



# Análise da relação intertextual entre Is 52,13-53,12 e Mc 14,24//Mt 26,28 para uma melhor compreensão do *pro multis*\*

Samuel Brandão de Oliveira\*\*

**Para citar este artigo:** Brandão de Oliveira, Samuel «Análise da relação intertextual entre Is 52,13-53,12 e Mc 14,24//Mt 26,28 para uma melhor compreensão do *pro multis*». *Franciscanum* 181, Vol. 66 (2024): 1-44.

## Resumo

Ao observar as traduções do relato anafórico institucional da terceira edição típica do Missal Romano nas diversas línguas vernáculas, nota-se que não há mais consenso a respeito da tradução da expressão *pro multis* como havia nas traduções das edições anteriores. Tal expressão tem sua origem no “Quarto Poema do Servo” de Isaías e vem utilizada nas palavras pronunciadas sobre o cálice nos relatos institucionais de Marcos e Mateus, estabelecendo-se uma

\* Este artigo se apresenta como resultado parcial vinculado à pesquisa *A relação intertextual das palavras pronunciadas sobre o cálice na instituição da Eucaristia na tradição marcana com Is 53,11-12 e as consequências dessa relação para uma melhor compreensão do “pro multis” no Rito Romano* na modalidade de Pós-Doutorado realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

\*\* Faculdade Católica de Fortaleza, Fortaleza, Brasil. Doutor em Teologia com área de concentração em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Mestre em Teologia com área de concentração em Estudos Bíblicos pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (São Paulo) e em Teologia com área de concentração em Teologia Sistemática pelo Centro Universitário Assunção (São Paulo), pertence ao Grupo de Pesquisa “Tradição e literatura bíblica” credenciado junto ao CNPq, é Professor da Faculdade Católica de Fortaleza. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2492617295437766>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7385-2974>. Contato: [samuel\\_msc@hotmail.com](mailto:samuel_msc@hotmail.com)

relação intertextual. O presente artigo almeja ser uma contribuição que aprofunde o entendimento dessa relação para uma melhor compreensão do *pro multis*, sem ter, no entanto, a pretensão de apresentar uma solução definitiva para as questões que envolvem a sua tradução. Para isso, propõe-se apresentar os principais pontos que abarcam o debate a respeito da referida tradução; validar a relação intertextual entre o texto isaiano e os textos neotestamentários que são objeto deste estudo através de critérios apropriados; buscar no contexto veterotestamentário do termo hebraico, que se traduziu por *multi*, o seu sentido original e, em posse desses dados, verificar que sentido o termo adquire e que efeitos de sentido produz essa relação intertextual nas palavras pronunciadas sobre o cálice em Marcos e Mateus e na liturgia da Igreja latina.

### Palavras-chave

Marcos, Mateus, Servo Sofredor, *Pro Multis*, Intertextualidade.

## Analysis of the intertextual relationship between Is 52.13-53.12 and Mk 14.24//Mt 26.28 for a better understanding of the *Pro Multis*

### Abstract

When observing the translations of the institutional anaphoric account of the third typical edition of the Roman Missal in the various vernacular languages, it is noted that there is no longer a consensus regarding the translation of the expression *Pro Multis* as there was in the translations of previous editions. This expression has its origins in the "Fourth Poem of the Servant" by Isaiah and is used in the words spoken over the chalice in the institutional narrative of Mark and Matthew, establishing an intertextual relationship. This article aims to be a contribution that deepens the comprehension of this relationship for a better understanding of the

*Pro Multis*, with no intention, however, of presenting a definitive solution to the questions that involve its translation. For this, it is proposed to present the main points that encompasses the debate regarding the referred translation; to validate the intertextual relationship between the Isaiah text and the New Testament texts that are the object of this study through appropriate criteria; to search, in the Old Testament context of the Hebrew term, that was translated as *Multi*, its original meaning and, in possession of these data, to verify what meaning the term acquires and what meaning-effects this intertextual relationship produces in the words pronounced over the chalice in Mark and Matthew and in the liturgy of the Latin Church.

### Keywords

Mark, Matthew, Suffering Servant, *Pro Multis*, Intertextuality.

## **Análisis de la relación intertextual entre *Is 52,13-53,12* y *Mc 14,24//Mt 26,28* para una mejor comprensión del *pro multis***

### Resumen

Al observar las traducciones del relato anafórico institucional de la tercera edición típica del Misal Romano en las diversas lenguas vernáculas, se advierte que ya no existe un consenso en cuanto a la traducción de la expresión *pro multis* como hubo en las traducciones de las anteriores ediciones. Esta expresión tiene su origen en el "Cuarto Poema del Siervo" de Isaías y se utiliza en las palabras pronunciadas sobre el cáliz en los relatos institucionales de Marcos y Mateo, estableciendo una relación intertextual. El presente artículo aspira ser una contribución que profundice la comprensión de esta relación para un mejor entendimiento del *pro multis*; sin embargo, no pretende presentar una solución definitiva a las cuestiones que

envuelven su traducción. Para ello, se propone exponer los principales puntos que abarcan el debate en torno a la referida traducción; validar la relación intertextual entre el texto de Isaías y los textos del Nuevo Testamento que son objeto de este estudio a través criterios adecuados; buscar en el contexto antiguo testamentario del término hebreo, que fue traducido por *multi*, su significado original y, en posesión de estos datos, verificar qué significado adquiere el término y qué efectos de significado produce esta relación intertextual en las palabras pronunciadas sobre el cáliz en Marcos y Mateo y en la liturgia de la Iglesia latina.

### Palabras clave

Marcos; Mateo; Siervo Sufriente; *Pro Multis*; Intertextualidad.

### Introdução

---

A relação intertextual entre as palavras pronunciadas sobre o cálice na narrativa da instituição da Eucaristia na tradição marcana<sup>1</sup> e o "Quarto Poema do Servo" tem despertado grande interesse dos exegetas, teólogos e liturgistas. A causa maior desse interesse é justamente o termo que constituía o principal indício dessa relação, ou seja, o πολλοὶ de Mc 14,24 e Mt 26,28, o qual, por sua vez, é uma tradução do vocábulo hebraico רַבִּים de Is 53,11-12. Desde quando se começou a traduzir a versão latina desse termo na expressão *pro multis*, a partir da primeira edição típica do Missal Romano promulgado pelo Papa São Paulo VI, fez-se opção por uma versão interpretativa, a qual era motivada pelo desejo de expressar o valor universal do sacrifício redentor de Cristo, mas que causou uma série de questionamentos e debates. Como exemplo pode-se citar o inglês que adotou o *for all*, o espanhol e o português o *por todos*, o alemão o *für Alle*,

.....

1 A expressão tradição marcana aqui se refere às palavras pronunciadas sobre o cálice tanto em Mc 14,24 quanto no passo paralelo de Mt 26,28, sendo que trazem uma tradição comum. Rudolf Pesch, *Il Vangelo di Marco. Parte seconda. Testo greco e traduzione, commento ai capp. 8,27-16,20*. Commentario Teologico del Nuovo Testamento II/2 (Brescia: Paideia,1982), 539.

restando, no entanto, o francês com uma tradução intermediária, ou seja, *pour la multitude* <sup>2</sup>.

Este interesse voltou à tona desde quando se começou a traduzir a terceira edição típica do Missal Romano conforme as normas do documento *Liturgiam authenticam*<sup>3</sup>. De fato, nesta nova tradução, algumas Conferências Episcopais dos grupos linguísticos mais significativos optaram por uma tradução mais literal do texto no que diz respeito às palavras da consagração do cálice, como, por exemplo, aquelas de língua inglesa que decidiram traduzir o *pro multis* como *for many*, o qual substituiu o *for all* da antiga versão. Também as Conferências Episcopais dos países de língua espanhola que, substituindo o *por todos*, traduziram o *pro multis* como *por muchos*, além daquelas de língua francesa que mantiveram a tradução mais próxima ao *pro multis*, ou seja, *pour la multitude*. Por outro lado, a Conferência Episcopal Italiana fez opção por permanecer com a tradução *per tutti*, aquelas da área linguística alemã com o *für Alle* e as de língua portuguesa com o *por todos*<sup>4</sup>.

Verifica-se assim, ao contrário do que ocorreu com a tradução da primeira edição típica do Missal Romano, a diversificação das traduções do *pro multis* nas diversas línguas vernáculas, a qual pede

2 Antonio Ducay e Pablo González-Alonso, «La fórmula *pro multis*: perspectiva bíblica y dogmática», *Scripta Theologica* Vol. 48 (2016): 754.

3 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «*Liturgiam authenticam*», *Notitiae* 428-429 Vol. 38 (2002): 65-119. Mais recentemente foi emanado o Motu Proprio *Magnum Principium* pelo Papa Francisco, o qual pede que os livros litúrgicos possam ser traduzidos fielmente para o vernáculo, acrescentando a palavra *fideliter* ao cân. 838 §3 do Código de Direito Canônico da Igreja latina, onde fala da competência das Conferências Episcopais de preparar as versões dos livros litúrgicos em língua vernacular: “Compete às Conferências Episcopais preparar fielmente (*fideliter*) as versões dos livros litúrgicos nas línguas correntes, convenientemente adaptadas dentro dos limites definidos, aprová-las e publicar os livros litúrgicos, para as regiões de sua pertinência, depois da confirmação da Sé Apostólica”. No entanto, como se pode observar na reformulação do referido parágrafo, tem-se outra novidade, ou seja, o fato de se pedir uma mera *confirmatio* da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos para que as referidas traduções entrem em vigor no lugar de uma revisão requerida anteriormente. Papa Francisco, «Motu Proprio *Magnum Principium*», *Notitiae* 2 Vol. 53 (2017): 8-9.

4 Samuel Brandão de Oliveira, «O desenvolvimento orgânico das palavras de consagração no Rito Romano», *Coletânea* 42 Vol. 21 (2022): 329.

um estudo que, mais do que buscar ser uma solução para a questão da tradução do *pro multis*, seja um instrumento para sua melhor interpretação e compreensão. Para isso, necessita-se contextualizar o debate destacando seus diversos aspectos, validar essa relação intertextual através de critérios apropriados<sup>5</sup>, buscar o sentido original do termo que se traduziu por *multi* no seu contexto veterotestamentário e verificar que sentido o termo adquire no seu novo contexto, assim como os efeitos de sentido produzidos por essa relação intertextual.

## 1. Contextualização das questões a respeito da tradução do *pro multis*

Com a promulgação da primeira edição típica do Missal instaurado conforme as diretrizes da Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* pelo Papa São Paulo VI por meio da Constituição Apostólica *Missale Romanum* a 3 de abril de 1969 que entraria em vigor no começo do ano litúrgico seguinte, ou seja, a 30 de novembro de 1969, deu-se início ao processo de tradução do referido Missal no qual optou-se na maioria das traduções, no que se refere às palavras da consagração do cálice, pela expressão “por todos” e equivalentes o que gerou algumas reações<sup>6</sup>.

Tais reações, as quais mostram que não houve uma aceitação pacífica da referida tradução, podem ser observadas no Boletim *Notitiae* da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos onde foram publicados questionamentos feitos à mesma Congregação a esse respeito com as respectivas respostas<sup>7</sup>.

Após constatar que “em certas traduções vernáculas da fórmula de consagração do vinho na Missa, as palavras *pro multis* são

5 Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (Yale: Yale University Press, 1989), 29-32; Gregory K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation*. (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 33.

