaçar seu derramamento (cf. Ez 33,25; 36,18; Sl 5,7; 55,24; Pr 6,17; 1Sm 25,26-33; 2Sm 16,7s; 1Rs 2,5s): preservar a vida.

Em certo sentido, poderíamos questionar, então, por que o sangue menstrual deixa as mulheres (e quem as tocar) impuras, já que o sangue é símbolo da vida. Mas, o fato é que este sangue está ligado à dimensão sexual. Buscemi<sup>30</sup> faz uma distinção entre o castigo implicado a Adão e aquele imposto sobre Eva, em Gênesis (3,14-19), que poderia iluminar esta questão. Buscemi afirma: “Adão recebe um castigo do mundo da produção (trabalhar o solo com suor e fadiga). Eva recebe dois castigos de ordem sexual: um do mundo da reprodução (parir com dor) e outro do mundo da dominação (o homem dominará: sexismo, patriarcalismo, androcracia)”.

---

<sup>29</sup> BÍBLIA DO PEREGRINO, 2002, p. 2873.

<sup>30</sup> BUSCEMI, M. S. *En, terra do meio*: corpo de mulher e leitura popular da Bíblia. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007. p. 29.



Buscemi lembra ainda que a hemorroíssa (Mc 5,25-34, Mt 9,20-22 e Lc 8,43-48.) despertara algo diferente em Jesus, e afirma: “nem sempre o sangue significa cruz e espada. Nem sempre o sangue é violência e sacrifício”<sup>31</sup>. Em suma, se quer dizer que nem todo sangue derramado resulta em morte.

De fato, também em Mateus (26,28) o sangue “que é derramado” não parece estar ligado diretamente à morte. É verdade que os textos já aludem à captura de Jesus. Especialmente em João (13,1), que não narra a bênção do pão, mas essa mesma última ceia no contexto emblemático da traição de Judas. No entanto, as palavras de Jesus – “por muitos para a remissão dos pecados” – não parecem indicar a morte como resultado da cruz ou da violência. Ao dar o significado do derramamento em virtude da remissão dos pecados, Jesus parece, numa primeira impressão, aludir mais à dimensão sacrificial do gesto do que ao resultado de uma violência<sup>32</sup>.

Conforme a leitura de Giraudo<sup>33</sup>, porém, depois de analisar os verbos correspondentes em hebraico e grego, pode-se concluir que a expressão “o sangue que-está-prestes-a-ser-derramado”<sup>34</sup> diz que a morte de Cristo [...] é apresentada como supressão violenta de uma vida e, portanto, como um homicídio”. Para Giraudo, tal fala de Jesus se configuraria como o último anúncio da paixão, de uma série já predita por ele – três vezes em cada sinótico (Mt 16,21; 17,22-23; 20,18-19; Mc 8,31; 9,31; 10,33-34; Lc 9,22; 9,44; 18,31-33) – em termos substancialmente existenciais. Isto indicaria não a dimensão de sacrifício assumido internamente, mas a dimensão do homicídio causado externamente.

Voz discordante pode ser representada por Jeremias<sup>35</sup>, quando afirma que o uso das palavras *basar wadam* (*sárx*, carne, corpo + *haima*, sangue), ligadas às orações judaicas em torno da mesa, por Jesus, queriam designá-lo como “cordeiro pascal escatológico (1Cor 5,7)”. Nesse caso, a morte de Jesus realizaria a nova aliança já prefigurada no Sinai (Ex 24,8). Interessante notar que a dimensão litúrgico-ritual é destacada por Jeremias, que é biblista, e não por Giraudo, que é liturgista. De todo modo, Jesus quis relacionar seu sangramento à aliança. Por isso, quer compreendamos seu gesto como parte de um ritual, quer como um último prenúncio da paixão,

<sup>31</sup> BUSCEMI, 2007, p.113-114

<sup>32</sup> Recentemente elaboramos uma coletânea de textos sobre Religião e Violência (cf. ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F.; PAIVA, S. (Orgs.). *Religião e Violência sob a Perspectiva do Sagrado*. 1. ed. Curitiba, PR: Editora CRV, 2019).

<sup>33</sup> GIRAUDO, C. *Num só corpo*: tratado mistagógico sobre a eucaristia. Trad.: Francisco Taborda. São Paulo: Loyola, 2003. p. 175.

