



Formação e renovação na Palavra de Deus

Waldecir Gonzaga *et alii*



Editora Fundação Fênix

Esta obra, intitulada "Formação e renovação na Palavra de Deus", é fruto de uma parceria que se solidifica cada vez mais entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e PUC-RS: um trabalho interinstitucional, com leituras de interface entre Teologia Bíblia e Teologia Sistemático-Pastoral, na interação dos diversos saberes. Assim como no primeiro momento, publicamos e disponibilizamos três obras, agora, novamente, outras obras que trazem o resultado do fruto de pesquisas a partir da interpretação de textos das Sagradas Escrituras interagindo com outros saberes teológicos e outras ciências, a saber: sistemática, dogmática, evangelização, catequese, pastoral, missão, espiritualidade, ecumenismo, filosofia, educação, literatura, direito, psicologia, pedagogia etc. São estudos e diálogos voltados para todos os corpora do Novo Testamento: textos Sinóticos e Joaninos, Cartas paulinas e Cartas católicas, Atos dos Apóstolos e Hebreus. Passando os olhos sobre o índice de cada obra, o leitor e a leitora constata a beleza e a riqueza do trabalho realizado e, agora, novamente materializado nos dois formatos: e-book e impresso. Trata-se de uma nova trilogia, desta vez, pautada pela expressão "ὁ λόγος τοῦ θεοῦ/a Palavra de Deus", que aparece na maioria dos livros do Novo Testamento: 1ª) "Formação e renovação na Palavra de Deus"; 2ª) "Força e abrangência da Palavra de Deus"; 3ª) "Esperança e perfeição na Palavra de Deus". Novamente realçamos que, com isso, a Teologia cresce e ganha novos espaços de atuação, vai se expandindo e se revitalizando. Com parcerias, produções e publicações como estas, nossos PPGs vão igualmente fortalecendo sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. Alea jacta est! Boa leitura e bom proveito a todos e todas!

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)



Editora Fundação Fênix



Formação e renovação na Palavra de Deus

Série Religião e Teologia

Editor

Tiago de Fraga Gomes

Conselho Científico

Aline Amaro da Silva (PUC-Minas)

Flávio Schmitt (EST)

Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)

Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)

José Aguiar Nobre (PUC-SP)

Luiz Carlos Susin (PUCRS)

Rafael Martins Fernandes (PUCRS)

Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR)

Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)

Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)

Afonso Tadeu Murad (FAJE)

Agemir Bavaresco (PUCRS)

Alzirinha Rocha de Souza (PUC-Minas)

Antonio Luiz Catelan Ferreira (PUC-Rio)

Bernhard Grümme (Ruhr-Universität Bochum-Alemanha)

César Augusto Soares da Costa (UCPel)

Clélia Peretti (PUCPR)

Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Edison Huttner (PUCRS)

Edla Eggert (PUCRS)

Emil Albert Sobottka (PUCRS)
Enir Cigognini (UCPel)
Evilázio Francisco Borges Teixeira (PUCRS)
Fabrizio Zandonadi Catenassi (PUCPR)
Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas)
Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)
Frederico Pieper Pires (UFJF)
Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio)
Iuri Andréas Reblin (EST)
Júlio César Adam (EST)
Leandro L. B. Fontana (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen-
Alemanha)
Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)
Luciano Marques de Jesus (PUCRS)
Marcelo Bonhemberger (PUCRS)
Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)
Moisés Sbardelotto (PUC-Minas)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Reginaldo Pereira de Moraes (FABAPAR)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)
Rogério Luiz Zanini (ITEPA)
Silas Guerreiro (PUC-SP)
Vitor Galdino Feller (FACASC)

Waldecir Gonzaga *et alii*

Formação e renovação na Palavra de Deus



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2024

Direção editorial: Tiago de Fraga Gomes
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Essa obra foi publicada com Apoio CAPES/PDPG - CONSOLIDAÇÃO 3-4
AUXILIO Nº 2124/2022 - PROCESSO Nº 88881.710316/2022-01



Série Religião e Teologia – 30

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Formação e renovação na palavra de Deus [livro eletrônico]. -- Porto Alegre, RS :
Editora Fundação Fênix, 2024.
-- (Série religião e teologia ; 30)
PDF

Vários autores.
ISBN 978-65-5460-139-9

1. Bíblia - Ensinos 2. Fé (Cristianismo)
3. Palavra de Deus (Teologia) I. Série.

24-200666

CDD-248.2

Índices para catálogo sistemático:

1. Palavra de Deus : Cristianismo 248.2

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399>

Sumário

Prefácio	11
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
Apresentação	13
A Palavra de Deus: sua força e comunicação	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I	39
Da educação ao coração: A educação do coração, inspirada em João 9, 1-7, a partir do ver, tocar e transformar	
<i>Waldecir Gonzaga; Vanessa Carini Frömming</i>	
Capítulo II	75
Ide, fazei discípulos e batizai: Indícios de metodologia catecumenal em Mt 28,19-20 e At 8,26-40	
<i>Waldecir Gonzaga; Daniele Regina Dotto Irassochio</i>	
Capítulo III	105
O ser humano como esperança da criação: a teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22	
<i>Waldecir Gonzaga; Diego Artur Wust</i>	
Capítulo IV	139
O reconhecer o outro como irmão: uma reflexão a partir do texto de 1Cor 12,12-27	
<i>Waldecir Gonzaga; Tiago da Silva</i>	
Capítulo V	169
Hb 3,1-6: Jesus, apóstolo e sumo sacerdote, superior a Moisés	
<i>Waldecir Gonzaga; Adalberto do Carmo Telles</i>	

Capítulo VI	197
“Com a aliança que aliançarei convosco (...), serei misericordioso”: Uma Análise exegética de Hb 8,1-13 e Jr 31,31-34	
<i>Waldecir Gonzaga; Filipe Henrique de Araújo</i>	
Capítulo VII	241
Exegese judaico-cristológica: Análise do uso do Antigo Testamento em Hebreus	
<i>Waldecir Gonzaga; Filipe Galhardo Sant’Anna</i>	
Capítulo VIII	273
O Filho, expressão de Deus e superior aos anjos: Uma análise de Hb 1,1-14	
<i>Waldecir Gonzaga; Wagner de Sousa Andrioni</i>	
Capítulo IX	335
“O pó preso a nós... sacudimos contra vós”: Análise de Lc 10,10-12	
<i>Waldecir Gonzaga; José Vanol Lourenço Cardoso Júnior</i>	
Capítulo X	367
A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11	
<i>Waldecir Gonzaga; João Marques Ferreira dos Santos</i>	
Posfácio	399
<i>Fábio da Silveira Siqueira</i>	

Prefácio

O presente livro intitulado *Formação e renovação na Palavra de Deus* é fruto da parceria entre os Programas de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS e da PUC-Rio, e traz importantes contribuições na área da teologia bíblica, produzidas, sob orientação do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga, por estudantes de mestrado e doutorado de ambas instituições. A presente publicação foi financiada pela CAPES através do Programa para Consolidação Estratégica dos Programas de Pós-Graduação com notas 3 e 4.

Referente aos temas trabalhados na presente obra, é importante destacar que a Palavra de Deus é fonte de inspiração que impacta na formação e na renovação do ser humano e da sociedade. A relevância das pesquisas desenvolvidas neste livro situa-se na atualização de temas pertinentes para a reflexão e a prática da fé cristã no tempo atual. O tema da Palavra de Deus e sua capacidade de formar e renovar, é transversal nas Sagradas Escrituras.

A partir de um olhar panorâmico, percebe-se que as Sagradas Escrituras retratam a Palavra de Deus como uma fonte de sabedoria e verdade que pode transformar tanto indivíduos, quanto comunidades inteiras. Desde o princípio, é a Palavra que cria tudo. Deus fala e a criação acontece. Esse poder criativo é capaz de renovar a vida e restaurar a esperança. Ao longo do Antigo Testamento, Deus dirige sua Palavra ao povo de Israel como instrução e orientação. Por meio dos profetas, Deus frequentemente exorta e corrige o povo, para que este trilhe o caminho da vida (Dt 30,19). Pela escuta e observância da Palavra de Deus, ocorre, assim, a renovação e a restauração da vida do povo.

No Novo Testamento, Jesus Cristo, encarnação da Palavra de Deus, é Aquele que traz a plenitude da Verdade e da Graça. Em Jesus, a Palavra de Deus é Palavra de salvação oferecida à toda a humanidade. Seus ensinamentos sobre amor, perdão, justiça e compaixão servem como guia para a formação moral e espiritual daqueles

que o seguem. Jesus utiliza frequentemente parábolas e ensinamentos simples para transmitir os princípios do Reinado de Deus e para renovar a compreensão das Sagradas Escrituras em seus ouvintes.

Jesus ensina sobre a necessidade de um novo nascimento para participar do Reinado de Deus (Jo 3,3-7). Isso envolve uma transformação interior, possibilitada pela Palavra de Deus e pela ação do Espírito, que renova a pessoa em seu núcleo interior e a capacita a viver uma vida de fé e conversão. Jesus envia o Espírito como guia para seus seguidores (Jo 14,26); o Espírito continua a ensinar, capacitar e renovar a comunidade cristã por meio da Palavra de Deus, concedendo discernimento espiritual e fortalecendo a fé.