6 Paulo VI, «Constituição Apostólica *Missale Romanum* », *Notitiae* 46 Vol. 5 (1969): 142-148.

7 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «*Ad Ordinem Missae*», *Notitiae* 50 Vol. 6 (1970): 39-40.

traduzidas deste modo: em inglês 'for all men'; em espanhol 'por todos'; em italiano 'per tutti'" questionou-se, em primeiro lugar, "se existe e qual a razão suficiente para introduzir esta variação?". Ao que se respondeu que "a variação descrita acima é plenamente justificada", apresentando como argumento o fato de que "segundo os exegetas, a palavra aramaica que foi traduzida para o latim como *pro multis*, tem o significado de 'por todos': a multidão pela qual Cristo morreu não tem limites, o que tem a mesma força de se dizer: Cristo morreu por todos"<sup>8</sup>.

O segundo questionamento levantado é "se a doutrina transmitida a este respeito no 'Catecismo Romano redigido por Decreto do Concílio Tridentino publicado por ordem de São Pio V' deve ser considerada superada?". Obtendo-se como resposta que «de modo algum a doutrina do 'Catecismo Romano' deve ser considerada superada: a distinção sobre a morte de Cristo como suficiente para todos, mas eficaz somente para 'muitos', mantém seu valor»<sup>9</sup>.

Por fim questiona-se "se todas as outras versões do acima mencionado texto bíblico devem ser consideradas menos adequadas e, ainda, se, na verdade, ao conceder aprovação a esta variação vernacular no texto litúrgico, algo de incorreto passou despercebido e merece correção ou emenda?". Ao que se responde simplesmente que «ao dar aprovação a esta variação vernacular neste texto litúrgico, nada de errado passou despercebido ou que requer correção ou emenda»<sup>10</sup>.

Contudo, mesmo com as repostas às questões postas, as inquietudes persistem. Como tentativa de dirimi-las, Zerwick elabora um estudo que é publicado no mesmo periódico no qual faz a defesa da

8 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «*Ad Ordinem Missae*»: 39.

9 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «*Ad Ordinem Missae*»: 39.

10 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «*Ad Ordinem Missae*»: 39-40.

tradução “por todos” e equivalentes a partir dos dados dos estudos exegeticos do seu tempo<sup>11</sup>.

A primeira observação feita por Zerwick diz respeito à declaração contida na resposta aos questionamentos acima expostos, a qual afirma que “segundo os exegetas, a palavra aramaica que foi traduzida para o latim como *pro multis*, tem o significado de ‘por todos’”. Ele esclarece que essa declaração deve ser expressa com mais cautela, pois, «no idioma hebraico (aramaico), para ser exato, existe uma palavra para ‘todos’ e outra para ‘muitos’”, de modo que “a rigor, ‘muitos’ não significa ‘todos’»<sup>12</sup>. No entanto, continua Zerwick, «porque a palavra ‘muitos’, diferentemente de nossas línguas ocidentais, não exclui a totalidade, ela a pode conotar e de fato a conota, onde o contexto ou a matéria o sugere ou exige»<sup>13</sup>.

Depois de expor uma série de textos escriturísticos e de Qumran que confirmam essa sua afirmação, questiona-se por que o “por todos” não é explicitamente utilizado. Após declarar que o “por todos”, considerada a soteriologia e a mentalidade semítica da Igreja primitiva, não traria nenhum mal-entendido e que por uma questão estética preferiu-se o “por muitos”, afirma que «o ‘por muitos’ parece ter sido usado pelo próprio Jesus. Isto porque, evocando o Servo Sofredor que se sacrifica, como em Isaías, sugere-se que o próprio Jesus cumpriria o que foi predito sobre aquele Servo do Senhor»<sup>14</sup>.

Zerwick se questiona ainda sobre o porquê da substituição do “por muitos” pelo “por todos” e equivalentes nas traduções litúrgicas. Encontra a resposta a esse questionamento no fato de que a mentalidade ocidental, ao contrário da mentalidade semita, excluiria a ideia da universalidade da obra da redenção que o “por muitos”

11 Max Zerwick, «... *pro vobis et pro multis effundetur*», *Notitiae* 53 Vol. 6 (1970): 138-140.

12 Max Zerwick, «... *pro vobis et pro multis effundetur*»: 138.

13 Max Zerwick, «... *pro vobis et pro multis effundetur*»: 138.

14 Max Zerwick, «... *pro vobis et pro multis effundetur*»: 140.



conota. Além disso, a alusão ao Servo Sofredor, que para os antigos era eloquente, seria perceptível apenas aos especialistas<sup>15</sup>.

Chama a atenção também para um possível mal-entendido do “por todos” que para alguns poderia sugerir que todos serão salvos. No entanto, para Zerwich «esse mal-entendido dificilmente existe entre os católicos, ao que parece»<sup>16</sup>.

Em julho de 2005, é retomada a discussão com uma consulta da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, em acordo com a Congregação para a Doutrina da Fé, a todos os Presidentes das Conferências Episcopais para pedir seus pareceres sobre a questão da tradução do *pro multis*. As respostas obtidas foram objeto de um estudo realizado por ambas as congregações e um relatório foi enviado ao Papa Bento XVI. A partir das diretivas emanadas por este é enviada uma carta aos presidentes das Conferências Episcopais<sup>17</sup>, a qual, na linha da Instrução *Liturgiam authenticam*, pede que se faça «um esforço de maior fidelidade aos textos latinos das edições típicas»<sup>18</sup>.

Depois de deixar claro que na discussão sobre a tradução interpretativa “por todos” e equivalentes “não está absolutamente em causa a validade das Missas com o uso de uma fórmula devidamente aprovada”, a qual “corresponderia, fora de dúvida, à correta interpretação da intenção manifestada pelo Senhor”, sendo que «é dogma de fé que Cristo morreu por todos os homens e mulheres»<sup>19</sup>,

15 Max Zerwick, «... *pro vobis et pro multis effundetur*»: 140.

16 Max Zerwick, «... *pro vobis et pro multis effundetur*»: 140.

17 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «Carta aos presidentes das conferências episcopais», *Notitiae* 481-482 Vol. 43 (2006): 451-453; Manfred Hauke, «Shed for the Many. An Accurate Reading of the *Pro Multis* in the Formula of Consecration», *Antiphon* 14 Vol. 2 (2010): 170-171; Cesare Giraudo, «*Pro vobis et pro multis*: Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi», *Gregorianum* 93 Vol. 4 (2012): 677-678.

18 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «Carta aos presidentes das conferências episcopais»: 452.

19 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «Carta aos presidentes das conferências episcopais»: 451.

a missiva expõe uma série de argumentos em favor de uma tradução mais literal do *pro multis*.

Em primeiro lugar afirma que Mt 26,28 e Mc 14,24, mesmo tendo podido utilizar "todos", utilizam o "muitos" (πολλῶν), "expressão aliás fielmente adotada por muitas traduções bíblicas modernas", para se referir "àqueles por quem o Senhor oferece seu Sacrifício, e tal expressão foi enfatizada por algumas escolas bíblicas em ligação com as palavras do profeta Isaías (Is 53,11-12)"<sup>20</sup>.

Afirma também que o Rito Romano sempre utilizou o "por muitos", assim como as anáforas dos diversos Ritos Orientais em grego, siríaco, armeno, em línguas eslavas, sempre utilizaram o seu equivalente e, ainda, que o "por todos" é uma explicação que propriamente caberia à catequese, enquanto o "por muitos" é uma tradução fiel do *pro multis*<sup>21</sup>.

Por fim, declara que

A expressão 'por muitos', enquanto permanece aberta à inclusão de toda a pessoa humana, reflete também o fato de que a salvação não é alcançada de forma mecânica, sem a vontade ou participação de cada um; com ela, o crente seria convidado a aceitar na fé o dom que é oferecido e a receber a vida sobrenatural dada aos que participam nesse mistério, vivendo-o nas suas vidas na medida em que é contado entre os 'muitos' a quem o texto se refere<sup>22</sup>.

Alguns anos mais tarde, Bento XVI, em carta ao presidente da Conferência Episcopal Alemã e a todos os bispos da área linguística alemã<sup>23</sup>,

20 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «Carta aos presidentes das conferências episcopais»: 452.

21 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «Carta aos presidentes das conferências episcopais»: 452.

22 Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, «Carta aos presidentes das conferências episcopais»: 452.

23 Bento XVI, «Carta ao Arcebispo de Freiburg e Presidente da Conferência Episcopal Alemã, Dr. Robert Zollitsch», *Notitiae* 547-548 Vol. 49 (2012): 97-103.

retoma alguns temas da Carta da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, tais como a indiscutibilidade da afirmação de que Cristo morreu por todos e a referência a Is 53,11-12 em Mc 14,24 e Mt 26,28, através da qual o próprio "Jesus Se fez reconhecer como o Servo de Deus de Isaías 53" e «demonstrou ser aquela figura que a palavra do profeta estava à espera»<sup>24</sup>. Nessa linha, aponta o «respeito reverencial da Igreja pela palavra de Jesus" e a "fidelidade de Jesus à palavra da 'Escritura'", como "razão concreta da formulação 'por muitos'»<sup>25</sup>.

Deve-se ressaltar nesta Carta a afirmação de que houve uma mudança no que se refere ao consenso que havia entre os exegetas nos anos sessenta a respeito de que se devia necessariamente traduzir o *pro multis* como "por todos". De fato, então era o pensamento dominante que o termo כָּרְבִים, presente em Isaías 53,11-12, fosse uma forma expressiva hebraica para indicar a totalidade e, portanto, o termo πολλοί, presente em Mc 14,24 e Mt 26,28, seria um "semitismo", o qual deveria ser traduzido por "todos", sendo este conceito também aplicado ao latim *multi*. No entanto, continua Bento XVI,

este consenso exegético esboroou-se; deixou de existir. Na tradução ecumênica alemã da Sagrada Escritura, na narração da Última Ceia, lê-se: "Este é o meu sangue, o sangue da aliança, que é derramado por muitos" (Mc 14,24; cf. Mt 26,28). Isto põe em evidência um elemento muito importante: a tradução "por todos" de *pro multis* não era, de fato, simples tradução, mas uma interpretação. Esta tinha seguramente fundamento, e continua a tê-lo; contudo é mais do que uma tradução, é já interpretação<sup>26</sup>.

24 Bento XVI, «Carta ao Arcebispo de Freiburg e Presidente da Conferência Episcopal Alemã, Dr. Robert Zollitsch»: 100-101.

25 Bento XVI, «Carta ao Arcebispo de Freiburg e Presidente da Conferência Episcopal Alemã, Dr. Robert Zollitsch»: 101.

26 Bento XVI, «Carta ao Arcebispo de Freiburg e Presidente da Conferência Episcopal Alemã, Dr. Robert Zollitsch»: 97-98.

Diante do que foi exposto, deve-se sublinhar que a relação de intertextualidade entre Is 53,11-12 e Mc 14,24/Mt 26,28 também é reconhecida por estudiosos que defendem uma tradução menos literal, como, por exemplo, o mesmo Zerwick, que, apesar de reconhecer a sua existência, defende a substituição do "por muitos", principal indício de contato entre os textos, pelo "por todos".

Em face disso deve-se questionar se o argumento proposto por Zerwick de que a citada alusão poderia ser percebida somente pelos especialistas seria suficiente para encerrar a questão e privar as demais pessoas da compreensão da relação intertextual que na intenção do autor devia produzir um determinado efeito de sentido, cuja riqueza teológica só pode ser percebida ao se confrontar Mc 14,24//Mt 26,28 com o "Quarto Poema do Servo", fazendo com que essa riqueza continue propriedade de um pequeno grupo de especialistas? Ou, ao contrário, como propôs Bento XVI na carta ao Presidente da Conferência Episcopal alemã, na qual usa sete vezes a palavra "catequese", deve-se partilhar o conhecimento adquirido com os estudos exegéticos através da formação de todos os que fazem parte da Igreja?<sup>27</sup>.