<sup>34</sup> Tradução que, segundo o autor, porta o sentido mais próximo do original.

<sup>35</sup> JEREMIAS, 1977, p. 439-440.



tal feito estará intimamente ligado à dimensão sacrificial que permeia as duas práticas judaicas: a dos sacrifícios de sangue, que mantinham viva a aliança, e aquela de assassinar profetas (Lc 13,34; Mt 23,37).

Conforme Nolan<sup>36</sup>, os judeus estavam habituados às perseguições e sofrimentos. Segundo ele, um judeu justo preferiria morrer a desobedecer a lei. São exemplos: o martírio dos sete irmãos no segundo livro dos Macabeus (7); os sacerdotes que continuaram exercendo o serviço no templo mesmo sob invasão romana até serem mortos, em 63 a.C.<sup>37</sup> e até mesmo o testemunho de Estevão em At 7,52. De acordo com Nolan, a morte, nestas circunstâncias, já era considerada reparação para os pecados, próprios e dos outros. De fato, Jesus dissera que felizes são os perseguidos, os caluniados, os insultados como os antigos profetas (Mt 5,11-12) e, ainda, que o discípulo deveria negar-se a si mesmo, tomar a própria cruz e não desejar salvar a própria vida, mas perdê-la por causa dele e do evangelho (Mc 8,34-35).

Jesus tinha clareza de que sua morte era iminente. Herodes já havia matado o Batista (Mc 6,17-29) e corria boatos de que desejava fazer o mesmo com ele (Lc 13,31). Ainda assim, Jesus decide voltar a Jerusalém para lá morrer (Lc 9,51; 13,33). Mateus, depois de narrar a cura da sogra de Pedro e dos muitos endemoniados (8,14-17), faz uma referência ao “Servo de Javé” (Is 53,4) que “tomou nossas enfermidades e carregou nossas doenças” (Mt 8,17b).

A nota de rodapé da BJ diz que, apesar de ser uma interpretação aparentemente forçada, ela entende o âmago da questão: “Jesus, o ‘Servo’, veio tomar sobre si a expiação dos pecados [...] [e] pôde aliviar os homens dos seus males corporais que são a consequência e a pena do pecado”. Aqui deparamo-nos com a explícita função vicária do derramamento do sangue de Jesus. Jeremias<sup>38</sup> diz que a compreensão das palavras da última ceia depende do paralelo tipológico com o Servo de Isaías 53.

O mesmo aspecto aparece na Carta aos Hebreus 9,13-15b:

De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, pelo Espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos culto ao Deus vivo. Eis por que ele é mediador de nova aliança. Sua morte aconteceu para o resgate das transgressões cometidas no regime da primeira aliança.

<sup>36</sup> NOLAN, A. *Jesus antes do cristianismo*. Trad.: José Joaquim Sobral. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 163.

<sup>37</sup> JOSEFO, F. *Antigüedades Judias*. Libros XII-XX. Tradução de José Vara Donald. Madrid: Akal, 1997. p. 809.

<sup>38</sup> JEREMIAS, 1977, p. 441.



Também em Hebreus 12,22-24 se afirma que Jesus é o mediador da nova aliança e que seu sangue grita mais forte que o de Abel<sup>39</sup>. A mesma ideia acerca da relação entre o sangue de Jesus e a aliança está contida em Romanos 5,9, Colossenses 1,20, Efésios 2,13-16 e Apocalipse 5,9 e 7,14.

## Vinho-sangue, sangue-vinho

Em verdade, o conteúdo que Jesus apresenta e distribui aos seus amigos na ceia é vinho, como símbolo do sangue. Em Israel – que, não esqueçamos, era a vinha de Javé (cf. Os 10,1; Is 5,1s; Sl 80,9), – vinho significava alegria ao coração (Sl 104,15; Jz 9,13; Eclo 31,27; Pr 31,6), e o deuteronomista o chamou “sangue de uva” (Dt 32,14). Também o Sirácida, em seu elogio ao sumo sacerdote Simão, descreve um rito de reparação ao templo no qual se derrama “sumo de uva” sobre o altar, de modo que escorra até aos pés (Eclo 50,1-17). Uma alusão clara da ligação simbólica entre vinho e sangue (cf. Ap. 7, 9-10).