As Epístolas do Novo Testamento oferecem instruções práticas ao interpretar a vida e os ensinamentos de Jesus à luz do Mistério Pascal e da experiência da comunidade cristã primitiva. A morte e ressurreição de Jesus são vistas como o cumprimento das promessas da Antiga Aliança e o início de uma Nova Aliança entre Deus e a humanidade (Lc 22,20; Hb 8,6-13). De modo geral, a Palavra de Deus desempenha um papel significativo na formação da pessoa humana e da sociedade, fornecendo princípios que orientam as decisões e a conduta, e proporcionando uma experiência profunda com a graça salvífica de Deus.

Que esta publicação possa colaborar para o exercício de um labor teológico inspirado e fundamentado em uma boa metodologia bíblica, e que os temas, aqui tratados, incentivem a empreender pesquisas cada vez mais sensíveis aos apelos do tempo atual.

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes¹

Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS

¹ Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Editor da Revista Teocomunicação. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Teologia e Questões Eclesiológicas e Pastorais, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <tiago.gomes@puhrs.br>. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>>.

Apresentação

A Palavra de Deus: sua força e comunicação

Waldecir Gonzaga¹

Dando continuidade à parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS, sempre a convite do coordenador do PPG da PUC-RS, o Prof. Tiago de Fraga Gomes, novamente aceitamos o trabalho de ministrar aulas de Metodologia² Sincrônica de interpretação de textos das Sagradas Escrituras, sempre pensando a uma leitura de interface entre os vários saberes e textos do NT, em seus vários *corpora*: Evangelho, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas (Paulo), Cartas católicas (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse, sendo que o foco maior de interesse e análises, desta vez, deu-se nos Evangelhos e em Hebreus. As aulas foram ministradas semanalmente, ao longo do segundo semestre de 2023, com o firme compromisso de continuar o processo iniciado no primeiro semestre e abrir possibilidades para 2024.1, visando estreitar ainda mais os laços entre os dois PPGs e alcançar novas produções, como foi realizado em 2023, com três livros publicados a partir desta parceria.

Neste sentido, como prometido, se nas três primeiras obras a produção foi a partir das Cartas do NT, agora a investigação, produção e publicação se dão em textos de todos os *corpora* do NT, procurando trabalhar a força e o poder da Palavra de Deus nos vários campos e aspectos da vida pessoal e comunitária. Por isso, as recentes obras são intituladas: 1) Formação e renovação na Palavra de

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² No que tange a um texto de recente publicação, por nós organizado e com colaboração de um capítulo em Análise Retórica Bíblica Semítica, mas com metodologia teológica para os mais variados campos da Teologia, indicamos TORO-JARAMILLO, I.-D.; GONZAGA, W.; SOLER, F.; MAN GING VILLANUEVA, C. I.; RESTREPO-ZAPATA, J.-D. (orgs.). La investigación en teología: problemas y métodos (2023).

Deus; 2) Força e abrangência da Palavra de Deus; 3) Esperança e perfeição na Palavra de Deus. Com certeza, o leitor e a leitora encontrarão pesquisas que abrangem os vários *corpora* do NT (Evangelhos, Atos, Cartas e Apocalipse), bem como temas ligados ao *Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* [citação (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente)] – a exemplo de vários trabalhos nesta área³ –, um método de leitura bíblica muito empregado hoje. Além disso, são empregados critérios de leitura a partir dos passos do *Método Histórico-Crítico* (método sincrônico), amplamente usado nos estudos, pesquisas e publicações bíblicas, e da *Análise Retórica Bíblica Semítica* (método diacrônico), igualmente com vários autores trabalhando, pesquisando e publicando a partir do emprego desta metodologia⁴.

Como nos três livros publicados anteriormente, em 2023, em parceria entre os dois PPGs de Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), também os novos livros terão uma sequência de publicação, nos dois formatos (*e-book* e impresso), e manterão o estilo e os dados na primeira parte da *Apresentação* de cada obra, sendo acrescentados os dados do conteúdo dos capítulos de cada obra, após a primeira parte, com a finalidade de se manter a unidade das presentes obras, oferecendo

³ *Livros*: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses (2020, p. 1-18); GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses (2021, p. 1-35); GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos (2021, p. 9-31); GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. (2021, p. 248-267); GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48; GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 395-413.

⁴ MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209; MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 159-249; MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41; GONZAGA, W., *et alii*. Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica (2022); GONZAGA, W. *et alii*., Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica (2023).

sempre os dados da parceria, do valor da Palavra de Deus para a Igreja e para a vida dos crentes e não crentes, do valor dos métodos de leitura e estudo da Palavra de Deus e, sobretudo, do alcance de produções como esta, com leitura de interface entre diversos saberes e a inserção na pastoral e na vida social, uma vez que conta com mãos e cabeças de pesquisadores e pesquisadoras de várias áreas dos saberes acadêmicos.

Creio que ainda temos à memória que, de 5 a 26 de outubro de 2008, a Igreja Católica realizou a 12ª Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, em Roma, sobre a Palavra de Deus, para refletir acerca da temática: “A Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja”. Seguindo a prática instaurada pela Papa Paulo VI, o Sínodo tratou de um tema enriquecedor para a vida e caminhada da Igreja, institucionalmente, sobretudo para a vida das comunidades eclesiais, para os crentes, e indicou caminhos a serem trabalhados na academia e na pastoral, como era de se esperar. Seguindo a prática, após o trabalho dos Padres Sinodais, o Papa Bento XVI, escreveu e entregou à Igreja e ao mundo a Exortação Apostólica *Verbum Domini*, em 2010. A fim de melhor ilustrar, eu gostaria de reportar aqui o número 7 da referida Exortação, tendo em vista o valor da afirmação de Bento XVI sobre a fé da Igreja em relação à Bíblia, Palavra de Deus escrita, e a Palavra de Deus em si, o Verbo Encarnado número este em que ele trata da “analogia da Palavra de Deus”:

A partir destas considerações que brotam da meditação sobre o mistério cristão expresso no Prólogo de João, é necessário agora pôr em evidência aquilo que foi afirmado pelos Padres sinodais a propósito das diversas modalidades com que usamos a expressão «**Palavra de Deus**». Falou-se, justamente, de uma **sinfonia da Palavra**, de uma Palavra única que se exprime de diversos modos: «**um cântico a diversas vozes**». A este propósito, os Padres sinodais falaram de um uso analógico da linguagem humana na referência à **Palavra de Deus**. Com efeito, se esta expressão, por um lado, diz respeito à **comunicação que Deus faz de Si mesmo**, por outro assume **significados diversos que devem ser atentamente considerados e relacionados entre si, tanto do ponto de vista da reflexão teológica como do uso pastoral**. Como nos mostra claramente o Prólogo de João, o *Logos*

indica originariamente o **Verbo eterno**, ou seja, o **Filho unigénito**, gerado pelo Pai antes de todos os séculos e consubstancial a Ele: *o Verbo estava junto de Deus, o Verbo era Deus*. Mas este mesmo Verbo – afirma São João – **«fez-Se carne»** (Jo 1, 14); por isso Jesus Cristo, nascido da Virgem Maria, **é realmente o Verbo de Deus** que Se fez consubstancial a nós. Assim a expressão **«Palavra de Deus»** acaba por indicar aqui a pessoa de **Jesus Cristo, Filho eterno do Pai feito homem**.

Além disso, se no centro da revelação divina está o acontecimento de **Cristo**, é preciso reconhecer que a própria criação, **o *liber naturae***, constitui também essencialmente parte desta sinfonia a diversas vozes na qual Se exprime o único Verbo. Do mesmo modo confessamos que Deus comunicou a sua Palavra na história da salvação, fez ouvir a sua voz; com a força do seu Espírito, **«falou pelos profetas»**. Por conseguinte, a **Palavra divina** exprime-se ao longo de toda a história da salvação e tem a sua plenitude no mistério da encarnação, morte e ressurreição do **Filho de Deus**. E Palavra de Deus é ainda aquela **pregada pelos Apóstolos**, em obediência ao mandato de Jesus Ressuscitado: **«Ide pelo mundo inteiro e anunciai a Boa Nova a toda a criatura»** (Mc 16, 15). Assim a **Palavra de Deus é transmitida na Tradição viva da Igreja**. Enfim, é **Palavra de Deus, atestada e divinamente inspirada, a Sagrada Escritura, Antigo e Novo Testamento**. Tudo isto nos faz compreender por que motivo, **na Igreja, veneramos extremamente as Sagradas Escrituras, apesar da fé cristã não ser uma «religião do Livro»: o cristianismo é a «religião da Palavra de Deus», não de «uma palavra escrita e muda, mas do Verbo encarnado e vivo»**. Por conseguinte, **a Sagrada Escritura deve ser proclamada, escutada, lida, acolhida e vivida como Palavra de Deus, no sulco da Tradição Apostólica de que é inseparável**.