É esta última alternativa o intuito do presente artigo, que busca aprofundar o significado da relação de intertextualidade entre as palavras pronunciadas por Jesus sobre o cálice na Última Ceia na tradição marcana e o "Quarto Poema do Servo", como contribuição para uma melhor compreensão do efeito de sentido produzido por tal relação, sendo que, qualquer que seja a opção de tradução feita para o *pro multis* nas línguas vernáculas, não se pode desconsiderar a riqueza teológica produzida pela utilização da referência ao Servo de Is 52,13-53,12 no texto da instituição em Marcos e Mateus, através da qual o próprio Jesus, às vésperas de sua Paixão, com uma alusão

27 Bento XVI, «Carta ao Arcebispo de Freiburg e Presidente da Conferência Episcopal Alemã, Dr. Robert Zollitsch»: 100-101.

ao “Quarto Poema do Servo” nas palavras pronunciadas sobre o cálice, apresenta-se como o Servo do Senhor cujo sofrimento redentor é descrito naquele poema, dando a chave de leitura de todo o seu ministério e, principalmente, daquilo que se dará nas horas seguintes.

## 2. Identificação e validação das alusões a Is 52,13-53,12 em Mc 14,24//Mt 26,28

Marcos 14,24	Mateus 26,28	Isaias 53,11-12 TM
<b>14,24a</b> καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	<b>26,28a</b> τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου	מַעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה 53,11a יִשְׂבֵּעַ 53,11b
<b>14,24b</b> τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου	τῆς διαθήκης <b>26,28b</b> τὸ	בְּדַעְתּוֹ יִצְדִּיק צְדִיק עַבְדֵי לְרַבִּים 53,11c נְעוּנָתָם הוּא יִסְבֵּל 53,11d
τῆς διαθήκης	περὶ πολλῶν	לְכֹן אֶחְסֶלְקֵלּוּ בְּרַבִּים 53,12a
<b>14,24c</b> τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	וְאֶת-עֲצוּמִים יִסְלַק שְׁלַל 53,12b תַּחַת אֲשֶׁר הֵעָרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ 53,12c וְאֶת-פְּשָׁעִים נִמְנָה 53,12d וְהוּא חֲטָא-רַבִּים נֶשָׂא 53,12e וְלִפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ 53,12f
<b>14,24a</b> E disse a eles:	<b>26,28a</b> “Isto, de fato, é o	<b>53,11a</b> Pelo esforço da sua vida ele verá,
<b>14,24b</b> “Isto é o meu sangue da aliança	meu sangue da aliança	<b>53,11b</b> será satisfeito.
<b>14,24c</b> que é derramado por muitos”.	<b>26,28b</b> que por muitos é derramado para a remissão dos pecados”.	<b>53,11c</b> Por seu conhecimento o justo, meu servo, justificará a muitos
		<b>53,11d</b> e suas iniquidades carregará.
		<b>53,12a</b> Por isso lhe darei uma parte entre muitos
		<b>53,12b</b> e com os poderosos partilhará o saque,
		<b>53,12c</b> porquanto derramou sua vida até a morte
		<b>53,12d</b> e com os transgressores foi contado.
		<b>53,12e</b> No entanto, os pecados de muitos ele levou
		<b>53,12f</b> e pelos transgressores intercedeu.

A 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland aponta duas referências a Is 52,13-53,12 no que e refere às palavras proferidas sobre o cálice nas narrativas neotestamentárias. As referências são, mais precisamente, a Is 53,11-12: uma em Mc 14,24 e outra em Mt 26,28<sup>28</sup>, as quais não são citações propriamente ditas, sendo que nas citações a forma textual veterotestamentária é reproduzida diretamente, e isto não ocorre nestes casos, mas, alusões, pois tem-se uma combinação de certo número de palavras e ideias, as quais dependem de uma passagem veterotestamentária em uma combinação única<sup>29</sup>.

Estas possíveis alusões devem ser, porém, validadas. Para tanto, aplicar-se-ão os critérios para discernir a presença de referências às Escrituras de Israel no Novo Testamento sugeridos por Hays na obra *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, e assumidos por Beale na obra *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*. Tais critérios se aplicam basicamente a partir dos seguintes questionamentos:

- a. No que se refere ao critério da "Disponibilidade" a pergunta a ser feita é se a fonte veterotestamentária da alusão estava disponível ao escritor e aos leitores?
- b. Naquele do "Volume" deve-se questionar a respeito do grau da alusão; qual a intensidade de repetição verbal e dos padrões literários?
- c. No critério da "Recorrência" pergunta-se com que frequência o escritor faz referência à mesma passagem das Escrituras de Israel?
- d. Naquele da "Coerência temática", questiona-se se a alusão se encaixa e esclarece o tema da passagem do Novo Testamento?

28 Eberhard Nestle e Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece*. 28ª ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 860.

29 Gregory K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation*, 30-31.

- e. Ao aplicar-se o critério da “Plausibilidade histórica”, pergunta-se se o escritor poderia ter pretendido produzir aquele determinado sentido de efeito provocado pela suposta alusão?
- f. No critério da “História da interpretação”<sup>30</sup> questiona-se se leitores posteriores levaram em conta a alusão?
- g. No critério da “Satisfação”, questiona-se se a utilização da presumida alusão faz sentido no seu contexto imediato e ilumina tal contexto?<sup>31</sup>

No que diz respeito ao critério da “Disponibilidade”, o uso de Isaías e, particularmente, do Dêutero-Isaías tanto do ponto de vista semântico quanto daquele temático nos Evangelhos de Marcos e Mateus indicam claramente que os autores destes Evangelhos tinham familiaridade com o texto de Isaías, e, de modo especial, com o Dêutero-Isaías cujas promessas eram o fundamento da espera de Israel da realização da redenção através de um novo êxodo que a comunidade cristã acredita ter sido realizado por Jesus de Nazaré<sup>32</sup>.

No que se refere ao conhecimento do texto de Isaías por parte dos destinatários, deve-se recordar a forte ligação das comunidades cristãs primitivas com o judaísmo e suas práticas, como, por exemplo, a leitura sinagoga das Escrituras que constava de textos da Torah, mas também de textos dos livros proféticos, entre os quais Isaías. Este uso era muito mais comum entre as comunidades da diáspora cujas práticas eram preferencialmente seguidas pelas comunidades cristãs, entre

30 Devido ao caráter inconclusivo do critério da “História da interpretação” que provém do fato de que os leitores posteriores pertencem a um contexto totalmente diverso daquele dos destinatários, este critério é um dos menos confiáveis como afirma Beale e, portanto, não será aplicado nesta pesquisa. Gregory K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation*, 33; Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 31.

31 Gregory K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation*, 33; Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 29-32.

32 Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997); Clay Ham, «The Last Supper in Matthew», *Bulletin for Biblical Research* 10 Vol. 1 (2000): 60.

as quais as comunidades marcana e mateana que tinham na diáspora o seu contexto vital<sup>33</sup>.

Quanto ao critério do "Volume", a tradição comum a Marcos e Mateus a respeito das palavras pronunciadas sobre o cálice no relato instituição da Eucaristia (Mc 14,24; Mt 26,28) compartilha várias semelhanças verbais com Isaías 53,11-12. O que mais se destaca é o uso do termo הַרְבִּימִים absoluto de Is 53,11c.12ae, "os muitos", traduzido na forma πολλῶν em Mc 14,24c e Mt 26,28b.

Destaca-se também o uso do vocábulo ἁμαρτία (pecado), o qual, no entanto, é próprio de Mateus (26,28b) e tem contato com o participio masculino plural פְּשָׁעִים (transgressores) que aparece em Is 53,12df. No entanto, em Is 53,12f o aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, apoiado nos testemunhos de 1QIs<sup>a</sup>, 1QIs<sup>b</sup> e da Septuaginta, propõe que aí se leia o substantivo comum masculino singular no *status constructus* com sufixo da terceira pessoa do masculino plural פְּשָׁעָם, forma bem mais próxima a ἁμαρτία<sup>34</sup>.

Tem-se também uma referência a Is 53,12c, não tanto à leitura παρεδόθη εἰς θάνατον (entregou à morte) da Septuaginta, mas ao texto hebraico que contém a leitura הָעֵרָה לְמִנְתּוֹ נִפְשׁוֹ (porquanto derramou sua vida até a morte) onde a raiz ערה traz a ideia de derramar, a qual está em contato com ἐκχέω presente em Mc 14,24c e em Mt 26,28b que contém o mesmo significado. Tem-se ainda o contato semântico entre αἷμα (sangue) que se encontra em Mc 14,24b e em Mt 26,28a e o vocábulo נִפְשׁוֹ de Is 53,12c que aqui se traduziu como vida. Sendo que no Antigo Testamento o sangue é o portador da נִפְשׁוֹ, ou seja, da vida, da força vital, o sangue é considerado a alma da vida e até mesmo identificado com ela

- .....
- 33 Johann Maier, *Entre os dois Testamentos. História e religião na época do Segundo Templo* (São Paulo: Loyola, 2005), 259; Frédéric Manns, *La Prière d'Israël à l'heure de Jésus*. Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 22 (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1986), 105; Samuel Brandão de Oliveira, *O Novo Êxodo de Isaías em Romanos. Estudo exegético e teológico*. Série Teologia PUC - Rio. 1ª ed. (Petrópolis: Editora Vozes/ Rio de Janeiro: Editora PUC - Rio, 2020), 47-48.
- 34 Samuel Brandão de Oliveira, *O Novo Êxodo de Isaías em Romanos. Estudo exegético e teológico*, 148.



(Gn 9, 4; Lv 17, 11.14; Dt 12, 23). Na tradição marcana do termo "vida" de Isaías é substituído pelo termo "sangue". Assim sendo, enquanto o Servo derrama sua vida, Jesus derrama seu sangue<sup>35</sup>.

Quanto ao critério da "Recorrência", pode-se afirmar que em Marcos, embora não havendo citações diretas do "Quarto Poema do Servo", tem-se uma série de alusões que visam identificar a Jesus como sendo o Servo Sofredor, tais como a alusão a Is 53,3 em Mc 9,12; a Is 53,7 em Mc 14,49.61; a Is 53,12 Mc 14,49; a Is 53,10-12 Mc 10,45, texto que faz referência à entrega da vida de Cristo para a redenção dos "muitos" como em Mc 14,24 e Mt 26,28<sup>36</sup>.

Mateus, por sua vez, faz uma citação explícita de Is 53,4 em Mt 8,17. Além disso várias outras passagens aludem a Is 52,13-53,12, tais como a alusão a Is 53,6 em Mt 15,24, a Is 53,7 em Mt 26,63 e a Is 53,10-12 em Mt 20,28, passo paralelo de Mc 10,45<sup>37</sup>.

No que se refere ao critério da "Coerência Temática", como no "Quarto Poema do Servo", em Marcos e Mateus a redenção dos "muitos" vem não através dos poderosos, de um Messias com características reais e militares que vem libertar o povo dos seus opressores e restaurar a glória do trono de Davi, mas através do Servo Sofredor que os Evangelhos identificam com Jesus Cristo. De fato, a declaração de Jesus em Mc 10,45 e Mt 20,28, corroborada por Mc 14,24 e Mt 26,28, situada no contexto da subida para Jerusalém onde anuncia a sua paixão, dá a entender que ele se identifica com o Servo Sofredor de Isaías que dá a sua vida pelo resgate dos "muitos"<sup>38</sup>.