Em referência a isso, Cocognac<sup>40</sup> afirma que, “para a Bíblia, o sangue possui uma dimensão misteriosa. Considerado como a sede da vida, o sangue pertence a Deus, porque a vida é um dom de Deus” (tradução nossa). Talvez, por esse motivo, o salmista encontre o modo de retribuir (dar graças) a Javé no gesto de elevar o cálice da salvação (Sl 116,12-13); o vinho-sangue erguido no cálice é a própria vida (cf. Gn 9,6). O que se oferece, simbolizado pelo vinho-sangue, é a vida toda.

Isaías profetizou um banquete que cancelaria o sofrimento, a dor e a morte, estabelecendo a salvação esperada, regado a vinho:

Iahweh dos Exércitos prepara para todos os povos, sobre esta montanha, um banquete de carnes gordas, um banquete de vinhos finos, de carnes suculentas, de vinhos depurados [...]. Ele fez desaparecer a morte para sempre. O Senhor Iahweh enxuga as lágrimas de todos os rostos; ele removera de toda a terra o opróbrio do seu povo, porque Iahweh o disse. Nesse dia se dirá: Vede, este é o nosso Deus, nele esperávamos, certos de que nos salvaria; este é Iahweh, em quem esperávamos. Exultemos, alegremo-nos na sua salvação. (Is 25, 6.8-9)

No mesmo sentido, Jesus fala de um banquete escatológico no qual se beberá “o vinho novo no Reino de meu Pai” (Mt 26,29). Vinho novo parece aludir à vida nova possibilitada por Cristo. Numa discussão com os fariseus, narrada por Mateus, Jesus, indagado acerca do jejum,

<sup>39</sup> Ao contrário das demais citações, que foram copiadas da BJ, esta é tradução da Bíblia do Peregrino.

<sup>40</sup> COCAGNAC, M. *I simboli biblici: percorso spirituali*. Bologna: Dehoniane, 1998. p. 329.



replica: “Por acaso, podem os amigos do noivo estar de luto enquanto o noivo está com eles?” e completa: “Dias virão, quando o noivo lhes será tirado” (Mt 9,15). Jesus apresenta-se, então, como o noivo e conclui a discussão afirmando: “Não se põe vinho novo em odres velhos...” (Mt 9,17) apresentando-se a ele mesmo como vinho.

O tema do vinho é muito recorrente nos textos bíblicos<sup>41</sup>. Certamente há muita influência da produção agrícola de Israel, sobre a qual, desde os primórdios, se fala com relação ao cultivo das vinhas (Gn 19,20; Nm 13,20-23; Am 5,11; Sf 1,13; 1 Rs 21, 17-24; Is 5,1-2; 7, 23; Ct 1,6; 7,12-13; Sl 80; Mt 20,1), dos lagares (Is 5,2; Mt 21,33) e, como visto acima, do consumo da bebida. Mas, de fato, ele conota muitas significações àquela cultura. O Salmo 128,3, por exemplo, compara a esposa à vinha frutuosa e, esta – ao lado de outras alusões agrárias – possibilita ao homem de Israel uma vida feliz e em paz, sinal da bênção de Javé. No evangelho de João, Jesus disse: “Eu sou a verdadeira videira” (Jo15,1). Em Mateus 21, 33-45 (e em seus paralelos), narra-se a alegoria dos vinhateiros homicidas. De todo modo, nenhum outro episódio ficaria mais latente à tradição cristã do que aquele das bodas de Caná, no qual Jesus transformara água em vinho (Jo 2,1-11). A leitura tipológica que Brown<sup>42</sup> faz deste texto identifica Jesus com o novo Adão. Ele é o primeiro homem de uma humanidade nova. Nele, Deus – o noivo – desposa a humanidade. O vinho da velha aliança esgotou-se e a hora de Jesus havia chegado: era a hora da cruz – seu sacrifício, seu sangramento.

Não é por nada que a carta aos Hebreus (13,10) afirma “temos um altar do qual não podem se alimentar os que servem à Tenda” em clara referência ao sacerdócio judaico ou ainda às práticas sacrificiais judaicas em prol da justificação. A nota da BJ diz que este altar é “não a mesa eucarística, mas a cruz, sobre a qual Cristo foi imolado”. Ou seja, o altar sobre o qual foi concluída a aliança é a cruz.