Como afirmaram os Padres sinodais, encontramos realmente perante um uso analógico da expressão **«Palavra de Deus»**, e disto mesmo devemos estar conscientes. Por isso, é necessário que os fiéis sejam melhor formados para identificar os seus diversos significados e compreender o seu sentido unitário. E do **ponto de vista teológico** é preciso também aprofundar a articulação dos vários significados desta expressão, para que resplandeça melhor a unidade do plano divino e, neste, **a centralidade da pessoa de Cristo**. (*Verbum Domini*, n. 7)

Todos os capítulos desta obra são trabalhados a partir de um texto bíblico na língua original, chamada também de língua de saída, o grego do NT, e com uma tradução pessoal para a língua de chegada, neste caso, a língua portuguesa. Em muitos dos textos, trabalhamos também a crítica textual e/ou notas de

lexicografia, sempre no corpo do texto, a fim de melhor entender o texto bíblico e opções de tradução. Porém, muitas dúvidas também são dirimidas em notas de rodapé, que servem para indicar opções de tradução do texto bíblico e a bibliografia consultada; além disso, muitas são as notas reflexivas, problematizadoras, descritivas e/ou discursivas. Neste sentido, além do corpo do texto, é preciso conferir também as muitas notas de rodapé. Isso proporcionou realizar um trabalho melhor de leitura de interface com outros saberes, visto que a obra espelha muito bem um trabalho de autores tanto da área sistemático-pastoral, quanto da área bíblica, além de outras cências. Os textos, de fato, têm uma leitura transdisciplinar com vários saberes, a depender de cada um: Teologia Bíblica com a Sistemática, Dogmática, Pastoral, Psicologia, Direito, Missão, Evangelização, Catequese, Educação, Pedagogia, Ecumenismo, etc.

Se as três primeiras obras, publicadas em 2023.²⁵ (1. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento; 2. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento; 3. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento), foram pautadas pela temática das Epístolas do NT, para indicar o lugar e direção do trabalho no *corpus* bíblico do NT, a escolha do título das obras publicadas em 2024.¹ (1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus.) se deu pelo valor da temática “ὁ λόγος τοῦ θεοῦ/a Palavra de Deus”, expressão que aparece na maioria dos livros do NT (Mt 15,6; Mc 7,13; Lc 5,1; 8,11; 8,21; 11,28; Jo 10,35; At 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24; 13,5.7.46; 17,13; 18,11; Rm 9,6; 1Cor 14,36; 2Cor 2,17; 4,2; Cl 1,25; 1Ts 2,13; 1Tm 4,5; 2Tm 2,9; Tt 2,5; Hb 4,12; 13,7; 1Pd 1,23; 1Jo 2,14; Ap 1,2.9; 6,9; 17,17; 19,9.13; 20,4). Por isso estas três obras abrangem todos os *corpora* do NT e saem publicadas igualmente nos dois formatos: *e-book* e impresso. Neste

⁵ GONZAGA, W. et alii. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et alii. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et alii. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento (2023).

sentido, é interessante ver a tônica dada por Bento XVI, logo no início da introdução da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, o qual afirma que:

A Palavra do Senhor permanece eternamente. E esta é a Palavra do Evangelho que vos foi anunciada» (1Pd 1,25; cf. Is 40,8). Com esta citação da *Primeira Carta de São Pedro*, que retoma as palavras do profeta Isaías, vemo-nos colocados diante do **mistério de Deus que Se comunica a Si mesmo por meio do dom da sua Palavra**. Esta Palavra, que permanece eternamente, entrou no tempo. **Deus pronunciou a sua Palavra eterna de modo humano; o seu Verbo «fez-Se carne» (Jo 1,14)**. Esta é a **boa nova**. Este é o **anúncio que atravessa os séculos**, tendo chegado até aos nossos dias. A XII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que se efetuou no Vaticano de 5 a 26 de Outubro de 2008, teve como **tema A Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja**. Foi uma **experiência profunda de encontro com Cristo, Verbo do Pai**, que está presente onde dois ou três se encontram reunidos em seu nome (cf. Mt 18,20). Com esta Exortação Apostólica Pós-sinodal, acolho de bom grado o pedido que me fizeram os Padres de dar a conhecer a todo o Povo de Deus a riqueza surgida naquela reunião vaticana e as indicações emanadas do trabalho comum. (*Verbum Domini*, n. 1)

A riqueza de indicações acadêmicas e pastorais da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini* é algo surpreendente e inspirador, desde sua introdução até sua conclusão. Ela está dividida e estrutura em três partes (Parte I: *Verbum Dei*; Parte II: *Verbum Ecclesia*; Parte III: *Verbum Mundo*), sendo que a primeira e a segunda estão subdivididas em três partes e a terceira e última está subdividida em quatro partes: I Parte) *Verbum Dei*: 1. O Deus que fala; 2. A resposta do homem a Deus que fala; 3. A hermenêutica da Sagrada Escritura na Igreja; II Parte) *Verbum Ecclesia*: 1. A Palavra de Deus e a Igreja; 2. Liturgia, lugar privilegiado da Palavra de Deus; 3. A Palavra de Deus na vida eclesial; III Parte) *Verbum Mundo*: 1. A missão da Igreja: anunciar a Palavra de Deus ao mundo; 2. Palavra de Deus e compromisso no mundo; 3. Palavra de Deus e culturas; 4. Palavra de Deus e diálogo inter-religioso). Baseado no valor da expressão “ὁ λόγος τοῦ θεοῦ/a Palavra de Deus” é que escolhemos o título para

as atuais três obras, pautando-se justamente por aquilo que nos indica a Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini*, ou seja, a Palavra em si (*Verbum Dei*), a Palavra e sua relação com a Igreja (*Verbum Ecclesia*) e a Palavra e sua relação com o mundo (*Verbum Mundo*); por isso, tendo presente que somos chamados a ler, estudar, pesquisar e anunciar a Palavra de Deus ao Mundo, e igualmente pensando em expressões como as paulinas, “a verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e “Palavra da Verdade, o Evangelho” (Cl 1,5), e a petrina, “*Logos da Esperança*” (1Pd 3,15), veio-nos à mente o valor se realçar a força e o poder da Palavra de Deus, por isso os títulos: 1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus.

Aliás, o interesse da Igreja pelos estudos Bíblicos tem ganhado cada vez mais espaços, seja pelos Institutos Bíblicos e Arqueológicos⁶, seja pelos muitos Documentos voltados para a questão do valor das Sagradas Escrituras e para temáticas ligadas à Palavra de Deus, a Bíblia⁷. Especial atenção merece o fato de que em dois Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja retomou o *axioma* “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”: 1) em primeiro lugar, na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, n. 24 (1965), em seu item sobre a “Importância da Sagrada Escritura para a Teologia”, afirmando e reforçando que: “Ora, as Sagradas Escrituras contêm a Palavra de Deus; por isso, o estudo das Sagradas Páginas seja como que a alma da Sagrada Teologia”, trazendo como

⁶ Por exemplo, bastaria recordar alguns dos renomados centros de estudos bíblicos que a Igreja Católica criou entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX: a) em 1890: *École Biblique de Jérusalem* (dominicanos); b) em 1909: *Pontificio Instituto Biblico de Roma* (Jesuítas); c) em 1927: *Pontificio Instituto Biblico de Jerusalem* (jesuítas); d) em 1901: *Ateneo e Facoltà de Scienze Bibliche e Archeologiche de Jerusalem* (franciscanos); e) em 1955: *Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalem, Casa de Santiago* (ligado à Universidad Pontificia de Salamanca), além das muitas Universidades e cursos espalhados pelo mundo, a exemplo do curso de Teologia Bíblica do PPG em Teologia da PUC-Rio.

⁷ Por exemplo, pegando também o mesmo período, desde o final do séc. XIX a Igreja Católica emanou várias Encíclicas e Documentos Bíblicos, como: Leão XIII, *Providentissimus Deus* (1893); Bento XV, *Spiritus Paraclitus* (1920); Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*, (1943); Pontifícia Comissão Bíblica, *Sancta Mater Ecclesia* (1964); Concílio Vaticano II, *Dei Verbum* (1965); Pontifícia Comissão Bíblica, *A Intepretação da Bíblia da Igreja* (1993); Pontifícia Comissão Bíblica, *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã* (2001); Pontifícia Comissão Bíblica, *Bíblia e Moral, Raízes Bíblicas do Agir Cristão* (2008); Bento XV, *Verbum Domini* (2010); Pontifícia Comissão Bíblica, *Inspiração e verdade da sagrada Escritura* (2014); Pontifícia Comissão Bíblica, *O que é o homem? Um itinerário de antropologia bíblica* (2019).

fonte Leão XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, EB 114 (1893), e a Encíclica de Bento XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, EB 483 (1920); 2) em segundo lugar, no decreto Conciliar *Optatam Totius*, n. 16 (1965), em seu tópico “Formação Teológica, Íntegra, Harmoniosa e Vital”, pedindo que: “com particular diligência forme-se os estudantes no estudo da Sagrada Escritura, que deve ser como que a alma de toda a Teologia”, trazendo como fonte a Encíclica de Leão XIII, *Providentissimus Deus* (1893).