35 Xavier Léon Dufour, *La Fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Madrid: Cristianidad, 1983), 190; Fritz Laubach, «Sangre», in *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. 4, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther e Hans Bietenhard, (Salamanca: Sígueme, 1994), 144; Clay Ham, «The Last Supper in Matthew»: 60-61.

36 Eberhard Nestle e Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece*, 860; Rikki E. Watts, «Mark», in *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ed. Gregory K. Beale e Donald A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 205-206.

37 Clay Ham, «The Last Supper in Matthew»: 61.

38 Clay Ham, «The Last Supper in Matthew»: 61; Rikki E. Watts, «Mark», in *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 205-206; Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, 262-267.

No critério da "Plausibilidade histórica" pode-se dizer que outros escritores do Novo Testamento falam dos sofrimentos de Jesus fazendo referência a Is 53,11-12. Uns simplesmente identificando-o com o Servo Sofredor de Isaías, outros, indo mais além, explicam o sentido da morte de Jesus a partir de Is 53,11-12 como sendo um "sacrifício de expiação" pelos pecados.

Como representantes do primeiro grupo tem-se Lc 22,37, passagem que merece destaque, pois nela Jesus aplica a si mesmo palavras do "Quarto Poema do Servo", não fazendo, porém, menção à sua morte vicária. Outras passagens que falam do sofrimento de Cristo fazendo alusão a Is 53,11-12, mas sem referir-se a ele como um sacrifício de reparação são Lc 23,34, At 3,13 e Fl 2,7<sup>39</sup>.

Os textos de 1Cor 15,3 e Rm 4,25, por sua vez, falam do sentido da morte de Jesus como sendo "por nossas transgressões" (1Cor 15,3) ou "por nossos pecados" (Rm 4,25), ideia presente em Is 53,12, como também o fazem Hb 9,28, onde se afirma que "Cristo ofereceu-se uma só vez para levar os pecados de muitos", e 1Pd 2,24, onde se diz que "os nossos pecados ele mesmo levou em seu corpo sobre o lenho", além de Rm 5,15.19 onde Jesus Cristo, o novo Adão, por sua obediência, constitui os "muitos" justos. Deve-se destacar aqui 1Cor 15,3 e Fl 2,7 que trazem uma tradição anterior ao Novo Testamento<sup>40</sup>.

Por fim, no que diz respeito à "Satisfação", pode-se afirmar que o uso de uma alusão em Marcos e Mateus a Is 52,13-53,12, texto que descreve o Servo cuja fidelidade a Deus e cuja compreensão dos seus sofrimentos como um "sacrifício de expiação" leva a justificação dos "muitos", somada a uma alusão a Ex 24,8, que no judaísmo, mais

39 Samuel Brandão de Oliveira, *O Novo Êxodo de Isaías em Romanos. Estudo exegético e teológico*, 239-241.

40 Samuel Brandão de Oliveira, *O Novo Êxodo de Isaías em Romanos. Estudo exegético e teológico*, 55-56. 241-242.

especificamente na literatura targúmica, também vem interpretado como um "sacrifício de expiação", no contexto da Última Ceia, ou seja, no contexto imediatamente anterior à Paixão e Morte de Cristo, dá a chave de leitura para todos os acontecimentos posteriores que devem ser interpretados à luz do texto aludido como a entrega consciente da vida de Cristo entendida como um  $\text{זָבַח}$ <sup>41</sup>, "sacrifício expiatório", em reparação pelos pecados dos "muitos" em consonância com a linha narrativa de ambos os Evangelhos<sup>42</sup>.

### 3. O *pro multis* no seu contexto original

Tendo-se presente as questões que envolvem a tradução e interpretação do *pro multis*, buscar-se-á ir à fonte dessa expressão, ou seja, ao "Quarto Poema do Servo" e ao seu contexto histórico e literário no qual se tentará perceber o significado da expressão  $\text{רַבִּים}$  no seu contexto original. No entanto, devido à complexidade da história da redação do Dêutero-Isaiás é necessário antes de tudo estabelecer quando se deu a redação de Is 52,13-53,12.

A visão tradicional que atribuída unidade literária a Is 40-55 e situava todo esse bloco no período exílico tem sido questionada. Com base em fortes indícios, como o fato de que nos capítulos 40-48 de Isaiás o povo vem quase sempre chamado de "Jacó" ou "Israel", enquanto em 49-55 utiliza-se os termos "Sião" e "Jerusalém", como também o fato de que as referências ao rei Ciro, o gênero literário "rib", as polêmicas contra os ídolos e as referências às antigas profecias en-

41 O termo  $\text{זָבַח}$  originalmente não pertencia ao vocabulário referente ao sacrifício, mas a um contexto relacionado à "transgressão" (Gn 26,10). Depois de um longo processo, passa a significar a obrigação de reparar uma transgressão. Aplicando-se esse conceito ao "Quarto Poema do Servo", estando o povo incapaz de reparar sua própria culpa, essa "obrigação", esse  $\text{זָבַח}$  é lançado sobre o Servo que o "carregou" oferecendo a sua vida (Is 53,10c) para a justificação dos "muitos" (Is 53,11c). Bernd Janowski, «He Bore Our Sins - Isaiah 53 and the Drama of Taking Another's Place», in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, ed. Bernd Janowski e Peter Stuhlmacher (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 67-68.

42 Rikki E. Watts, «Mark», in *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 229-230; Clay Ham, «The Last Supper in Matthew», 60-62.

contrarem-se somente nos capítulos 40-48, vê-se a possibilidade de que os capítulos 40-48 e 49-55 tenham um contexto vital diverso<sup>43</sup>.

Como representante dessa visão sobressai o nome de Berges, o qual foi capaz de fazer uma síntese das novas contribuições em um estudo que contempla tanto a forma final do livro quanto faz uma análise diacrônica do mesmo, compreendido por Berges como uma «abordagem síncrona que reflete a diacrônica»<sup>44</sup>, o qual propõe um processo redacional para o Dêutero-Isaías em quatro etapas<sup>45</sup>.

A primeira delas se limitaria a uma coletânea dos ditos de um profeta anônimo no contexto do Exílio da Babilônia provavelmente entre os anos 550 e 539 a.C. Teria como característica o anúncio de Ciro como instrumento do Senhor para a libertação dos exilados, ideia que se desvanece com a conquista da Babilônia, quando Ciro, frustrando as expectativas de quem o considerava como o “ungido” do Senhor, favorece o culto de Marduk. O material deste período contido em Is 40,12-46,11 é denominado por Berges de «Estrato Literário Básico do Dêutero-Isaías»<sup>46</sup>.

A segunda etapa do processo de formação do Dêutero-Isaías é denominada de “Redação da *Golah*”. Estimando-se que o ministério profético do profeta anônimo exílico se deu entre 550 e 539 a.C. e tendo presente que um retorno mais significativo dos exilados da Babilônia se deu durante o reinado de Dario como resultado da supressão de duas grandes revoltas, é provável que a “Redação do *Golah*” seja datada entre 539 e 521. Esta teria sido realizada por um grupo de exilados dispostos a retornar a Jerusalém. Além da inser-

43 John Goldingay e David Payne, *Isaiah 40-55*. Vol. 2. The International Critical Commentary (London/New York: Bloomsbury, 2014), 19-21.

44 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012), 503-504.

45 Charles Conroy, «The Four Servant Poems in Second Isaiah in the light of recent redaction-historical studies», in *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*. JSOTSup 375. ed. John E. Healey e Carmel Mccarthy (London: Continuum, 2004), 87.

46 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, 315-316.519.

ção de alguns textos no estrato básico, adicionaram a este a maioria do material contido em Is 47-48 e uma conclusão convidando ao retorno: Is 48,20-21<sup>47</sup>.

A terceira etapa da formação de Is 40-55, segundo Berges, teria sido a "Primeira Redação de Jerusalém" cuja maioria dos textos estaria contida em Is 49-52, capítulos que seriam uma expansão da "Redação da *Golah*". O contexto subjacente desta redação seria o dos exilados que fizeram o seu retorno a Sião-Jerusalém depois de 521 a.C. e o seu tema principal a restauração de Sião. Além disso, esta redação também anunciaria o retorno a Jerusalém dos exilados, os quais seriam identificados com o Servo que tem por finalidade proclamar a todos aqueles que ainda estão na diáspora que, tendo o Senhor retornado a Jerusalém (Is 52,8), também estes devem regressar<sup>48</sup>.

Na quarta etapa, diante do não cumprimento das promessas contidas nas redações anteriores, fez-se necessário uma "Segunda Redação de Jerusalém", a qual teria buscado responder aos questionamentos que surgiram pelo atraso no cumprimento das profecias utilizando para isso o tema da eficácia da palavra de Deus (Is 40,6-8; 55,10-11). Tal redação seria responsável pela composição da maior parte do material contido em Is 54-55 e pela inserção de alguns textos novos nos capítulos 40-52. Encerra sua obra literária com um apelo aos judeus da diáspora para uma peregrinação a Sião (55,12-13)<sup>49</sup>.

Para Berges, o "Quarto Poema do Servo" é cronologicamente posterior às duas redações de Jerusalém, sendo o último passo da formação do Dêutero-Isaías a sua inserção no bloco<sup>50</sup>. Prova disso seria o fato de sua redação pressupor a composição dos outros três "Poemas", os quais teriam sido elaborados para o contexto no qual estão inseridos

47 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, 335-336.519.

48 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, 344-345.519.

49 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, 360-361.386.519.

50 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, 377.

concomitantemente às várias etapas de formação de Is 40-55, e o fato de estar perfeitamente encaixado no seu contexto, ou seja, logo após Is 52,10-12, final da "Primeira Redação de Jerusalém", com seus contatos semânticos com o primeiro Êxodo e a ordem para "sair" e empreender o Novo Êxodo e a "Segunda Redação der Jerusalém" (Is 54-55) que tem como tema principal a repovoação de Sião. O posicionamento do Is 52,13-53,12 entre a ordem para partir e os oráculos de salvação a respeito de Sião, indica que o seu foco está essencialmente relacionado com a restauração de Sião, tanto no espaço interno de Israel quanto com relação às nações, na qual o Servo Sofredor tem um papel fundamental como instrumento nas mãos de Deus para a sua realização<sup>51</sup>.

De fato, no "Quarto Poema do Servo" pode-se perceber os conflitos próprios desse contexto, ou seja, a relação entre o judaísmo de Sião e o da diáspora na parte central do "Poema" (Is 53,1-11aα), onde se tem um grupo denominado "nós" que se expressa, e entre Sião e as nações nas partes estruturais (Is 52,13-15; 53,11aβ-12), que são dois oráculos divinos, sendo Is 52,13-53,12 provavelmente uma reflexão literária sobre o conflito entre os que retornaram do Exílio e os que permaneceram em Judá em 586 a.C.<sup>52</sup>.

Neste contexto está inserida a discussão a respeito do significado de רַבִּים, dos quais, para diversos autores, o grupo "nós" faz parte, ou seja, o grupo dos que reconheceram e confessam o Servo como instrumento nas mãos de Deus, para que com o seu sofrimento, com o oferecimento da sua vida como um אִשָּׁף, pudesse justificar aos "muitos". Deste modo, a relação entre o grupo "nós" e os רַבִּים é fundamental para a identificação destes últimos<sup>53</sup>.

De fato, nos dois oráculos divinos (Is 52,13-15; 53,11aβ-12) encontra-se um paradoxo que é fundamental para a compreensão do

51 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, 377-378.

52 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, 377-378.

53 Ulrich Berges, *Isaías. El profeta y el libro*. Estudios Bíblicos 44 (Estella: Verbo Divino, 2011), 107; Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*. Strumenti 29 – Commentari (Torino: Claudiana, 2006), 173-176.