## Pecado e remissão

O quarto capítulo do livro do Gênesis, que narra o fratricídio cometido por Caim, parece ser bastante importante para a nossa compreensão. Naquela perícopé, além da palavra “sangue”, como vimos anteriormente, aparece, também pela primeira vez, a palavra “pecado” (Gn 4,7). O

<sup>41</sup> Para além dos textos bíblicos, é uma metáfora importante na consideração das tradições religiosas, como demonstra Marià Corbí (cf. MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião. *Estudos de Religião*, v. 32, p. 29-50, 2018).

<sup>42</sup> BROWN, R. E. *Giovanni: commento al vangelo spirituale*. 6 ed. Assis: Cittadella editrice, 2005. p. 131-139.



mesmo texto traz à baila o tema da oferenda a Javé, que mais tarde seria identificado ao sacrifício no templo. E foi exatamente em virtude de Javé ter se agradado mais da oferenda de Abel que da de Caim, que este, tomado pela ira, lançou-se sobre o irmão.

De acordo com o *Diccionario de la Biblia* de Ausejo<sup>43</sup>, o conceito de pecado desde cedo ocupou a centralidade do pensamento religioso judaico. A Torá apresenta, já no terceiro capítulo do Gênesis, a ideia de pecado original, ou de princípio do mal. Trata-se da queda de Adão, que resultou na morte de toda pessoa, na expulsão do paraíso, na necessidade do trabalho pesado para garantir alimento, na concupiscência e na dor (Gn 3,16-19). Sob esta perspectiva, toda queda e reerguimento do “povo eleito” no decorrer das narrativas bíblicas foram sempre interpretados como consequências da aproximação (remissão) ou do distanciamento (pecado) do povo em relação a Javé.

Em alguns textos, o pecado aparece como afronta aos costumes de Israel (Gn, 20,9; 2 Sm 13,12; Dt 22,21; Jz 20,6.10), em outros, como violação da vontade de Deus (Gn 13,13; 20,6; 38,9s; 39,9; Ex 10,16; 32,33). O pecado de Caim é do primeiro tipo, enquanto o de Adão e Eva, do último. Contudo, muitos outros aspectos acerca do pecado vão aparecer ainda nas escrituras. São exemplos: a rebeldia contra Javé (Nm 14,9; Dt 28,15-44; 1 Sm 12,16); a apostasia (Is 46,7s; Jr 2,5.19; 5,6; 14,7; Os 4,12); a depreciação de Javé (Is 1,4; 43,21.24; Ml 1,6); a infidelidade e o adultério (Is 24,5; 48,8; Jr3,20; 9,1; 11,10; Ez 16,58). De modo geral, a moralidade em Israel é orientada ao sentido religioso; logo, o que fere a moral é pecado. No entanto, do ponto de vista da aliança firmada no Sinai, pecado é transgredir as proibições de Javé.

O Levítico (4,2-3) diz: “Quando alguém pecar por inadvertência contra qualquer um dos mandamentos de Iahweh e cometer uma destas ações que não são permitidas, se for o sacerdote consagrado pela unção que pecar e tornar assim o povo culpado, oferecerá a Iahweh, pelo pecado que cometeu, um novilho, animal grande, sem defeito, como sacrifício pelo pecado.”

É notório então que o meio pelo qual se pode anular o pecado seja o sacrifício. Nesse sentido, o capítulo 16 do mesmo livro, concluindo uma série de capítulos (11-15) normativos referentes ao puro e ao impuro, trata do dia das expiações e prescreve um ritual que deve ser observado anualmente, de geração em geração. Por meio deste ritual, diz o Levítico (16,30), “ficareis puros de todos os vossos pecados”. O *Yom Kippur* (dia do perdão), como é chamada esta festa ainda hoje, consistia, basicamente, em sacrificar um carneiro, um novilho e um bode, e

---

<sup>43</sup> AUSEJO, R. P. S. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1964.



aspergir seus sangues pelo santuário, pela tenda da reunião e pelo altar. Em seguida, o sacerdote deveria fazer uma confissão de todas as faltas, transgressões e pecados dos israelitas com as mãos impostas sobre a cabeça de outro bode que, por sua vez, seria conduzido ao deserto levando sobre si todo o pecado do povo (Lv 16,3-22). Em suma, a resolução do pecado na compreensão judaica dava-se, portanto, por meio de sacrifícios rituais de animais e pela aspersion de seus sangues.