Uma data e um documento importantes para a colaboração entre os saberes, temos em 2018, quando o Papa Francisco, no Prêmio da Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium*, insistiu sobre o valor da colaboração entre os saberes e entre as instituições, especialmente para o bem da Filosofia e da Teologia, dois campos da formação ligados às nossas Faculdades de Teologia, tendo em vista a forte colaboração entre Filosofia e Teologia, como temos na PUC-Rio, PUC-RS e demais Instituições da Igreja. Neste sentido, no n. 3, da *Veritatis Gaudium*, Francisco indica a regra de São Vicente de Lérin, do séc. V d.C., como sendo sempre atual, reforçando que o bom filósofo e o bom teólogo devem manter um pensamento sempre aberto ao *maius* de Deus e da Verdade, em fase de desenvolvimento, incompleto: “*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*/consolidado ao longo dos anos, expandido com o tempo, amadurecido com a idade” (*Commonitorium primum*, 23: *Patrologia Latina* 50, 668). Igualmente, entre nós e em nossas Instituições de Ensino Superior, muito se tem falado, refletido, planejado e executado a partir do valor acadêmico de se trabalhar de forma interdisciplinar, transdisciplinar, interdepartamental, intercentros e interinstitucional etc., no campo universitário, unindo os diversos saberes de uma mesma instituição e/ou os saberes e colaborações de duas ou mais instituições, na busca de uma construção coletiva do saber, em vista do bem comum e no cuidado do futuro da humanidade, construindo saberes de forma multidisciplinar, como é o caso destas três novas obras, a exemplo das três

primeiras. Sem sombra de dúvidas, uma colaboração singular e ímpar para a vida acadêmica e com belos resultados pastorais, ainda mais que, neste caso, ainda conta com uma colaboração ecumênica.

Vamos à obra em si! Esta obra conta com **X Capítulos**, sendo sempre em coautoria, entre dois biblistas ou entre um biblista e um estudioso de outra área da teologia e/ou de outros saberes, como indicado acima. O **Capítulo I**, intitulado “Da educação ao coração: A educação do coração, inspirada em João 9,1-7, a partir do ver, tocar e transformar”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Vanessa Carini Frömming, aborda o tema da educação, a partir de uma leitura de interface entre Bíblia e Educação, tendo em mente o valor da educação como papel formativo e transformador da vida pessoal e comunitária e/ou, se preferirmos, individual e coletiva. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Educação do Coração, amor, experiência, pedagogia de Jesus e formação integral. A Igreja tem vasta experiência no campo da educação, visando uma formação integral, pautando-se sempre pela ética cristã, a partir dos ensinamentos de Jesus Cristo. Neste sentido, o presente estudo aborda a temática da educação a partir do coração, intitulada justamente “Educação do Coração”, procurando evangelizar a partir da educação, enquanto meio para se transmitir os valores cristãos, promovendo a humanização, tendo presente que o indivíduo está em constante desenvolvimento, sendo moldado pelas experiências que lhes são apresentadas. O encontro com as Sagradas Escrituras se dá a partir da perícopa de Jo 9,1-7, um dos cinco textos do *corpus* joanino⁸, que traz a narrativa do encontro entre Jesus e o Cego de Nascimento, oferecendo um exemplo de como essa abordagem pode ser aplicada na prática educacional. A cura é olhada não apenas a partir do aspecto físico do Cego de Nascimento, mas igualmente a partir das experiências enriquecedoras que os estudantes podem oferecer na vivência

⁸ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

escolar, com uma convergência de sujeitos em pleno processo de construção de sua identidade. Neste sentido, a história do Cego de Nascimento é tomada e apresentada como uma lição atemporal sobre a Educação do Coração, convidando os leitores a enxergar, deixar-se tocar e transformar por meio de uma abordagem pedagógica fundamentada no amor, que é aquela praticada por Jesus na relação com o Cego de Nascimento, um encontro transformador.

O **Capítulo II**, intitulado “Ide, fazei discípulos e batizai: Indícios de metodologia catecumenal em Mt 28,19-20 e At 8,26-40”⁹, de autoria de Waldecir Gonzaga e Daniele Regina Dotto Irassochio, aborda o tema da metodologia que é usada na catequese hodierna, para se transmitir o Kerigma e se formar na fé cristã, levando à vivência do Evangelho. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Kerigma, inspiração catecumenal, Novo Testamento, Igreja primitiva e evangelização. Neste sentido, o presente estudo busca verificar a presença de elementos comuns à metodologia catecumenal nos relatos neotestamentários de Mt 18,19-20 e At 8,26-40, a partir de uma leitura de interface entre Bíblia e Catequética. A partir desta análise, procura-se melhor compreender a dinâmica missionária nas e das primeiras comunidades. A experiência catequética da Igreja, realmente boa e vasta ao longo dos séculos de cristianismo, não esgotou e nem esgota a riqueza bíblica dos textos sagrados, quer do AT, quer no NT. É óbvio que nem sempre os elementos catecumenais estão explícitos nos textos bíblicos, como é o caso dos relatos neotestamentários aqui indicados e trabalhados. Faz-se necessário, então, analisar os textos e verificar intuições a seu respeito para se poder lançar luzes sobre a compreensão missionária na Igreja primitiva, visando contribuir na discussão do retorno às fontes, considerando o método catecumenal e a prática presente em cada texto da

⁹ GONZAGA, W.; IRASSOCHIO, D. R. D., Ide, fazei discípulos e batizai: Indícios de metodologia catecumenal em Mt 28,19-20 e At 8,26-40. *Teocomunicação*, Porto Alegre, 2024.

Bíblia. O que se percebe é que, na Igreja primitiva, havia um itinerário formativo que gradualmente inseria o fiel na vida da comunidade, pautado na formação e decisão consciente sobre a adesão de fé à proposta de Jesus Cristo. O que se faz urgente e necessário realmente é perceber como a experiência primitiva pode ajudar depois de dois mil anos de história, mantendo-se sempre atual e eficaz, sendo capaz de inspirar contribuições para a prática evangelizadora nestes tempos atuais. Com certeza, as intuições ajudarão e muito na prática catequética, uma vez que se busca investigar padrões correlatos que possam indicar uma intuição metodológica catecumenal e refletir sobre a missão evangelizadora da Igreja hodierna, para que atualize a mensagem de Cristo e leve os seus membros a uma vida comunitária concreta e sólida no seguimento do Mestre.

O **Capítulo III**, intitulado “O ser humano como esperança da criação: A teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22”¹⁰, de autoria de Waldecir Gonzaga e Diego Artur Wust, aborda o tema da crise ecológica e a criação a partir da proposta da paulina de Rm 8, da *Laudato Si’* e da teologia de Ioannis Zizioulas. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: crise ecológica, criação, sacerdote da criação, Ioannis Zizioulas e Paulo. Como é do conhecimento comum, a crise ecológica tem se acentuado nas últimas décadas e tem se tornado uma preocupação comum. Pesquisadores de todas as áreas e saberes têm dedicado tempo e espaço, debruçando-se sobre esta temática. O Papa Francisco emanou dois documentos sobre este tema: a Carta Encíclica *Laudato Si’* (2015) e a Exortação Apostólica *Laudate Deum* (2023), visto ser realmente um dos principais problemas que se apresentam à comunidade humana hodierna, e a Igreja faz parte dela. Dentre os teólogos que têm procurado dizer uma palavra sobre esta triste realidade, está Ioannis Zizioulas, que tem articulado

¹⁰ GONZAGA, W.; WUST, D. A., O ser humano como esperança da criação: A teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, 2024.

a discussão entre teologia e ecologia, tornando-se um expoente nesta discussão. Em sua reflexão e proposta, o ser humano entra como esperança da criação, por sua capacidade de ajudar a reverter esta triste realidade. Zizioulas é capaz de articular Teologia, Escritura e realidade. Inspirado em Rm 8,19-22, um texto autenticamente/portopaulino¹¹, Zizioulas reconhece que a criação “geme e sofre as dores de parto”, mas afirma que ela nutre uma “intensa expectativa” de ser “libertada da escravidão da corrupção” através da ação do ser humano. Neste sentido, como faz este estudo, ler a teologia ecológica de Zizioulas à luz de Rm 8,19-22 tem um duplo propósito: 1) a perícopa paulina possibilita fundamentar biblicamente a teologia de Zizioulas; 2) a reflexão de Zizioulas permite desvelar o caráter ecológico deste texto paulino; estas duas coisas juntas objetivam reestabelecer o lugar do homem na economia da criação, oferecendo ao mundo um *ethos* que seja capaz de formar uma nova cultura e reconhecer o caráter sagrado da criação.

O **Capítulo IV**, intitulado “O reconhecer o outro como irmão: Uma reflexão a partir do texto de 1Cor 12,12-27”¹², de autoria de Waldecir Gonzaga e Tiago da Silva, aborda o tema da fraternidade e da amizade social: reconhecer o outro como irmão, filho de Deus e membro da mesma família humana. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Primeira Coríntios, Paulo, irmãos, fraternidade, corpo de Cristo e comunhão. Reconhecer o outro como irmão, apesar de todas as diferenças possíveis, constitui-se em um grande desafio e comporta grandes implicações socio-religiosas. A fé trinitária é essencialmente comunitária e fraterna, além de que gera fraternidade em nós e nos impulsiona a viver em comunidade. Baseado nisso, em 1Cor 12,12-27, Paulo trabalha a ideia da Igreja como um corpo: a Igreja é o Corpo de Cristo. Como o

¹¹ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

¹² GONZAGA, W.; DA SILVA, T., O reconhecer o outro como irmão: Uma reflexão a partir do texto de 1Cor 12,12-27. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, 2024.

corpo humano é formado por muito membros, assim o corpo de Cristo, que é a Igreja, também é formado por muitos membros e cada um é importante para o conjunto, ninguém e nada está fora do valor que lhe é próprio e grande para o todo. Nesta perspectiva, já naquela época, Paulo pretendia encorajar a fraternidade na comunidade, enfraquecida pelas discórdias e falta de comunhão entre os membros: pelo visto, uns se achavam superiores a outros. Paulo indica que a unidade e a fraternidade entre os membros só existem quando há coesão com Cristo: todos são unidos n'Ele pelo batismo. O Catecismo da Igreja Católica e a Encíclica *Mystici Corporis* também sublinham a dimensão do Corpo Místico de Cristo, enfatizando a distinção de Cristo Cabeça da Igreja e os membros, unidos no e pelo Espírito Santo, o qual sustenta a relação entre Cristo e os membros, que formam o Seu Corpo. O presente estudo busca resgatar as bases bíblicas da vida em comunidade, tendo presente que todos os irmãos formamos um único corpo: “Somos muitos, mas formamos um só Corpo, que o Corpo do Senhor” (1Cor 12,12). Não se anula a diversidade e a variedade, pelo contrário, a pluralidade é uma riqueza que colabora para o bem comum na Igreja e na sociedade. Assim sendo, a experiência da Igreja pode ajudar e muito na construção da fraternidade e da amizade social, especialmente na prática do Evangelho e a partir da experiência de fé Trinitária.