"Quarto Poema", o anúncio definitivo de Deus "é que o Servo terá sucesso, mas o caminho que conduz à exaltação é aquele de um sofrimento até a morte, por amor aos pecadores, tão terrível a ponto de encher de horror os observadores"<sup>54</sup>. No entanto, o que faz emudecer as nações e seus reis não é a atrocidade dos sofrimentos do Servo, é um fato sem precedentes, uma absoluta novidade, ou seja, «naquilo que se mostra mais improvável, vale dizer, entre os indefesos hebreus no Exílio, e em modo particular ante aqueles em condição mais humilde entre eles, as nações e os reis se esbaram com o tremendo poder que rege o universo e determina a sorte dos povos»<sup>55</sup>.

Em 53,1-11, continua-se a descrição do Servo que enche de estupor as nações e seus reis, a qual é feita pelo grupo "nós". Mas, poder-se-ia identificar quem faria parte desse grupo que contempla o Servo "acrescentando a clamorosa afirmação de que através dos seus sofrimentos, Deus perdoou os seus pecados e os curou"? Seria este formado pelos reis e as nações nomeados nos versículos precedentes entendidos como os povos da terra? No contexto dos "Poemas do Servo" esta ideia não é estranha (Is 42,4; 49,6)<sup>56</sup>, «porém, seguindo a maioria dos comentaristas hebreus e cristãos, parece mais exato reconhecer, naqueles que descrevem o Servo, a voz da comunidade hebraica»<sup>57</sup>, ou, para ser mais exato, de parte dela. «A expressão מַרְבֵּי, portanto, designa provavelmente a comunidade maior da qual o Servo foi excluído; isso significa, primeiro e acima de tudo, Israel. O 'nós' de Is 53,1ss é então um grupo limitado que fala de modo representativo em nome dos muitos a todo Israel»<sup>58</sup>. De fato, afirma Berges

54 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 172.

55 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 172.

56 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 172-173.

57 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 173.

58 Hans-Jürgen Hermisson, «The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah», in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, ed. Bernd Janowski e Peter Stuhlmacher (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 34. Além disso, "partindo-se de uma perspectiva crítico-formal o "nós" que faz uma confissão no Antigo Testamento é sempre Israel e nunca as nações (Os 6,1ss; Jr 3,21ss; Dn 9,4ss; etc.)". Brevard S. Childs, *Isaia* (Brescia: Queriniana, 2005), 450.

aqueles que se expressam na primeira pessoa do plural pertencem ao povo de Deus e são uma parte dos “muitos” (rabbîm) (52,14; 53,11-12). Na linguagem do AT, esta expressão linguística designa a totalidade do povo, como acontece, entre outros casos, nos cânticos de lamentação e ação de graças do Saltério (Sl 3,2s; 31,12-14; 40,4; 71,7; 109,30). Neles, o orante libertado por Deus de suas angústias é novamente incorporado à comunidade dos “muitos”. É precisamente o que acontece no final do quadro em Is 53,11b-12, onde a peculiaridade desta reintegração é preservada pela afirmação da exaltação em 52,13. (...). Aquele do conjunto de Israel, ou seja, dos “muitos”, que chegue à nova avaliação dos que retornem do Exílio, pertence ao “nós”, ou seja, aos descendentes do Servo e da mulher Sião, da “devastada” (*šmm*), cujos filhos são mais numerosos (rabbîm) do que os da mulher casada (54,1). Potencialmente, qualquer um dos “muitos” pode pertencer ao “nós” daqueles que professam, na medida em que reconhecem o sofrimento vicário<sup>59</sup>.

Essa ideia da identificação dos “muitos” com a totalidade do povo vem corroborada pela análise da situação do povo no Exílio e no Pós-exílio, o qual vivia uma profunda crise provocada pela destruição por parte de uma potência estrangeira daquilo que constituía o coração da sua identidade, ou seja, as suas instituições e os seus costumes<sup>60</sup>.

59 Ulrich Berges, *Isaías. El profeta y el libro*, 107-108. “Enquanto o grego πολλοί se diferencia de πάντες (ὅλοι) pelo fato que se contrapõe a uma minoria, isto é, tem valor exclusivo (= muitos, mas não todos), o hebraico הרבים e o aramaico רבין podem ter um valor inclusivo: ‘os muitos’ a ponto de não se poder contar, a grande massa, todos. O mesmo vale para (οι) πολλοί na literatura greco-judaica. Este uso inclusivo deriva do fato que nem o hebraico, nem o aramaico tem um termo para indicar todos. (...) O termo hebraico כל/aramaico כלל designa o conjunto, mas não corresponde ao nosso ‘todos’, porque não é um plural, mas põe em destaque antes de tudo a totalidade. Ao contrário, o termo ‘todos’ exprime, além da totalidade, também a soma. O hebraico e o aramaico podem exprimir somente um por vez os dois aspectos de ‘todos’: ou a totalidade (com כל/כלל) ou a soma (com רבים/רבין). (...) Absolutamente claro é no AT o uso na forma substantiva com o artigo. Quando Elias diz aos profetas de Baal: אִתְּם הָרְבִיִּים (1Rs 18,25), quer dizer: vós sois o grande batalhão (ou seja, a maioria). Ainda mais claro é o valor inclusivo nas outras passagens (Is 53,11-12; Ester 4,3; Dn 9,27; 11,33; 12,3) nas quais רבים indica sempre a multidão, a massa”. Joachim Jeremias, «πολλοί», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel e Gehard Friedrich, Vol. 10 (Brescia: Paideia, 1970), 1330-1331.

60 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 173.



Ao se perguntar sobre como seria possível a ocorrência de tamanha tragédia, uma resposta emerge de uma reflexão inspirada pelo Dêutero-Isaías: «Israel se tinha refutado a ser fiel aos termos da aliança com Deus insistindo na desobediência aos mandamentos e voltando-se a outros deuses. Se um pecado e uma apostasia tão flagrantes fossem deixados impunes, a estrutura ética do mundo seria colapsada no caos (*Is 42,23-25*)»<sup>61</sup>.

Porém, entendendo alguns a tragédia do Exílio como manifestação da misericórdia de Deus, como único modo encontrado por Deus para fazer com que o povo retornasse a Ele, perguntam-se sobre como se poderia «romper o trágico círculo de pecado e punição, para substituí-lo por aquela restauração que se produz abraçando de todo coração a compaixão e a justiça de Deus»<sup>62</sup>. Toda essa reflexão «gira em torno ao conceito de Servo do Senhor, cujo abandono à vontade de Deus era assim total a ponto de o fazer assumir sobre si as consequências do pecado da comunidade, embora fosse inocente»<sup>63</sup>.

Sendo assim, diante da incapacidade dos "muitos", ou seja, a totalidade do povo de Deus, de reconhecer a própria situação de pecado, situação essa que os sacrifícios dos animais não foram capazes de expiar, Deus tomou o seu Servo inocente e permitiu que a punição merecida pelos "muitos" caísse sobre ele, fazendo com que, deste modo espantoso e extraordinário no qual Servo reconhece os seus sofrimentos como um אִשָּׁרָא, o povo de Deus retornasse à fidelidade<sup>64</sup>.

No entanto, no Pós-exílio, a questão da pertença a Israel, e, portanto, aos "muitos", se mostra muito complexa. Quem, de fato, faz parte dos "muitos"? Se de um lado, os judeus da diáspora, reconhecem, ao observar a revitalização de Sião que esta consegue

61 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 173.

62 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 174.

63 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 174.

64 Paul D. Hanson, *Isaia 40-66*, 175.

superar a difícil situação em que se encontrava, que o Servo pagou com seus sofrimentos pela sua culpa, e, à medida que fazem o caminho de volta para a terra, os reis das nações reconhecem que o Senhor está do lado do seu Servo, por outro lado, essa revitalização de Jerusalém, antecipada pelo retorno de judeus da diáspora, mas também pelos justos das nações que os seguem, levantou a questão da posição sociorreligiosa da população de Sião: quais critérios devem ser levados em consideração para a admissão no povo de Deus? Um critério estritamente étnico para delinear seus limites tornou-se impraticável desde a perda da condição de Estado e o fim da monarquia, especialmente porque a administração central persa provavelmente não teria interesse em tal "nacionalização", de modo que a busca pela identidade do Israel pós-exílico não se mostrou isenta de tensões<sup>65</sup>.

#### **4. O *pro multis* em seu novo contexto: palavras pronunciadas sobre o cálice na tradição marcana e na liturgia**

---

##### **4.1. Contexto histórico do Evangelho de Marcos**

É geralmente aceito que o Evangelho de Marcos foi composto por volta dos anos 60 e 70 d.C.<sup>66</sup>. Partindo-se do princípio de que como «Marcos escreveu seu evangelho para encorajar e estimular seus leitores a refletir sobre a própria vida à luz da história de Jesus, o evangelho também pode servir como uma 'janela' sobre as circunstâncias nas quais o evangelho foi escrito»<sup>67</sup>, pode-se afirmar que o Segundo Evangelho parece ser destinado a uma comunidade ou mais

65 Ulrich Berges, *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, 386.

66 Rinaldo Fabris e Giuseppe Barbaglio, *Os Evangelhos I*. 3ª Edição (São Paulo: Loyola, 2014), 428; John P. Donahue e Daniel J. Harrington, *Il Vangelo di Marco* (Leumann: Elledici, 2006), 39; Sergio Briglia, «Evangelio según san Marcos», in *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, ed. Armando Jorge Levoratti (Estella: Verbo Divino, 2007), 401; Xabier Pikaza, *Comentario al Evangelio de Marcos* (Barcelona: Clie, 2013), 20.

67 John P. Donahue e Daniel J. Harrington, *Il Vangelo di Marco*, 39.

comunidades constituídas essencialmente por cristãos providos da gentilidade. Disto vem a necessidade não só de se traduzir alguns termos técnicos do judaísmo (Mc 7,11), mas também de se explicar a noção judaica de impureza ritual (Mc 7,2) e de se prolongar na explicação dos detalhes das abluções judaicas (Mc 7,3-4). Vê-se ainda indícios da forte presença de gentios convertidos no combate contra a pureza levítica em benefício da pureza moral (Mc 7,14-23), na liberdade que Jesus toma em relação ao sábado e na subordinação a que o submete ao afirmar que o Filho do homem é Senhor também do sábado (Mc 2,27-28)<sup>68</sup>.

Por outro lado, a distância em relação às origens é menor em comparação com os outros dois evangelhos sinóticos. Deduz-se isso da forte ligação que o Evangelho de Marcos tem com as realidades do tempo de Jesus ou das primeiras comunidades da Palestina: Marcos conserva os nomes dos filhos de Simão de Cirene (Mc 15,21), suprimidos, por sua vez, por Mateus (Mt 27,32), provavelmente por considerá-los sem interesse para seus leitores; ao contrário dos outros sinóticos, omite-se o nome do sumo sacerdote, o que parece apontar a um ambiente e a uma época em que se sabia que seu nome era Caifás; localiza os escribas em Jerusalém, preservando uma situação anterior ao ano 70 d.C. quando as academias rabínicas estavam prevalentemente na Judeia; os saduceus são apresentados no Templo fazendo oposição a Jesus (Mc 12,18) como algo que ainda mantém contato com a realidade, enquanto em Mateus, estes fazem as suas intervenções na Galileia (Mt 16,1), mostrando ser apenas uma memória adequada para encarnar a oposição a Jesus (Mt 16,1.6.11)<sup>69</sup>.