Era recorrente na teologia judaica a compreensão de que a doença, a dor e a morte eram castigos resultantes do pecado que desperta a ira de Javé (Ex 22,23; 32,10; Nm 12,9). Por isso, o templo parecia ser mantido por esta lógica sacrificial que garantia a expiação. Tanto é assim que o livro de Samuel afirma que os sacerdotes engordavam à custa das oferendas do povo (2Sm 2,29) em vistas do sacrifício pelos pecados.

De volta à pregação de Jesus, o pecado também pode ser considerado um tema central, sobretudo quando se entende que a conversão – metanóia – por ele indicada referia-se à situação em que o povo se encontrava. Os evangelhos, repetidas vezes, fazem referência à exortação, ora de Jesus, ora do Batista, para a conversão e a penitência em favor da remissão dos pecados (cf. Mc 1,4.15; Jo 8,34; Mt 3,2). Destaque-se que, em Mateus (4,17), a primeira palavra dita por Jesus depois que começou a proclamar o reinado de Deus foi “arrependei-vos”. Imediatamente relacionado a esse aspecto, é preciso lembrar que, além de convidar à conversão e à prática da justiça (Mt 6,1-18), Jesus acolhia os pecadores e reconciliava-os a Deus (Lc 5,20; 7,48; Mt 9,2). Ademais, ele afirmara querer misericórdia em lugar de sacrifícios (Mt 12,7). Provavelmente o evangelista, à sua maneira, fazia o mesmo que João, já apontando o próprio Jesus como aquele que realizaria todo o sacrifício. Lembremo-nos de que o Batista apontara Jesus como o cordeiro de Deus que tiraria o pecado do mundo (Jo 1,29.36).

A mesma pregação em torno do pecado, da conversão e da remissão foi conservada pelos discípulos de Jesus, conforme seu mandato depois da ressurreição: “Recebei o Espírito Santo. A quem perdoardes os pecados, ficarão perdoados” (Jo 20,21-23). Pedro, conforme Atos 2,38, pregou a remissão dos pecados por meio do batismo. Paulo, de acordo com 2Cor 5,18s e Cl 1,20, afirmou que o mundo todo fora reconciliado pelo sangue de Jesus na cruz. A partir disto, podemos inferir que o pecado acabou por se tornar uma constante sobre a qual se prega a necessidade de superação naquele contexto israelita. Os judeus, certamente, nunca duvidaram de que Deus perdoasse os pecados. Talvez por esse motivo a remissão dos pecados tenha ocupado





lugar de destaque na pregação dos profetas (cf. Os 14,3-5; Jr 3,22s; 4,1; Is 4,4; 43,25; 44,22; Ez 36,25s). Na medida em que o perdão de Deus resultava numa mudança na relação entre o pecador e Javé, o pecador também deveria mudar seu comportamento, deixando a transgressão e expressando um “espírito humilhado” (Sl 35,13-14) e um “coração contrito” (Sl 51,19; Is 57,15).

De fato, em todo o AT, não há uma afirmação tão contundente acerca da impossibilidade de alguns pecados serem perdoados quanto em Mc 12,29 e em seu paralelo Mt 12,32, acerca do pecado contra o Espírito Santo. Portanto, pecar e ser remido são possibilidades tidas quase como certas pelos judeus e, posteriormente, pelos primeiros cristãos. É nessa direção que Mateus parece apontar Jesus como o redentor de Israel desde o início de seu evangelho. Note-se que o nome Jesus (*Yehoushú'a*), apresentado em Mt 1,21, significa “Iahweh salva”, embora o texto mateano esclareça esta significação evidenciando o pecado: “tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados”<sup>44</sup>. É manifesto, portanto, que, em Mateus, a missão de Jesus está intimamente ligada à remissão – ao que Borba<sup>45</sup> lembra que nenhum outro evangelista repetiu tantas vezes (mais de 150) o nome de Jesus em seus escritos, relacionando este dado à perspectiva teológica empenhada no perdão dos pecados.