O **Capítulo V**, intitulado “Hb 3,1-6: Jesus, apóstolo e sumo sacerdote, superior a Moisés”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles, aborda o tema da ocorrência do termo “apóstolo” (Hb 3,1c) aplicado a Cristo, “sumo sacerdote, superior a Moisés”, única ocorrência em todo o NT, pois o termo “apóstolo” é usado para os seguidores de Cristo e não para Ele mesmo. As oito palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Hebreus, Jesus, Moisés, apóstolo, sumo sacerdote, superior, servo e Filho. A Carta aos Hebreus, de rica e profunda teologia sacerdotal, de autoria anônima,

traz uma série de comparações entre Cristo e vários personagens do AT, além de um grande uso do AT, ao longo de todo o seu corpo, e de um belíssimo elogio aos antepassados da história da salvação judaica, apresentando homens e mulheres (Hb 11), diferentemente dos textos de Eclo 44–50; 1Mc 2,51-64 e Sb 10,1–19,21, que trazem apenas personagens masculinos. Diante do valor desta única menção em todo o NT, é que este estudo tem como objetivo analisar a superioridade entre Jesus e Moisés, apresentada pelo autor da carta aos Hebreus, que chama a Jesus de “apóstolo” (Hb 3,1c), mas que também fala d’Ele em comparação com os profetas (Hb 1,1-3), os anjos (Hb 1,4–2,5), os homens (Hb 2,6-18), Satanás (Hb 2,14-16), Melquisedeque (Hb 7,1-28). O autor da carta usa termos bem claros para falar da grandeza de Jesus em comparação a Moisés, a saber: “filho”, “fiel”, “sobre a casa” e “gloria”. A expressão que é usada, com exceção para Moisés é “fiel”, semelhante a Jesus, e “servo na casa”, apenas para ele. O emprego de alguns passos do Método Histórico-Crítico permite analisar o texto da perícopé de Hb 3,1-6, em sua forma e estrutura, oferecendo segmentação e tradução do texto grego, crítica textual, análise da estrutura e comentário sobre “Jesus, superior a Moisés”, tendo presente a grandeza da figura de Moisés para o judaísmo, mas sobretudo que Jesus é o “apóstolo e sumo sacerdote” enviado pelo Pai na plenitude dos tempos, como palavra única e definitiva (Hb 1,1-4). Enfim, trata-se de um texto que já recebeu muita atenção de estudiosos ao longo da história do cristianismo, mas que ainda pode e tem muito a ser estudado e abordado. Oxalá este presente estudo nos ajude a dar passos nesta direção.

O **Capítulo VI**, intitulado “Com a Aliança que aliançarei convosco (...), serei misericordioso”: Uma Análise exegética de Hb 8,1-13 e Jr 31,31-34”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Henrique de Araújo, aborda a temática da Aliança, um tema caro tanto ao AT, como ao NT. Muitas foram as Alianças celebradas por Deus com Israel até que se chegasse a plenitude dos tempos e fosse celebrada a única e definitiva, a nova e eterna Aliança, aliançada no sangue do

cordeiro. Apesar de todas as quedas humanas, a fidelidade de Deus continua a indicar aos homens que com a mesma Aliança que Ele aliançou com a humanidade, Ele continuará a ser misericordioso. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Hebreus, Aliança, Jeremias, nova Aliança e intertextualidade. O tema da Aliança aparece em muitos textos das Sagradas Escrituras judaicas, mas é o profeta Jeremias quem melhor fala de uma nova Aliança (Jr 31,31-34), não mais escrita em “tábuas de pedra”, mas no próprio coração do homem, para que este seja capaz de vivê-la diuturnamente a partir de dentro e não de fora. O texto do *Shemah Israel* (Dt 5,4-9) indica que é preciso escutar e amar ao Senhor com “todo o coração, toda a alma e toda a força”, sendo o coração o primeiro órgão a ser mencionado como fonte para se amar e servir ao Senhor da Aliança, que é o próprio Deus. O autor da Carta aos Hebreus, tendo presente o tema da antiga Aliança e da nova Aliança, em Hb 8,1-13, cita a perícopre de Jr 31,31-34, a fim de compreender o tema da nova Aliança, relendo e reinterpretando o texto veterotestamentário à luz da pessoa e ministério de Cristo, o sumo e eterno sacerdote, da nova e eterna Aliança. Sua reflexão, de fato, é profunda e madura, avançando na Teologia da Aliança, apresentando uma novidade: sua realização plena e definitiva na pessoa de Jesus Cristo, no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho Eterno, como palavra última e definitiva do Pai (Hb 1,1-4). Neste sentido, o presente estudo busca oferecer chaves de leitura para melhor compreender o que Deus fez por toda a humanidade e por toda a criação. Nesta direção é que, em Hb 8,1-13, após referir-se ao sacerdócio de Cristo e seu local de culto, e expressar a superioridade da Aliança mediada por ele, o autor da carta lança mão da citação de Jr 31,31-34, retomando a promessa antes feita por Deus a Israel e a indicação de seu cumprimento em Jesus, como abordado neste estudo, que se pauta pelos passos dos métodos Histórico-Crítico e Uso do AT no NT.

O **Capítulo VII**, intitulado “Exegese judaico-cristológica: Análise do uso do Antigo Testamento em Hebreus”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Galhardo Sant’Anna, aborda o tema do uso do AT na Carta aos Hebreus, não apenas a partir de textos bíblicos, mas igualmente de textos extrabíblicos, o que é muito comum nos livros do NT, se não com citações diretas, pelo menos com alusões e/ou ecos. As sete palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Hebreus, intertextualidade, uso do AT no NT, exegese judaica, citações, alusões e ecos. A Carta aos Hebreus, sem sombra de dúvidas, é um dos textos do NT que mais cita o AT, juntamente com Atos dos Apóstolos e a Carta aos Romanos, que são textos longos em comparação a outros de menor extensão física. Isso indica que, sem julgar quem usou mais ou quem usou menos, em geral, os autores do NT usaram e muito as Sagradas Escrituras judaicas, seja a partir do texto hebraico, seja a partir da versão grega, o que é o mais comum, ou de outra fonte, que nem sempre é possível identificar com plena segurança. Aliás, o tema do uso do AT no NT tem sido objeto de intensos debates nas últimas décadas, com muita produção em termos de manuais sobre o método, comentários e artigos em relação a perícopes e a livros do NT, além do interesse do uso do AT pelo próprio AT e do NT pelo próprio NT, como se percebe atualmente. O valor de estudos nesta área se dá não apenas pela descoberta e localização da forma como foi referenciado o AT no NT, se por citações, alusões e/ou ecos, mas igualmente sobre os fatores que envolvem as fontes utilizadas neste uso do AT no NT, a liberdade hermenêutica em relação aos textos referenciados, a expansão de significados em relação aos contextos originais desses textos e uma série de outros elementos significativos que fazem dessa disciplina uma das mais importantes na área de Ciências Bíblicas. Neste sentido, o presente estudo se preocupa em investigar o uso do AT na Carta aos Hebreus, com todos os desafios que isso comporta, mas com um especial interesse em um caráter transdisciplinar

e dialogal. Procura-se empregar os recentes métodos de análise, expandidos nas últimas décadas, mas em sintonia com uma correta abordagem dos antigos pressupostos e ferramentas da exegese judaica, sendo a Carta aos Hebreus um de seus mais refinados exemplos, embora seu pressuposto básico tenha sido uma característica própria dos movimentos cristãos primitivos do século I d.C., indicando que o clímax da história humana, referido pelos antigos profetas, cumpriu-se em Jesus Cristo.