Pode-se deduzir também a partir dos temas recorrentes no Evangelho de Marcos, tais como o tema da cruz, da oposição por parte dos poderosos, das divisões internas, das perseguições, das traições, que

68 Simon Légasse, *Marco* (Roma: Borla, 2000), 30.

69 Simon Légasse, *Marco*, 30-31.

se tratava de uma jovem comunidade cristã que muito havia sofrido por causa do nome de Jesus e ainda esperava mais sofrimento<sup>70</sup>.

Todo isso confluiria, somando-se os testemunhos e os dados históricos, para um consenso no que se refere à localização da redação do Evangelho de Marcos em Roma por volta do ano 70 d.C.<sup>71</sup>. De fato, «esses temas se encaixam bem na experiência dos cristãos de Roma no final dos anos 60 do primeiro século d.C. Há evidências históricas confiáveis de que a comunidade cristã de Roma sofreu perseguições, condenações brutais e traição entre familiares em um certo período depois do grande incêndio de 64 d.C. sob Nero»<sup>72</sup>.

No entanto, desde o final da década de 1950 esse consenso foi se desfazendo com o surgimento da tendência em deslocar a composição do Evangelho de Marcos mais para o leste, para o Levante, mas especificamente para a região da Galileia, para alguma cidade helenística da Palestina ou para o sul da Síria, em um período posterior às guerras judaicas (66-73 d.C.), evento do qual a comunidade marcana se encontraria próxima geográfica e temporalmente e que teria exercido grande influência sobre ela principalmente no que se refere a uma certa tendência sectária e apocalíptica de sua parte. Certamente essas propostas têm a vantagem de explicar melhor a proximidade de Marcos com o ambiente das origens e o seu forte viés apocalíptico, mas o fato de considerarem os textos apocalípticos de Marcos como profecias *ex eventu*, como também o apelo que fazem ao caráter e experiências das tão pouco conhecidas primeiras comunidades cristãs da Palestina devem ser tratadas com muita cautela<sup>73</sup>.

70 John P. Donahue e Daniel J. Harrington, *Il Vangelo di Marco*, 40; Virgil Howard e David Barrett Peabody, «Marcos», in *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, ed. William R. Farmer (Fonasa: Verbo Divino, 1999), 1215; Paolo Mascilongo, *Il Vangelo di Marco. Commento Esegético e Teológico* (Roma: Città Nuova, 2018), 7-8.

71 John P. Donahue e Daniel J. Harrington, *Il Vangelo di Marco*, 40-41; Rinaldo Fabris e Giuseppe Barbaglio, *Os Evangelhos I*, 428.

72 John P. Donahue e Daniel J. Harrington, *Il Vangelo di Marco*, 40.

73 John P. Donahue e Daniel J. Harrington, *Il Vangelo di Marco*, 40-41.

Quanto à afirmação da Galileia como lugar de origem do Evangelho, o desconhecimento de sua geografia que o autor demonstra depõe contra essa localização. As outras regiões que foram propostas, delas não se encontra pistas sérias no Evangelho. A favor de Roma, tem-se vários argumentos que, juntos, têm seguramente o seu peso. Deve-se lembrar dos contatos, relatados acima, do Evangelho com os dados da história romana e da comunidade de Roma. A isso se somam, no plano da linguagem, os numerosos latinismos espalhados pelo texto de Marcos. Embora muitos empréstimos linguísticos também estejam presentes em outros textos - incluindo Lucas-, sua quantidade em Marcos continua impressionante e os exemplos não se limitam à vida administrativa ou militar, da qual se teria termos técnicos. Explicando aos seus leitores que as duas pequenas moedas gregas equivalem a um quadrante romano (*Mc 12,42*), o evangelista deixa claro que está escrevendo para pessoas que não conheciam o primeiro termo. Ao designar uma mulher, em *Mc 7,26*, como "sirofenícia" recorre a uma forma latina somente atestada em grego a partir do séc. II d.C., mostrando ser um latinismo<sup>74</sup>. Além disso, a necessidade que encontra o autor do Evangelho de Marcos de traduzir termos aramaicos para o grego sugere que escreveu em uma área onde o aramaico não era familiar<sup>75</sup>.

## 4.2. Contexto histórico do Evangelho de Mateus

A estrutura do Evangelho de Mateus, os seus contatos linguísticos com a Septuaginta, a ênfase que dá ao cumprimento das Escrituras de Israel, às questões relacionadas à compreensão judaica da Lei, às tradições farisaicas e às interpretações dos escribas, a atenção dada às controvérsias com líderes religiosos judeus, apontam para a composição deste evangelho em ambiente de cultura judaica.

74 Simon Légasse, *Marco*, 33-34.376; Sergio Briglia, «Evangelio según san Marcos», in *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, 402.

75 Richard Thomas France, *The Gospel of Mark*. The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 41.

Corroboram essa constatação o destaque dado às raízes judaicas de Jesus, "filho de Abraão", e ao seu messianismo, "filho de Davi" (Mt 1,1) e às questões legais. Além disso, o evangelho contém muitos semitismos, palavras e expressões da língua hebraica e costumes judaicos para os quais nenhuma explicação é dada ao contrário de Marcos e João e pressupõe nos seus leitores o conhecimento das Escrituras de Israel<sup>76</sup>.

No entanto, apesar de deixar claro que a missão primeira de Jesus era reunir "as ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mt 15,24), insiste no tema de Israel como "luz das nações", mostrando estar totalmente aberto à missão aos gentios, tendência essa que já se vislumbra desde o começo do evangelho com a vinda dos Magos (Mt 2,1-12) e vem confirmada com mandato missionário (28,19-20). A partir disso pode-se identificar o ambiente da composição do Evangelho de Mateus com uma comunidade cristã judaico-helenística ainda ligada às suas origens judaicas, mas em um processo de abertura aos gentios com base no universalismo encontrado nas próprias Escrituras de Israel<sup>77</sup>.

Boa parte dos estudiosos defendem que o Evangelho de Mateus foi composto por volta de 80-85 d.C. Porém, essa datação após a guerra judaica e a exclusão dos cristãos da sinagoga foi questionada por Leske<sup>78</sup>. Como argumentação para uma datação mais tardia de

76 Adrian Leske, «Mateo», in *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, ed. William R. Farmer (Fonasa: Verbo Divino, 1999), 1139; Ulrich Luz, *Evangelio según San Mateo*, Vol. 4 (Salamanca: Sígueme, 2005), 86-88.

77 Adrian Leske, «Mateo», in *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, 1139; Rinaldo Fabris e Giuseppe Barbaglio, *Os Evangelhos I*, 39-41.

78 "... a melhor abordagem para o estudo de Mateus é focar no texto desse evangelho, prestando muita atenção à sua estrutura composicional. Um dado muito importante é o consenso de todos os especialistas de que o cristianismo judaico como tal é cronologicamente anterior ao cristianismo gentio. O princípio da sabedoria na compreensão do nosso Mateus cristão judaico-helenístico é considerar que, surgindo de sua matriz judaica original, tornou-se um evangelho comprometido com a missão aos gentios, e não inverter a ordem da evolução histórica considerando-o a versão judaizada posterior de um evangelho mais gentio". Adrian Leske, «Mateo», in *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, 1140.

Mateus defende-se que Mt 22,7 e Mt 24 pressupõem a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. Porém, para Leske a linguagem de 22,7 é baseada em textos veterotestamentários (Is 5,24-25; Ml 3,19) e Mt 24 é formulado em termos apocalípticos gerais que não pressupõem um conhecimento particular dos acontecimentos de 70 d.C. Por outro lado, ressalta uma familiaridade do Evangelho com o culto e a cobrança do imposto do Templo (5,23-24; 23,16-22; 17,24-27)<sup>79</sup>.

Do mesmo modo, para alguns as discussões sobre a Lei e a referência às "suas sinagogas" indicariam que Mateus foi escrito após a exclusão dos cristãos das sinagogas. No entanto, segundo Leske, devido à influência farisaica, alguns temas teriam permanecido importantes em qualquer ambiente de cultura judaica, por este motivo o Evangelho, inserido nesse contexto, trata do tema da Lei e da relação de Jesus com ela. Quanto à referência às "suas sinagogas" poderia indicar o controle exercido pelos fariseus nessas instituições. Além disso, Mt 23,2-3 não faria sentido se a comunidade de Mateus já não frequentasse as sinagogas. Sendo assim, ao se inserir Mateus no seu próprio contexto judeu-cristão, pode-se perceber que as questões levantadas nesse evangelho são questões que mantiveram uma importância constante para os judeus-cristãos que não romperam os laços com a sua herança judaica. Deste modo, Leske defende que o ambiente subjacente ao Evangelho de Mateus reflete bem o tempo de Jesus e da geração apostólica e não necessariamente o período posterior à exclusão dos cristãos da sinagoga<sup>80</sup>.

Porém, não obstante essa argumentação, que tem a vantagem de ampliar os horizontes da discussão, mas não é suficiente para fechar a questão, seja digna de menção, estudos como o realizado

79 Adrian Leske, «Mateo», in *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, 1140-1141.

80 Adrian Leske, «Mateo», in *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, 1140.

por Sicre, Fabris, Luz e Levoratti defendem uma datação mais tardia para este Evangelho<sup>81</sup>. A respeito disso, Levoratti, após descrever o judaísmo anterior ao ano 70 d.C. dividido em diversos grupos e seitas e a grande transformação pela qual passou após a destruição de Jerusalém, afirma com termos categóricos:

A comunidade de Mateus colidia com a forte oposição de um judaísmo unido e hostil. Este grupo monolítico, totalmente dominado pelos fariseus, era um Judaísmo sem Templo, centrado no estudo e observância da Torá, e dirigido pelos rabinos que estavam na origem (ainda distante) da Mishná e do Talmude. Portanto, a imagem que Mateus traça corresponde às características do judaísmo que conseguiu sobreviver à crise do ano 70 d.C.<sup>82</sup>.

Quanto ao local da composição, os que defendem que o Evangelho de Mateus fosse uma comunidade judaico-cristã sugeriram vários locais na Palestina, na Síria ou em outras localidades da diáspora, tendo suscitado maior consenso, porém, Antioquia da Síria<sup>83</sup>.

### 4.3. A compreensão do *pro multis* no seu novo contexto literário

Volta-se a atenção em um primeiro momento para o contexto literário neotestamentário de πολλοὶ objeto deste estudo, ou seja, as narrativas da instituição da Eucaristia em Marcos e Mateus e a relação entre elas. Para Pesch um exame crítico dos quatro testemunhos

81 José Luis Sicre, *El Evangelio de Mateo. Un drama con final feliz*. Estudios Bíblicos (Estella: Verbo Divino, 2019), 22; Rinaldo Fabris e Giuseppe Barbaglio, *Os Evangelhos I*, 44; Ulrich Luz, *Evangelio según San Mateo*, 104-105; Armando Jorge Levoratti, «Evangelio según san Mateo», in *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, ed. Armando Jorge Levoratti (Estella: Verbo Divino, 2007), 278.

82 Armando Jorge Levoratti, «Evangelio según san Mateo», in *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, 278.

83 José Luis Sicre, *El Evangelio de Mateo. Un drama con final feliz*, 22; Adrian Leske, «Mateo», in *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, 1141; Rinaldo Fabris e Giuseppe Barbaglio, *Os Evangelhos I*, 44; Armando Jorge Levoratti, «Evangelio según san Mateo», in *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, 278.



neotestamentários da Última Ceia (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-26) leva à premissa literária menos controversa, ou seja, à afirmação de que a versão de Mateus depende daquela de Marcos da qual é, não uma adaptação que levou a uma estilização para uso litúrgico, mas reflete as intenções redacionais, podendo-se afirmar que é uma forma tardia secundária, a qual deve ser entendida em todos os seus traços como continuação da forma tradicional contida na versão de Marcos, sendo portanto ambas agrupadas naquilo que usa chamar de tradição marcana<sup>84</sup>.