A profecia de Isaías (41,14b) – “Eu mesmo te ajudarei, oráculo de Iahweh; o teu redentor é o Santo de Israel” – passa então a ser compreendida na pessoa de Jesus. Redentor (*go'el*), diz a nota da BJ, “é, em primeiro lugar, o parente próximo, vingador do sangue (Nm 35,19+); aquele que resgata o prisioneiro por dívidas, o que deve defender a viúva (Rt 2,20). A palavra designa, portanto, Deus como protetor e libertador do povo”. A redenção, o resgate esperado da parte de Deus pelos israelitas, estaria cumprido, na compreensão mateana, em Jesus.

## Considerações finais

Após termos percorrido diferentes ênfases aproximativas ao tema que nos compeliu a este artigo, é possível dizer que a discussão levantada inicialmente acerca da procedência – mais litúrgica ou mais histórica – da perícopes em questão perdeu a relevância diante de dois fatos aludidos. O primeiro concernente ao prisma ritual-litúrgico. A narrativa da ceia apresentada por Mateus e por seus correlatos parece querer renovar o memorial da páscoa judaica, e o faz

<sup>44</sup> A mesma ideia está contida no Cântico de Zacarias: Deus que visita e redime / resgata seu povo (Lc 1,68); que se lembra da aliança e lhe é fiel (Lc 1,72) e que anuncia a salvação pelo perdão dos pecados (Lc 1, 77).

<sup>45</sup> BORBA, W. R. *La doctrina católica romana de la transubstanciación a la luz de mateo 26:26-28, y implicaciones con el ministerio de Cristo en el santuario celestial*. Tese. Lima: Universidad Peruana Unión, 2016, p. 99.

considerando todas as suas facetas. Uma delas é a festa dos ázimos (Ex 12,15s). Outra diz respeito ao antigo sacrifício de comunhão ou das primícias (Dt 26,1-11). Em ambos os casos, a questão nevrálgica é fazer memória, de forma ativa e atualizadora, da libertação de Israel desde a escravidão no Egito. Jesus afirma que o sangue que selará a aliança a partir de então será o que ele irá derramar<sup>46</sup> e o faz, na ceia, de forma litúrgico-ritual – o que legitima absolutamente o texto desde esta perspectiva.

O segundo aspecto diz respeito ao fato do derramamento do sangue em si, na cruz. A comunidade mateana, bem como todo o povo hebreu, não duvidava que a remissão dos pecados se desse por meio do sacrifício com sangue. Emblemática, neste sentido, é a afirmação contida na carta aos Hebreus (9,22b): “sem efusão de sangue não há remissão”. De fato, a ideia de que o sangue de Cristo tenha resgatado aos seus do pecado vai aparecer em muitas das cartas do NT (cf. Ef 1,7; 1Pd 1,2.18s; Rm 3,25; Hb 9,14; 13,12) e no Apocalipse 5,9 e 7,14. A última perícopes citada parece dizer respeito aos mártires: “os que trazem palmas nas mãos” (Ap 7,9), que “vieram da grande tribulação e alvejaram suas vestes no sangue do Cordeiro” (Ap 7,14). Sob este aspecto, se pode compreender que a remissão pelo sangue era ideia central aos Hebreus signatários da aliança e, portanto, também neste sentido é perfeitamente compreensível que Mateus incluisse naquele que era compreendido como o memorial renovador da aliança – a ceia – uma finalidade objetiva, identificada aos sacrifícios antigos, e plenamente realizada no sacrifício de Jesus<sup>47</sup>.

Jeremias<sup>48</sup> acrescenta à sua obra acerca das parábolas de Jesus um apêndice intitulado: as ações parabólicas. Sua tese é a de que, além de falar em parábolas, Jesus também teria agido por meio de parábolas. Algumas dessas ações, conforme Jeremias, seriam as refeições feitas com publicanos e pecadores que, por elas mesmas, já anunciavam que o tempo do Messias havia chegado: “e o tempo do Messias é o tempo do perdão”. Assim, Jesus teria, na noite anterior à sua morte, usado a comunhão de uma mesa como parábola de sua vida e dado aos discípulos a participação “na força expiatória de sua morte vindoura”.