O **Capítulo VIII**, intitulado “O Filho, expressão de Deus e superior aos anjos: Uma análise de Hb 1,1-14”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Wagner de Sousa Andrioni, aborda o tema do cumprimento da promessa divina, comunicada antes pelos profetas, mas agora cumprida e plenificada em Jesus Cristo, o Primogênito do Pai (Hb 1,6; vide ainda Cl 1,15.18). As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Hebreus, Deus, Filho, anjo e herdeiro. Como em vários estudos nesta obra e nas outras duas, a Carta aos Hebreus traz um amadurecimento teológico grande e bonito, especialmente sobre a pessoa do Filho, o sumo e eterno sacerdote, o “apóstolo” do Pai (Hb 3,1), o qual é fiel e superior a Moisés etc., como aquele que cumpre em tudo, e de todas as maneiras, as promessas feitas pelo Pai, desde a fundação do mundo, revelado pelos patriarcas e profetas, visto ser “o iniciador e aperfeiçoador de nossa fé” (Hb 12,2). Assim sendo, este estudo busca apresentar o Filho, segundo Hb 1,1-14, como a expressão máxima do próprio Deus e superior a todos os sistemas existentes anteriores à sua manifestação, sendo considerado o perfeito sumo e eterno sacerdote, não da linhagem levítica, mas sim da linhagem de Melquisedec. Neste sentido, a perícopes de Hb 1,1-14 é muito importante inclusive para se entender toda a carta, pois já em seu exórdio (Hb 1,1-4) encontram-se seis declarações por meio das quais a singularidade do Filho é explicada, indicando que Ele é: 1) o “herdeiro de todas as coisas”; 2) aquele “por meio do qual, Deus,

também fez as eras”; 3) o referido como “o esplendor da glória de Deus e expressão de sua substância”; 4) o que “sustenta todas as coisas pela palavra de seu poder”; 5) e somente Ele “é quem faz a purificação dos pecados”; 6) o que “assentou-se à direita da majestade nas alturas”. O clímax do exórdio é atingido no v.4, o qual, tendo presente todas as afirmações anteriores sobre o Filho, fornece a base para a conclusão do autor sobre o nome mais excelso: Jesus Cristo, e lhe permite seguir refletindo sobre o tema, inclusive com abundante uso do AT, como provas escriturísticas de suas afirmações, segundo a traição judaica. As palavras anteriores têm como finalidade estabelecer o título e a dignidade do Filho que é o portador da Palavra escatológica última e definitiva. Para o autor da carta, em Hb 1,5, a ênfase não está apenas no título “Filho”, mas especialmente em sua natureza, dignidade e função em relação aos anjos, dos quais ele é superior. Para tanto, emprega-se passos dos métodos Histórico-Crítico e Uso do AT no NT.

O **Capítulo IX**, intitulado “‘O pó preso a nós... sacudimos contra vós’: Análise de Lc 10,10-12”¹³, de autoria de Waldecir Gonzaga e José Vanol Lourenço Cardoso Júnior, aborda o tema do discipulado e da missionariedade dos primeiros seguidores de Cristo segundo o Terceiro Evangelho (Lucas). As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: envio, missão, discípulos, pó e pé. Lucas é o evangelista que muito trabalha temas caros ao coração misericordioso de Cristo, a exemplo das muitas parábolas e narrativas que ele traz, contando um pouco do muito que Cristo fez pelos seus, deixando a todos o exemplo a ser imitado e seguido, em prol do bem comum, convidando a todos os seres humanos a serem melhores como humanos e filhos de Deus. Uma dessas muitas histórias é a do envio dos 72 discípulos, dois a dois, em Lc 10, para instaurar o Reino. Este texto revela alguns pontos especiais para toda pessoa que

¹³ GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O pó preso a nós... sacudimos contra vós”: Análise de Lc 10,10-12. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 1-15, jan.-dez. 2023 | e-563. Doi: <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44563>

resolve aceitar seguir “o mestre das nações”. Com este intuito, este estudo apresenta uma análise da perícopes de Lc 10,10-12, um texto no qual Jesus instrui os 72 discípulos enviados em missão, com especial atenção à expressão “o pó preso a nós... sacudimos contra vós” (Lc 10,11a). Como é possível conferir no estudo, tal expressão ameaçadora, associada à referência a Sodoma, num primeiro momento causa estranheza ao leitor/ouvinte atual. Porém, a partir da tradução, observação de detalhes estilísticos e gramaticais do texto grego, bem como da busca de elementos de intertextualidade intrabíblicos e de *sýnkrisis* com passagens do AT, consta-se que o Reino de Deus deve ser anunciado sempre, independentemente das condições impostas aos missionários; todos devem tomar conhecimento sobre a iminência da vinda do Reino. Mais ainda quando se encontra no texto uma conjunção subordinativa exclusiva (oração de exceção), como a que há aqui em Lc 10,10-12: “a menos que...” ou “exceto se...”, visto que ela comporta em si uma última possibilidade de mudança radical nos desígnios do Senhor, carregando por traz do tom ameaçador e escatológico uma última possibilidade de experimentar a misericórdia de Deus. Servindo-se das ferramentas da Análise Retórica Bíblica Semítica, são apresentadas segmentação e tradução de Lc 10,10-12, análise exegética e contatos com o AT.

O **Capítulo X**, intitulado “A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11”¹⁴, de autoria de Waldecir Gonzaga e João Marques Ferreira dos Santos, aborda o tema da teologia ecológica, mas a partir de um texto incomum, ou seja, não da Carta de Paulo aos Romanos (Rm 8,19-22) e sim da Segunda Carta de Pedro (2Pd 1,3-11), que traz um lista de virtudes a serem praticadas pelos crentes, a exemplo do que temos em Gl 5,19-23 e de várias outras listas de vícios e virtudes, que são citadas em livros do NT. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e

¹⁴ GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 1, p. 5-32. 2023. Link <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>

da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Ecologia integral, *Laudato Si'*, 2Pedro, virtudes e vocação. Como é do conhecimento de todos, em 2015, o Papa Francisco publicou a Carta Encíclica *Laudato Si'*, totalmente voltada para a problemática da atual crise socioambiental. Não apenas neste documento, que foi ampliado ainda mais em 2023, com a Exortação Apostólica *Laudate Deum*, mas igualmente em seus muitos pronunciamentos e gestos, o Papa Francisco tem convocado os seres humanos a viver a sua vocação como cuidadores da criação, salientando a importância de uma vivência virtuosa, pautada em uma mudança de comportamento, o que implica em um estilo de vida sóbrio e pautado em virtudes, como nos indica do texto da perícopes de 2Pd 1,3-11. O texto bíblico pertence ao *corpus* católico¹⁵, e é uma carta atribuída ao apóstolo Pedro, na qual o autor conclama os membros das comunidades cristãs para que vivam virtuosamente entre si, em vista do bem da casa comum. Neste sentido, é possível ver neste texto bíblico petrino como o autor reforça a necessidade de viver o chamamento que Deus faz a cada pessoa redimida, mediante o cultivo concreto de uma vida virtuosa, sob pena de se perder a graça recebida, caso não se viva segundo a proposta de Deus para seus filhos, em prol do bem comum. Justamente, tendo presente o texto da perícopes de 2Pd 1,3-11, em consonância com Carta Encíclica *Laudato Si'*, o presente estudo, aborda a vocação ao cuidado da criação, mediante as relações essenciais antropológicas – Deus, o Próximo e a Terra (*LS*, n. 66). Em virtude disso, analisa-se como cada virtude apresentada nesta perícopes bíblica se concretiza na vivência do cuidado da criação, dialogando com as várias temáticas apresentadas na *Laudato Si'*, expondo como estas se orientam para a vivência da caridade, expressa numa ecologia integral, que reconhece a matéria como um meio onde Deus se revela sacramentalmente, a partir da ecologia humana, cultural e ambiental, criando uma sintonia – como que uma sinfonia – em vista de uma superação da crise socioambiental.

¹⁵ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

Além de todos os capítulos, cada obra traz sua *Apresentação* (Waldecir Gonzaga, da PUC-Rio), *Prefácio* (Tiago de Fraga Gomes, da PUC-RS) e *Posfácio* (Fábio da Silveira Siqueira, da PUC-Rio). A obra que temos em mãos, como dito desde o início, sendo disponibilizada nos dois formatos (*e-book* e impresso), é fruto da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e PUC-RS. Como nos três livros publicados em 2023, também nestes, seus capítulos seguem o “formato artigo”, com título e resumo trilíngues (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com cada texto, que pode ser disponibilizado individualmente e/ou no conjunto, além de que cada capítulo também contará com seu DOI e com o Minicurrículo dos autores, indicando formação, filiação, e-mail, Lattes e ORCID.

Se em 2023, tínhamos um sonho e iniciamos um projeto, agora em 2024 estamos levando o projeto adiante, colhendo os frutos anteriores e reforçando ainda mais o legado desta parceria entre os dois PPGs em Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), entre professor e alunos. Neste sentido, não tem como não dizer que esta obra carrega os sonhos e desejos de cada autor/a, em colaboração comigo, como professor e pesquisador. As colaborações presentes em cada obra, como nas obras anteriores, também compartilham sonhos e lançam *insights* para futuros estudos e pesquisas neste campo. Isso revela, igualmente, que é possível vencer os desafios para se trabalhar, pesquisar e publicar “em rede” e “em rede de redes”, de forma interdisciplinar, transdisciplinar, interdepartamental, intercentros e interinstitucional.

Oxalá venham novos trabalhos e novas publicações acadêmicas em conjunto, abrindo caminhos, trilhando passos e abrindo novas estradas para o futuro! Pensemos em tudo o que é possível trabalhar e cooperar para o bem da Teologia, sonhar e desenvolver juntos no campo do *Tripé da Educação*: do *Ensino*, da *Pesquisa* e da *Extensão*. Voemos mais alto, como nos pede o Papa

Francisco, na *Veritatis Gaudium*, em seu Proêmio, especialmente nos números 3 e 4. Busquemos ampliar ainda mais nossa atuação e colaboração nas diversas áreas da graduação e da pós-graduação em Teologia, dentro e fora do Brasil. Em suma, muitos são os campos e espaços que ainda podemos crescer, como na realização de contatos e encontros pessoais e institucionais. Pensemos igualmente nos trabalhos na rede da COCTI/CICT (*Conferência das Instituições Católicas de Teologia*), nos intercâmbios e cotutelas, na investigação e nas publicações em conjunto, na melhora e indexação das Revistas de Teologia, etc.