Tendo-se posto essa premissa, deve-se afirmar que o termo πολλοὶ presente nas palavras pronunciadas sobre o cálice em Marcos e Mateus no contexto da Última Ceia (Mc 14,24: ὑπὲρ πολλῶν; Mt 26,28: περὶ πολλῶν) e o efeito-de-sentido que produz, ou seja, a identificação de Jesus com o Servo de Is 52,13-53,12 que veio dar a sua vida pelos "muitos", não é algo isolado, mas faz parte da dinâmica de ambos os Evangelhos. Prova disso é o fato de foi utilizado também no contexto da subida para Jerusalém em uma expressão quase idêntica àquela da Última Ceia nas palavras de Jesus dirigidas aos filhos Zebedeu: «O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos (λύτρον ἀντὶ πολλῶν)»<sup>85</sup> (Mc 10,45; Mt 20,28).

Sendo assim, a relação intertextual entre o texto isaiano e a tradição marcana da instituição lança uma luz no que se refere à compreensão dos Evangelhos de Marcos e Mateus naquilo que diz respeito à missão de Jesus em sua totalidade, pois esta relação dá o sentido tanto da subida pra Jerusalém com tudo o que ela engloba, na qual Jesus é entendido como o Servo que vai ao encontro da sua missão redentora, como da sua paixão e morte que, entendidas a

84 Rudolf Pesch, *Il Vangelo di Marco. Parte seconda. Testo greco e traduzione, commento ai capp. 8,27-16,20*, 539.

85 Antonio Ducay e Pablo González-Alonso, «La fórmula *pro multis*: perspectiva bíblica y dogmática»: 759-760.

partir do "Quarto Poema do Servo", são o ápice da entrega da vida de Jesus Cristo para a justificação dos "muitos".

Porém, no que se refere a essa interpretação do sentido dos sofrimentos e a morte de Jesus à luz do "Quarto Poema do Servo", a Igreja nos seus primórdios fez um percurso até chegar a tal entendimento. Em um primeiro momento esses eventos foram vistos como algo negativo, fruto da maldade de alguns, sendo superados apenas pela ação divina ressuscitadora (At 2,23-24). Em uma segunda fase passa-se a entender a paixão e morte de Jesus como uma passagem obrigatória para que ele chegasse à glória da ressurreição (Lc 24,26). Somente em uma terceira fase dá-se um salto qualitativo e consegue-se chegar à compreensão de que a paixão e morte de Jesus tinham um valor por si mesmas, sendo o cumprimento de um desígnio divino preanunciado nas Escrituras de Israel, e, de modo especial, na figura do Servo Sofredor do "Quarto Poema do Servo" de Isaías. «Com toda probabilidade, o próprio Jesus já tinha compreendido a sua morte à luz dessas figurações bíblicas. Os discípulos recordaram-se delas, avançando na mesma direção. Deus quis que seu Filho sofresse e morresse na cruz para que nos fosse concedido o perdão dos pecados»<sup>86</sup>.

Este entendimento é explicitado nas narrativas da instituição da eucaristia da tradição marcana, de modo que Pesch, referindo-se à narrativa de Marcos em um contexto que faz referência a Is 52,13-53,12, pode afirmar que

nosso texto é um dos documentos teologicamente e cristologicamente mais significativos da tradição sinótica. Durante o banquete pascal, em que se recorda o resgate de Israel do Egito e se invoca a sua salvação escatológica por parte do Messias, Jesus mantém-se fiel ao próprio mandato como a missão de salvação até à sua morte, interpretando a sua própria morte como morte expiatória. Na sua

86 Rinaldo Fabris e Giuseppe Barbaglio, *Os Evangelhos I*, 373.

morte, Deus concede a expiação a Israel também pela culpa de ter rejeitado o seu Filho (...), o Cristo; concede a expiação somente pela graça numa manifestação extrema do seu amor, que chega até à morte. A expiação do Messias tem uma qualidade nova, a qualidade da incondicional disponibilidade divina a perdoar, que Jesus havia proclamado no anúncio do reino de Deus. Com a morte de Jesus, Deus coloca em ato uma "nova aliança", que consente aos mensageiros de Jesus convidar todos os povos a participar desta comunhão<sup>87</sup>.

No que se refere propriamente ao entendimento de πολλοί nas palavras pronunciadas sobre o cálice em Marcos e Mateus, passa-se de uma compreensão veterotestamentária que não obstante seja inclusiva, mostra-se menos ampla em relação ao novo contexto sendo que abrangeria somente a totalidade do povo de Israel, embora não se deva esquecer toda a discussão pós-exílica sobre quem fazia parte do povo de Deus diante da inaplicabilidade de um critério meramente étnico, a um entendimento mais amplo que compreenderia a totalidade dos povos da terra, os quais são os destinatários da salvação trazida por Cristo. Corrobora esse entendimento a própria constituição das comunidades marcana e mateana formadas também por pessoas provindas da gentildade, o que aponta para uma abertura dessas comunidades ao universalismo salvífico explicitado no mandato missionário presente em ambos os Evangelhos onde os discípulos são enviados a dar continuidade à missão de Jesus, que está e atua com eles, de anunciar a salvação a todos os povos/criaturas e a convidá-los a fazer parte do novo povo de Deus (Mc 16,15-20; Mt 28,16-20)<sup>88</sup>.

Também houve uma mudança na compreensão da figura do Servo Sofredor que no seu contexto original veterotestamentário,

87 Rudolf Pesch, *Il Vangelo di Marco. Parte seconda. Testo greco e traduzione, commento ai capp. 8,27-16,20*, 536.

88 Rudolf Pesch, *Il Vangelo di Marco. Parte seconda. Testo greco e traduzione, commento ai capp. 8,27-16,20*, 537; Arbert Vanhoye, «La traducción del *pro multis*», *Phase 303* (2011): 313; Joachim Jeremias, «πολλοί», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1330-1331.1348-1354.

provavelmente, era entendido em termos coletivos, ou seja, como sendo os membros do povo que foram exilados e que através dos seus sofrimentos fizeram mudar a sorte de Sião, passando-se no contexto neotestamentário a uma compreensão individual, onde o Servo Sofredor de Isaías é identificado com a pessoa de Jesus de Nazaré que oferece a sua vida como  $\mu\psi\chi$  pela justificação dos "muitos" carregando sobre si as suas culpas (Mc 14,24; Mt 26,28; Is 53,11-12). Deste modo, é Jesus Cristo aquele que, com a oferta total de sua vida, abre a possibilidade da salvação a todos os povos. Além disso, assim como no contexto do "Quarto Poema do Servo" o Servo Sofredor ao entregar-se como  $\mu\psi\chi$  é aquele que produz uma mudança radical na situação de Sião/Jerusalém, Jesus realiza o Novo Êxodo (Is 52,11) libertando a humanidade do poder do pecado e da morte. Esta identificação de Jesus com o Servo e sua missão é o principal efeito de sentido produzido pela relação intertextual entre o texto isaiano e a tradição marcana das palavras sobre o cálice<sup>89</sup>.

Põe-se agora o foco nos textos da liturgia romana, na qual tem-se uma especificidade, ou seja, o *pro multis*, próprio da tradição marcana (Mc 14,24; Mt 26,28), aparece unido na fórmula da consagração do cálice ao *pro vobis*, que provém da tradição paulino-lucana e vem utilizado por Lucas para o pão e o cálice (Lc 22,19-20) e por Paulo somente para o pão (1Cor 11,24). Isso ocorre pela primeira vez no Sacramentário Gelasiano onde acrescenta-se após *Mysterium fidei* as palavras *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissione peccatorum*. Perceba-se a presença do complemento *in remissione peccatorum*, o qual indica a finalidade do sacrifício de Cristo e provém de Mt 26,28<sup>90</sup>.

- .....
- 89 Blomberg, Craig L. «Matthew», in *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ed. Gregory K. Beale e Donald A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 90-91; Rikki E. Watts, «Mark», in *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 229-230; Joachim Jeremias, «πολλοί», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1350-1352.
- 90 Giordano Monzio Compagnoni, «La formula *pro vobis et pro multis*. Note sull'origine e considerazioni sulla traduzione», *Ephemerides Liturgicae* Vol. 128 (2014): 82; Cesare Giraudo, «*Pro vobis et pro multis*: Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi»: 679. Para uma visão do processo de evolução do relato anafórico institucional: Samuel Brandão de Oliveira, «O desenvolvimento orgânico das palavras de consagração no Rito Romano»: 327-352.

No que diz respeito à diferença de termos utilizados pela tradição marcana e pela paulino-lucana, ambas as tradições supõem uma atualização litúrgica das palavras da narração institucional, atualização esta que é a melhor explicação para tal diferença<sup>91</sup>. Sendo assim, o “vós” de Lucas e Paulo, próprio do âmbito litúrgico e celebrativo, deve ser posterior ao “muitos” de Marcos e Mateus que trazem uma tradição mais arcaica, pois «na práxis litúrgica, a forma interpelativa substitui a enunciativa; por conseguinte, o pronome *hymón* deve produzir o efeito de que cada um dos participantes se considere pessoalmente interpelado pelo Senhor»<sup>92</sup>.

Porém, no “contexto da Última Ceia o ‘por vós’ identifica-se com o ‘por muitos’”, pois “o sacrifício de Cristo não estava direcionado apenas àqueles que estavam com Ele no cenáculo (*vobis*)”<sup>93</sup>, ou seja, à «comunidade pascal concreta que Jesus, como pai de família, tem diante de si na Última Ceia»<sup>94</sup>, «mas a todos os homens (*multis*)»<sup>95</sup>, o que denota aquele caráter inclusivo amplo de πολλοὶ assumido por Marcos e Mateus a que acima se fez referência, mas também por outros escritos do Novo Testamento<sup>96</sup>. De modo que “os presentes são incluídos sem perder a ‘tensão’ universal do sacrifício”, ou seja, o «*vobis* inclui os presentes que, porém, devido à atualização do sacrifício, serão todos aqueles que estejam participando ao longo de toda a história, e *multis* destaca o propósito de dar os frutos de sua morte na cruz a todos os que creem ao longo de todos os séculos»<sup>97</sup>.

91 Antonio Ducay e Pablo González-Alonso, «La fórmula *pro multis*: perspectiva bíblica y dogmática»: 759; Joachim Jeremias, «πολλοί», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1349-1350.

92 Joachim Jeremias, *La última cena, palabras de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 2003), 187.

93 Antonio Ducay e Pablo González-Alonso, «La fórmula *pro multis*: perspectiva bíblica y dogmática»: 759.

94 Cesare Giraudó, «*Pro vobis et pro multis*: Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi»: 679.

95 Antonio Ducay e Pablo González-Alonso, «La fórmula *pro multis*: perspectiva bíblica y dogmática»: 759.

96 Cesare Giraudó, «*Pro vobis et pro multis*: Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi»: 681.

97 Antonio Ducay e Pablo González-Alonso, «La fórmula *pro multis*: perspectiva bíblica y dogmática»: 759.

Sendo assim, Giraudo defende a ideia de que para explicar a fórmula *pro vobis et pro multis* se deve ter presente a técnica própria de recepção dos formulários litúrgicos, os quais «preocupados em não omitir nenhum dado escriturístico sobre a narrativa da instituição eucarística, combinaram e justapuseram a expressão *pro vobis* da tradição lucano-paulina e a expressão *pro multis* da tradição mateano-marcana, consideradas como duas variantes de significado idêntico, que se confirmam e se reforçam mutuamente»<sup>98</sup>.