Do ponto de vista da leitura tipológica da Bíblia, duas figuras já aludidas neste texto não podem ser esquecidas quando intentamos compreender a relação entre o sacrifício de Jesus e a remissão dos pecados. São elas: o pretense holocausto de Isaac (Gn 22,1-18) e o Servo de Isaías

---

<sup>46</sup> Cf. Hb 9, 26 “se manifestou para abolir o pecado por meio de seu próprio sacrifício” e Hb 9,28 “Cristo foi oferecido uma vez por todas para tirar os pecados da multidão”.

<sup>47</sup> Cf. Gl 3. Trata-se de uma explanação da teologia acerca da justificação realizada em Cristo.

<sup>48</sup> JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. Tradução de João Rezende Costa. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1986. p. 227.



(42,1-4.5-9; 49,1-6; 50,4-9.10-11; 52,13-53,12<sup>49</sup>). Seria, por isso, particularmente importante que nos debruçássemos sobre o Servo e de forma estrita sobre o quarto canto; o que não significa que os demais cantos não sejam iluminadores. Isaías 53 assevera:

Eram nossos sofrimentos o que ele levava sobre si (v.4a). Foi trespassado por causa das nossas transgressões, esmagado por causa das nossas iniquidades. O castigo que havia de trazer-nos a paz, caiu sobre ele, sim, por suas feridas fomos curados (v.5). Iahweh fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós (v.6b). Como cordeiro conduzido ao matadouro<sup>50</sup> (v.7b). (...) ele oferece a sua vida como sacrifício expiatório (v.10b). (...) o justo, meu Servo, justificará a muitos e levará sobre si as transgressões (v.11b). (...) visto que entregou a si mesmo à morte e foi contado entre os criminosos, mas na verdade levou sobre si o pecado de muitos e pelos criminosos fez intercessão (v.12bc)

Em Mateus, mais de dez vezes, Jesus é identificado como Servo de Javé (cf. Mt 3,17; 5,39; 8,17; 12,18-21; 17,5; 19,28; 26,28.63; 27,13.30-31.38). A construção simbólica de Jesus como redentor é feita, por Mateus, através da associação entre sua prática e aquela do messias esperado que libertaria/salvaria o povo; e a salvação só poderia se dar no âmbito da aliança.

Como aventado anteriormente, na economia da salvação, muitas vezes a humanidade rompeu a aliança, mas Deus permaneceu fiel. Ele garantiu, então, por meio de Jesus, o sacrifício perfeito, com o qual foi cumprida a parte humana do pacto firmado no Sinai e, no qual o sacerdote (Hb 8,2) e a vítima (Hb 10,10) eram um único: o próprio Filho. Leia-se: “Eis por que ele é mediador de nova aliança. Sua morte aconteceu para o resgate das transgressões cometidas no regime da primeira aliança” (Hb 9,15). E: “nem mesmo a primeira aliança foi inaugurada sem efusão de sangue” (Hb 9, 18). Ao que, enfim, se completa: “Mas foi de uma vez por todas, agora, no fim dos tempos, que ele se manifestou para abolir o pecado por meio de seu próprio sacrifício; [...] foi oferecido de uma vez por todas para tirar os pecados da multidão” (Hb 26b.28a).

Considerando, à guisa de conclusão, todo o exposto acerca da constituição da comunidade mateana, dos alicerces judaicos e dos acenos teológicos das primeiras comunidades judaico-cristãs perceptíveis nos escritos do NT, é possível afirmar que seria, inclusive, incoerente com a construção textual do evangelho de Mateus, se a remissão dos pecados não figurasse ligada ao vinho-sangue na narrativa da ceia – símbolo da entrega total da vida de Jesus. O texto vinculado à tradição de Mateus – acerca da remissão dos pecados como consequência do derramamento do

<sup>49</sup> Esta definição das perícopes, que diverge em alguns estudiosos, acompanha aquela proposta pela BJ.

<sup>50</sup> A nota da BJ afirma que a palavra aramaica “*Talya*” designa paulatinamente cordeiro e servo. Por isso, seria plausível que o Precursor tivesse utilizado esta palavra, que encontramos em João (1,29), em alusão direta ao texto de Isaías. Todavia, como o quarto evangelho fora escrito em grego, o evangelista precisou optar.



sangue – foi assumido pelas anáforas católicas e, em algumas igrejas protestantes, a ceia tem caráter de “perdoadora de pecados”. Faz sentido: quem está em comunhão não pode estar afastado (ou, dito de outra forma, caído) de Deus nem da comunidade.