Aproveitemos os espaços que temos, como encontros, congressos, simpósios e eventos múltiplos presenciais e/ou pelas plataformas virtuais, pensemos igualmente na inteligência artificial, com seus avanços e desafios, como a pandemia do novo *coronavirus* (covid-19) também nos ensinou, ampliando possibilidades e diminuindo distâncias e outras dificuldades, como viagens, tempo e custos, etc. Ampliemos nossas colaborações, compartilhemos nossas ideias e renovemos nosso compromisso com o diálogo como forma de construção do saber teológico e do trabalho em rede, do serviço à Igreja, à Casa Comum e às Ciências Humanas. A construção da fraternidade, da amizade social e da justiça social espera e conta com nossa colaboração. Assumamos cada vez mais um diálogo de forma interinstitucional e interdisciplinar, com todos os saberes e ciências, em vista da construção do bem comum. Não tenhamos dúvidas, com isso a Teologia cresce e ganha mais espaço de atuação, sai sempre mais fortalecida, vai se expandindo e se revitalizando. Parcerias, produções e publicações como estas fortalecem nossos PPGs em sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. Mãos à obra! Boa leitura, bons estudos e bom proveito a todos e todas!

Referências bibliográficas

- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BELLI, F. et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.
- BENTO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini***. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, ***Atualidade Teológica***, Rio de Janeiro, v.21, n.55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>
- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, ***Perspectiva Teológica***, Belo Horizonte, v.49, n.2, mai./ago.2017, p. 421-444. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. ***ReBiblica***, Porto Alegre, v.1, n.2, 2019, p. 155-170. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>
- GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S, O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. ***Cuestiones Teológicas***. Medellín, vol. 47, n. 108, 2020, p. 1-18. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>
- GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. ***Perspectiva Teológica***, Belo Horizonte, v.52, n.3,

set./dez.2020, p. 681-704.
Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A, O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, vol.15, n.2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, jan./jun. 2021, p. 9-41. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, Colombia, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W. *et alii*. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2022. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book. Link para o e-book: <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=1138&sid=3>

GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book. <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=1156&sid=3>

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, jan./jun. 2023, p. 13-48. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, vol. 16, n. 2, jul.-dez., 2022, p. 395-413. <https://revista.fbmgb.edu.br/index.php/davar/article/view/52>

GONZAGA, W. et al. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/250novotestamento>

GONZAGA, W. et al. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/273novotestamento>

GONZAGA, W. et al. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/274liberdadehumanidade>

GRILLI, M. **Quale rapporto tra i due Testamenti?** Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.

MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, mai./ago.2020, p. 431-468. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

SILVA, M. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Edições Vida Nova e Edições Loyola, 2008, p. 76-92.

TORO-JARAMILLO, I.-D.; GONZAGA, W.; SOLER, F.; MAN GING VILLANUEVA, C. I.; RESTREPO-ZAPATA, J.-D. (orgs.). **La investigación en teología: problemas y métodos**: Rio de Janeiro: PUC-Rio; Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=1239&sid=3> e http://www.editora.puc-rio.br/media/La%20investigacion%20en%20teologia_P8%20-%20e-book.pdf

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Capítulo I¹

Da educação ao coração: A educação do coração, inspirada em João 9, 1-7, a partir do ver, tocar e transformar

From education to the heart: Education of the heart, inspired by John 9, 1-7, from seeing, touching and transforming

De la educación al corazón: La educación del corazón, inspirada en Juan 9, 1-7, a partir de ver, tocar y transformar

Waldecir Gonzaga²

Vanessa Carini Frömming³

Resumo

Este estudo sintetiza a importância da Educação Integral nos espaços educacionais, destacando uma abordagem baseada na pedagogia cristã e nos ensinamentos de Jesus. Suscita a necessidade de apresentar alguns conceitos e características que ajudem a identificar uma Educação do Coração, que se vale dos ensinamentos de Jesus para evangelizar por meio da educação. Ao considerar a Educação do Coração como um meio de promover a humanização, parte-se do pressuposto de que o indivíduo está em constante desenvolvimento, sendo moldado pelas experiências que lhes são apresentadas. O estudo utiliza a narrativa bíblica do encontro entre Jesus e o Cego de Nascente (Jo 9,1-7), como exemplo de como essa abordagem pode ser aplicada na prática escolar. Esse episódio, não apenas descreve a cura física do cego, mas também simboliza a importância de olhar além das aparências e oferecer experiências enriquecedoras aos estudantes. Sob essa perspectiva, a oferta de vivências no contexto escolar se mostra especialmente pertinente, uma vez que nele convergem sujeitos em pleno processo de construção de sua identidade. Examina-se a jornada do cego, desde o momento em que ele é percebido por Jesus e se deixa ser tocado, até o momento em que é curado. É nesse sentido, que a história do Cego de Nascente não é apenas um relato histórico, mas também pode ser considerado uma lição atemporal sobre a Educação do Coração, convidando os leitores a enxergar, deixar-se tocar e transformar por meio de uma abordagem pedagógica fundamentada no amor.

Palavras-chave: Educação do Coração, Amor, Experiência, Pedagogia de Jesus, Formação Integral.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-01>

² Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestranda em Teologia e Especialista em Pastoralidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Graduada em Matemática Licenciatura pela UniFTC. E-mail: <vannopes4@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9080640716438392> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-0555-4241>

Abstract

This study summarizes the importance of Integral Education in educational spaces, highlighting an approach based on Christian pedagogy and the teachings of Jesus. It raises the need to present some concepts and characteristics that help identify an Education of the Heart, which uses the teachings of Jesus to evangelize through education. When considering Education of the Heart as a means of promoting humanization, it is assumed that the individual is in constant development, being shaped by the experiences presented to them. The study uses the biblical narrative of the encounter between Jesus and the Man Born Blind (John 9,1-7), as an example of how this approach can be applied in school practice. This episode not only describes the physical healing of the blind man, but also symbolizes the importance of looking beyond appearances and offering enriching experiences to students. From this perspective, the offer of experiences in the school context appears to be especially pertinent, since subjects converge there in the process of constructing their identity. The journey of the blind man is examined, from the moment he is noticed by Jesus and allows himself to be touched, until the moment he is healed. It is in this sense that the story of the Man Born Blind is not only a historical account, but can also be considered a timeless lesson on the Education of the Heart, inviting readers to see, let themselves be touched and transformed through a pedagogical approach based on love. **Keywords:** Heart Education, Love, Experience, Pedagogy of Jesus, Comprehensive Training.

Resumen

Este estudio resume la importancia de la Educación Integral en los espacios educativos, destacando un enfoque basado en la pedagogía cristiana y las enseñanzas de Jesús. Plantea la necesidad de presentar algunos conceptos y características que ayuden a identificar una Educación del Corazón, que utilice las enseñanzas de Jesús para evangelizar a través de la educación. Al considerar la Educación del Corazón como medio para promover la humanización, se asume que el individuo está en constante desarrollo, siendo moldeado por las experiencias que se le presentan. El estudio utiliza la narrativa bíblica del encuentro entre Jesús y el ciego de nacimiento (Juan 9,1-7), como ejemplo de cómo este enfoque puede aplicarse en la práctica escolar. Este episodio no sólo describe la curación física del ciego, sino que también simboliza la importancia de mirar más allá de las apariencias y ofrecer experiencias enriquecedoras a los estudiantes. Desde esta perspectiva, la oferta de experiencias en el contexto escolar parece especialmente pertinente, ya que allí los sujetos convergen en el proceso de construcción de su identidad. Se examina el camino del ciego, desde el momento en que Jesús lo ve y se deja tocar, hasta el momento en que es curado. Es en este sentido que la historia del Ciego de Nacido no es sólo un relato histórico, sino que también puede considerarse una lección atemporal sobre la Educación del Corazón, invitando al lector a ver, dejarse tocar y transformarse a través de un enfoque pedagógico basado en el amor.

Palabras clave: Educación del corazón, El Amor, Experiencia, Pedagogía de Jesús, Formación

Introdução

Todos os dias, milhares de estudantes se despertam para saudar o novo dia que se inicia. De suas moradas, dispersas por todos os cantos deste país, eles empreendem uma jornada rumo às diferentes escolas, que se estendem desde as imponentes capitais e suas regiões metropolitanas, aos pequenos distritos e às

pitorescas cidades do interior, além das distantes regiões ribeirinhas. Embora haja toda essa diversidade geográfica e cultural que caracteriza nosso país, há algo comum a todos esses estudantes: a busca pela educação, e com ela, o compromisso incessante pelo conhecimento em cada passo dessa jornada.