## Conclusão

---

Ao realizar-se este percurso, em um primeiro momento, pôde-se perceber nas discussões a respeito da tradução do *pro multis* que há um consenso no que diz respeito ao valor universal da ação salvífica de Cristo, de modo que no debate entre os que defendem a tradução “por muitos” e os que defendem o “por todos” este dado da fé cristã é uma premissa inquestionável.

Outro consenso entre as partes do debate apresentadas neste artigo é que nas palavras proferidas sobre o cálice na tradição marcana, a expressão ὑπὲρ πολλῶν de Mc 14,24 e περι πολλῶν de Mt 26,28 são uma referência ao “Quarto Poema do Servo”. Porém, se para uns essa relação intertextual é o principal motivo para que se deixe evidente o seu principal indício através de uma tradução mais literal, ou seja, o *pro multis* que deveria ser traduzido como “por muitos” e seus equivalentes nas diversas línguas vernáculas, auxiliando assim aos leitores/ouvintes a percebê-la; para outros, o eco intertextual de Isaías nas palavras pronunciadas sobre o cálice em Marcos e Mateus seria somente ouvido por especialistas, motivando este fato uma tradução interpretativa.

98 Cesare Giraudo, «*Pro vobis et pro multis*: Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi»: 686-687.

Deve-se ainda salientar a constatação de que a alusão a Is 52,13-53,12 em Mc 14,24 e Mt 26,28, tendo superado todos os critérios utilizados para a sua verificação, se mostra bastante contundente, se encaixa perfeitamente e auxilia na compreensão da linha narrativa desses Evangelhos que apresentam a Jesus Cristo como o Servo que oferece a sua vida como אֶפְסָדָם em favor dos "muitos" como o fazem outros escritos neotestamentários.

Ao adentrar no contexto histórico e literal do qual se originou a expressão *pro multis*, pôde-se perceber que no "Quarto Poema do Servo" o termo רַבִּיּים, do qual provém a citada expressão, tem um sentido inclusivo, ou seja, não é visto como o contrário de todos, sendo entendido como a multidão formada pela totalidade do povo de Deus que é justificado pelos sofrimentos do Servo, o qual, neste contexto, é visto em sentido coletivo, ou seja, como aquela parcela do povo que foi para o Exílio da Babilônia.

No contexto do relato institucional de Marcos e Mateus o termo רַבִּיּים, traduzido para o grego como πολλοί, permanecendo com um sentido inclusivo, sofre, porém, uma ampliação no seu entendimento, ou seja, não é mais visto como somente a totalidade do povo hebreu, mas engloba todos os povos da terra que são os destinatários da ação salvadora de Jesus Cristo, o Servo Sofredor que carrega sobre si os pecados dos רַבִּיּים e ao mesmo tempo realiza o Novo Êxodo prometido pelo Dêutero-Isaías, do qual ele é o instrumento para a sua realização.

No que se refere ao *pro multis* na liturgia da Igreja latina deve-se salientar o fato de que este é precedido pelo *pro vobis* paulino-lucano no relato anafórico institucional, o qual, para além do debate meramente filológico, "torna a missão de Jesus absolutamente concreta para os presentes. Estes não são simples elementos anônimos de uma enorme totalidade, mas cada indivíduo sabe que o Senhor morreu precisamente por ele: morreu 'por mim', 'por nós'". Mais ainda, "'por vós' engloba o passado e o futuro, referindo-se a mim de

modo absolutamente pessoal; nós, que estamos aqui reunidos, somos conhecidos e amados como tais por Jesus". Sendo assim, pode-se afirmar que o «'por vós' não é uma restrição, mas uma concretização, válida para cada comunidade que celebra a Eucaristia e, nela, se une concretamente ao amor de Jesus»<sup>99</sup>.

Da mesma forma, a dialética "muitos"- "todos" que diz respeito ao *pro multis*<sup>100</sup>, tão presente no contexto da tradução da terceira edição típica do Missal Romano, tem o seu significado próprio. O termo "todos" situa-se no plano ontológico e transmite a ideia de que o ser e agir de Jesus de Nazaré abrange toda a humanidade de todas as épocas, engloba o passado, o presente e o futuro. Porém, historicamente, a ação salvífica de Cristo chega à comunidade concreta daqueles que a Ele aderem pela fé e, participando da Eucaristia que atualiza a entrega da vida de Jesus "por muitos" ao longo dos séculos, colhem o seu fruto redentor<sup>101</sup>.

## Bibliografia

---

Beale, Gregory K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

Bento XVI. «Carta ao Arcebispo de Freiburg e Presidente da Conferência Episcopal Alemã, Dr. Robert Zollitsch». *Notitiae* 547-548 Vol. 49 (2012): 97-103.

Berges, Ulrich. *Isaías. El profeta y el libro*. Estudios Bíblicos 44. Estella: Verbo Divino, 2011.

99 Bento XVI, «Carta ao Arcebispo de Freiburg e Presidente da Conferência Episcopal Alemã, Dr. Robert Zollitsch»: 100-101.

100 Deve-se dizer, porém, que "em hebraico não existe tal conotação dialética. A palavra כִּי־רַבִּים significa apenas que há um grande número, sem especificar se esse grande número corresponde ou não a todos". Arbert Vanhoye, «La traducción del *pro multis*»: 312.

101 Bento XVI, «Carta ao Arcebispo de Freiburg e Presidente da Conferência Episcopal Alemã, Dr. Robert Zollitsch»: 101-102.



- Berges, Ulrich. *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.
- Blomberg, Craig L. «Matthew». In *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, editado por Gregory K. Beale e Donald A. Carson, 1-109. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Brandão de Oliveira, Samuel. «O desenvolvimento orgânico das palavras de consagração no Rito Romano». *Coletânea* 42 Vol. 21 (2022): 327-352.
- Brandão de Oliveira, Samuel. *O Novo Êxodo de Isaías em Romanos. Estudo exegetico e teológico*. Série Teologia PUC - Rio. 1ª ed. Petrópolis: Editora Vozes/ Rio de Janeiro: Editora PUC - Rio, 2020.
- Briglia, Sergio. «Evangelio según san Marcos». In *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, editado por Armando Jorge Levoratti, 401-470. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Childs, Brevard S. *Isaia*. Brescia: Queriniana, 2005.
- Conroy, Charles. «The Four Servant Poems in Second Isaiah in the light of recent redaction-historical studies». In *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, JSOTSup 375, editado por John E. Healey e Carmel Mccarthy, 80-94. London: Continuum, 2004.
- Donahue, John P. e Harrington. Daniel J. *Il Vangelo di Marco*. Leumann: Elledici, 2006.
- Ducay, Antonio e González-Alonso, Pablo. «La fórmula *pro multis*: perspectiva bíblica y dogmática». *Scripta Theologica* Vol. 48 (2016): 753-771.
- Dufour, Xavier Léon. *La Fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristianidad, 1983.
- Elliger, Karl e Rudolph, Wilhelm. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

- Fabris, Rinaldo e Barbaglio, Giuseppe. *Os Evangelhos I*. 3ª Edição. São Paulo: Loyola, 2014.
- France, Richard Thomas. *The Gospel of Mark*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapid: Eerdmans, 2002.
- Giraud, Cesare. «*Pro vobis et pro multis*: Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi». *Gregorianum* 93 Vol. 4 (2012): 677-709.
- Goldingay, John e Payne, David. *Isaiah 40-55*. Vol. 2. The International Critical Commentary. London/New York: Bloomsbury, 2014.
- Ham, Clay. «The Last Supper in Matthew». *Bulletin for Biblical Research* 10 Vol. 1 (2000): 53-69.
- Hanson, Paul D. *Isaia 40-66*. Strumenti 29 - Commentari. Torino: Claudiana, 2006.
- Hauke, Manfred. «Shed for the Many. An Accurate Reading of the *Pro Multis* in the Formula of Consecration». *Antiphon* 14 Vol. 2 (2010): 169-229.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale: Yale University Press, 1989.
- Hermisson, Hans-Jürgen. «The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah». In *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, editado por Bernd Janowski e Peter Stuhlmacher, 17-47. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Howard, Virgil e Peabody, David Barrett. «Marcos». In *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, editado por William R. Farmer, 1211-1243. Fonasa: Verbo Divino, 1999.
- Janowski, Bernd. «He Bore Our Sins - Isaiah 53 and the Drama of Taking Another's Place». In *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, editado por Bernd Janowski e Peter Stuhlmacher, 48-74. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

- Jeremias, Joachim. *La última cena, palabras de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- Jeremias, Joachim. «πολλοί». In *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, 1329-1354. Vol. 10. Brescia: Paideia, 1970.
- Laubach, Fritz. «Sangre». In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. 4, editado por Lothar Coenen, Erich Beyreuther e Hans Bietenhard, 143-147. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Légasse, Simon. *Marco*. Roma: Borla, 2000.
- Leske, Adrian. «Mateo». In *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, editado por William R. Farmer, 1137-1210. Fonasa: Verbo Divino, 1999.
- Levoratti, Armando Jorge. «Evangélio según san Mateo». In *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, editado por Armando Jorge Levoratti, 277-400. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Luz, Ulrich. *Evangélio según San Mateo*. Vol. 4. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Maier, Johann. *Entre os dois Testamentos. História e religião na época do Segundo Templo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- Manns, Frédéric. *La Prière d'Israël à l'heure de Jésus*. Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 22. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1986.
- Mascilongo, Paolo. *Il Vangelo di Marco. Commento Esegético e Teológico*. Roma: Città Nuova, 2018.
- Monzio Compagnoni, Giordano. «La formula *pro vobis et pro multis*. Note sull'origine e considerazioni sulla traduzione». *Ephemerides Liturgicae* Vol. 128 (2014): 48-103.
- Nestle, Eberhard e Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

- Papa Francisco. «*Motu Proprio Magnum Principium*». *Notitiae* 2 Vol. 53 (2017): 6-17.
- Paulo VI, «*Constituição Apostólica Missale Romanum* ». *Notitiae* 46 Vol. 5 (1969): 142-148.
- Pesch, Rudolf. *Il Vangelo di Marco. Parte seconda. Testo greco e traduzione, commento ai capp. 8,27-16,20*. Commentario Teologico del Nuovo Testamento II/2. Brescia: Paideia, 1982.
- Pikaza, Xabier. *Comentario al Evangelio de Marcos*. Barcelona: Clie, 2013.
- Rahlf's, Alfred e Hanhart, Robert. *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos. «*Ad Ordinem Missae*». *Notitiae* 50 Vol. 6 (1970): 39-40.
- Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos. «*Carta aos presidentes das conferências episcopais*». *Notitiae* 481-482 Vol. 43 (2006): 451-453.
- Sagrada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos. «*Liturgiam autenticam*». *Notitiae* 428-429 Vol. 38 (2002): 65-119.
- Sicre, José Luis. *El Evangelio de Mateo. Un drama con final feliz*. Estudios Bíblicos. Estella: Verbo Divino, 2019.
- Vanhoye, Arbert. «*La traducción del pro multis*». *Phase* 303 (2011): 311-317.
- Watts, Rikki E. *Isaiah's New Exodus in Mark*. Grand Rapids: Baker Academic, 1997.
- Watts, Rikki E. «*Mark*». In *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, editado por Gregory K. Beale e Donald A. Carson, 111–249. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Zerwick, Max. «*... pro vobis et pro multis effundetur*». *Notitiae* 53 Vol. 6 (1970): 138-140.

Enviado: 16 de marzo de 2023

Aceptado: 10 de abril de 2023