## Referências

- AUSEJO, R. P. S. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1964.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9 imp. São Paulo: Paulus, 2013.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. Comentada por Luís Alonso Shökel. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORBA, W. R. *La doctrina católica romana de la transubstanciación a la luz de mateo 26:26-28, y implicaciones con el ministerio de Cristo en el santuario celestial*. Tese. Lima: Universidad Peruana Unión, 2016.
- BROWN, R. E. *Giovanni: commento al vangelo spirituale*. 6 ed. Assis: Cittadella editrice, 2005.
- BUSCEMI, M. S. *Eu, terra do meio: corpo de mulher e leitura popular da Bíblia*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.
- BUYST, I. O sacramento da eucaristia, raiz e centro da comunidade cristã. In: BUYST, Ione; FRANCISCO, Manoel João. *O mistério celebrado: memória e compromisso*. Vol. II. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 31-46. (Coleção livros básicos de teologia 10)
- CHAUVET, L. M. Teologia sacramentária e cristologia. A liturgia, lugar da cristologia. In: DORÉ, J. *Sacramentos de Jesus Cristo*. Trad. BARAÚNA, L. J. São Paulo: Loyola, 1989. p. 183-218.
- COCAGNAC, M. *I simboli biblici: percorso spirituale*. Bologna: Dehoniane, 1998.
- DANIELOU, J. *From shadows to reality: studies in the biblical typology of the fathers*. Londres: Northumberland press limited, 1960.
- ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F.; PAIVA, S. (Orgs.). *Religião e Violência sob a Perspectiva do Sagrado*. 1. ed. Curitiba, PR: Editora CRV, 2019.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA (Escriba de Cristo). *História eclesiástica*. Vol. 1. Itabaina/SE: Clube de autores, 2016.
- GALLAZZI, S. *Leitura militante da Bíblia*. Tradução de L. M. E. Orth. Candiota/RS: Instituto Cultural Padre Josimo, 2018.
- GASS, I. B. *Uma introdução à Bíblia: as comunidades cristãs a partir da segunda geração*. Vol. 8. São Paulo: Paulus, 2005.
- GIRAUDO, C. Il riconoscimento dell'«ortodossia» della più antica preghiera eucaristica. In: *La Civiltà Cattolica*. Caderno n. 3753, 2006, p.219-233.
- GIRAUDO, C. *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. Tradução de Francisco Taborda. São Paulo: Loyola, 2003.
- JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. Tradução de João Rezende Costa. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1986.
- JEREMIAS, J. *Teologia do novo testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1977.



- JOSEFO, F. *Antigüedades Judías: Libros XII-XX*. Tradução de José Vara Donaldo. Madrid: Akal, 1997.
- KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo Feine (et allii). 3.ed São Paulo: Paulus, 2004. (Nova coleção bíblica)
- MARTINS FILHO, J. R. F. Sobre o protagonismo laical do catolicismo popular: pistas para reflexão. *REB. Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 78, p. 679-694, 2019.
- MARTINS FILHO, J. R. F. Um caminho nas Ciências da Religião: novas possibilidades para o catolicismo brasileiro. *Caminhos*, v. 18, p. 87-108, 2020.
- MARTINS FILHO, J. R. F.; BONACCORSO, G. A centralidade do rito na experiência religiosa: uma entrevista a Giorgio Bonaccorso. Texto italiano com tradução de José Reinaldo F. Martins Filho e Daniel Carvalho. *Caminhos (Goiânia)*, v. 18, p. 1133-1164, 2020.
- MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião. *Estudos de Religião*, v. 32, p. 29-50, 2018.
- MAZZA, E. *La celebrazione eucaristica: genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2003.
- MESTERS, C. *Bíblia: livro da aliança Êxodo 19-24: a constituição de um povo, roteiro de uma grande celebração*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1986.
- MOSCONI, L. *Evangelho de Jesus Cristo segundo Mateus: para cristãs e cristãos rumo ao novo milênio*. São Paulo: Loyola, 1998.
- NOLAN, A. *Jesus antes do cristianismo*. Trad.: SOBRAL, José Joaquim. São Paulo: Paulinas, 1987.