Para se ter acesso a ela, eles vêm de diversos lugares. Enquanto alguns têm sua morada próximo ao local do estudo, deslocam-se andando, outros dependem de transporte e há ainda aqueles que antes mesmo do nascer do sol, e por vezes debaixo das torrenciais chuvas, já estão a postos, esperando pela condução que os levará até a escola. Em cada escola, independentemente dos muros que a cercam, há um espaço onde a missão se constitui e as relações tecem uma história. Uma história que transcorre em um local, uma história narrada por cada pessoa e que faz daquele espaço o seu Solo Sagrado (Ex 3-5), o qual deve ser pisado com muito carinho e respeito. Alguns locais de estudo são reconhecidos pela elegância de sua arquitetura contemporânea, outros pela metodologia adotada, outros ainda por seus altos índices acadêmicos, alguns pela confessionalidade e tantos outros motivos que os identificam. Mas neste mundo de diversidades, estão também lugares sagrados que não são reconhecidos ou lembrados, *espaços sagrados* que se constituem em ambientes externos, embaixo de uma árvore, ou de um poste de luz, na sacristia de uma igreja, enfim, no coração que acolhe o que se veio buscar. São vidas geradas por outras vidas, que buscam nesse espaço aquilo que é direito de todos: a educação.

Em cada espaço de missão⁴, *um solo sagrado*, onde os sonhos nascem, despertam e se encontram; onde as infâncias têm um lugar especial no coração da missão e as juventudes são capazes de se transformar para transformarem. *Um espaço sagrado* onde a missão é um templo de aprendizado e a sabedoria é compartilhada no caminhar, nos encontros, nos sorrisos e na harmonia dessa

⁴Espaço de missão – lugar onde a evangelização acontece “...que todos os espaços da missão exalem e facilitem uma experiência espiritual vital, contemporânea e que permita a todos um contato real com o Espírito de Deus e o Evangelho, vivo e presente”; CIMM, A Espiritualidade na Missão e a Missão na Espiritualidade, p. 3.

história que vai se compondo. Em cada história escrita, uma linha que se une a outra, histórias que se conectam num mosaico que narra a própria criação e faz de cada experiência um refúgio. É assim que nós nos reconhecemos nessa obra chamada Educação. Uma Educação do Coração, que contempla um processo individual e que se materializa quando o sujeito se torna agente da mudança a partir da interiorização do conhecimento. Uma Educação do Coração que se conecta a Jesus, “para que você fique certo de que os ensinamentos que recebeu são sólidos” (Lc 1,4), que nos faz reconhecer através do silêncio, das necessidades, das experiências e da descrição das linhas que vão sendo traçadas no universo da história narrada.

O Papa Francisco, na abertura da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*⁵, assegura que: “A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus”. A Educação do Coração, a qual nos referimos neste estudo, está baseada na transformação que pode ocorrer na vida do sujeito que se encontra com Jesus. As instituições que promovem esse encontro, procuram incorporar os princípios do Evangelho em sua missão educativa, promovem o diálogo em seus *espaçotempos*⁶, sob o olhar cristão, buscando traçar caminhos para um projeto de vida em sintonia com os princípios de Jesus Cristo. Essa pedagogia a qual nos referimos, está presente na Educação do Coração e se diferencia por ser pautada pela presença, pelo afeto, pelo cuidado e pelo amor.

A analogia entre educação, formação integral e transformação do indivíduo, está interligada na Educação do Coração, relação que também pode ser evidenciada na pedagogia de Jesus. O Evangelho, pode ser considerado uma

⁵ EG, n. 1.

⁶ A escola é compreendida como *espaçotempo*, pois se materializa num tempo e lugar localizados, precisos, específicos, numa história e geografia cotidianas, nas quais nos formamos como sujeitos da educação. *Espaçotempo* é um continuum que se refere ao espaço e ao tempo de modo inter-relacionado. Nessa perspectiva, é necessário pensar fatos, processos, fenômenos e situações-problema considerando simultaneamente as especificidades espaciais e temporais. Ou seja, tudo – fatos, eventos, fenômenos, processos – acontece em espaços e tempos precisos e determinados. Diretrizes da Ação Evangelizadora, p. 26.

expressão do amor de Deus pela humanidade. “Jesus, anunciava a Palavra com muitas parábolas” (Mc 4,33; Mt 13,33), para transmitir princípios morais e espirituais, com o objetivo de tocar os corações das pessoas e despertar nelas um propósito de vida: “ame ao próximo com a si mesmo” (Mt 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). Existem muitos acontecimentos que podem ilustrar essa expressão do amor incondicional de Jesus, algumas inclusive serão mencionadas neste estudo. Porém, de forma detalhada, queremos fazer a transposição da Educação do Coração da qual nos referimos, para a narrativa descrita no Evangelho de João, especificamente na passagem que descreve “a cura do cego de nascimento” (Jo 9,1-7).

Nessa perícopé de Jo 9,1-7, Jesus não apenas restaurou a visão física do cego, mas também o tratou com compaixão e dignidade. Esses ensinamentos pautados na pedagogia de Jesus, centrada no amor, na compaixão e na promoção da dignidade humana, continuam a servir como um modelo inspirador para a Educação do Coração. Este ensaio busca refletir sobre a importância de uma Educação do Coração na atualidade e como ela pode se inserir nos espaços educativos. Acreditamos firmemente que a pedagogia de Jesus representa um poderoso instrumento disponível para promover a transformação tanto do indivíduo, quanto do ambiente social em que ele está inserido. A abordagem pedagógica inspirada pelos ensinamentos de Jesus não apenas nutre o crescimento espiritual e moral das pessoas, mas também oferece uma estrutura sólida para o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e fraterna.

A trajetória do cego de nascença, descrita em Jo 9,1-7, ajuda-nos nesse percurso e estudo. A narrativa, encapsula três ideias centrais que buscamos extrair do Evangelho para discorrer neste estudo: Jesus *viu* a necessidade do cego, *tocou-lhe* tanto física quanto espiritualmente e, com isso, *transformou* não apenas sua condição física, mas também sua visão interior. Essa lógica, presente nas ações e ensinamentos de Jesus, aponta para uma práxis, um modo de viver, que revela a

sua espiritualidade a cada instante em que colocamos em prática seus ensinamentos.

À medida que mergulhamos nessa análise, descobrimos que a cura do cego de nascimento não é apenas um relato bíblico, mas uma fonte de inspiração e orientação para alcançarmos uma Educação do Coração. Para isso, propomo-nos a galgar esse percurso, o qual não está pronto, mas tem o amor como alicerce, inspiração e companheiro de missão.

1. Texto grego e tradução da perícopre Jo 9, 1-7

O texto grego e a tradução da perícopre de Jo 9,1-7, um dos cinco textos do *corpus* joanino⁷, revelam a beleza e a unidade temática deste texto joanino. Todo o vocabulário empregado para sua construção, revela duas coisas: em primeiro lugar, o itinerário e a experiência do cego de nascença e sua confiança em Cristo, como possibilidade de cura; em segundo lugar, revela a compaixão do coração misericordioso do Cristo compassivo⁸, que vai ao encontro do cego e o liberta de sua cegueira. Mais ainda, o texto bíblico revela o encontro das duas vontades: daquele que pode libertar e salvar e daquele que suplica para ser libertado e salvo. De ambos os lados, o *ver* e o *tocar transformam* a realidade de correntes que aprisionam e gestos que libertam e *restituem vida*.

⁷ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 409.

⁸ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

Texto Grego de Jo 9, 1-7 (NA ²⁸)	Tradução portuguesa
¹ Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς.	¹ E, passando (Jesus), viu um homem cego de nascença.
² καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἤμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι;	² E os seus discípulos lhe perguntaram, dizendo: Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nasceste cego?
³ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἤμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ.	³ Jesus respondeu: Nem ele pecou nem seus pais; mas (foi assim) para que se manifestasse as obras de Deus nele.
⁴ ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.	⁴ É preciso que nós façamos as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar.
⁵ ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου	⁵ Enquanto no mundo eu estiver, sou a luz do mundo.
⁶ Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς.	⁶ Estas coisas tenho dito, cuspiu na terra, e fez lodo com a saliva, e aplicou o lodo sobre os olhos dele (do cego).
⁷ καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος. ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἤλθεν βλέπων.	⁷ E disse-lhe: Vai, lava-te no tanque de Siloé (que significa o Enviado). Foi, pois, e lavou-se, e voltou vendo.

Fonte: Texto de NA²⁸, tabela e tradução dos autores.

2. A Educação do Coração à luz de Cristo

A Educação Básica é uma importante etapa no desenvolvimento do sujeito. Segundo o Artigo 22 da Lei de Diretrizes e Bases, a educação básica tem como finalidade “desenvolver o educando, assegurar-lhe a formação indispensável para o exercício da cidadania e fornecer-lhe meios para progredir no trabalho e em estudos posteriores”. Paulo Freire vai além, ele enxerga a escola como um lugar privilegiado de transformação. É o que ele afirma quando diz que:

[...] é preciso que a educação esteja em seu conteúdo, em seus programas e em seus métodos - adaptada ao fim que se persegue: permitir ao homem chegar a ser sujeito, construir-se como pessoa, transformar o mundo, estabelecer com os outros homens

relações de reciprocidade, fazer a cultura e a história [...] uma educação que liberte, que não adapte, domestique ou subjugue.⁹

No Brasil, muito tem se falado em Educação Integral nos últimos anos. Sabemos que a educação, tanto formal¹⁰, quanto a cristã¹¹, são fundamentais para o desenvolvimento pessoal e para a definição do propósito de vida do sujeito. Elas se complementam pela mesma missão, buscando fazer com que o desenvolvimento dos estudantes aconteça de forma integral desde cedo. De forma mais clara, Santos recorda De Jong, que diz que a Educação Cristã é a “tentativa de organizar sistematicamente o pensamento quanto à educação conforme os ensinamentos bíblicos que constituem a fé cristã ortodoxa”¹². Embora estejam lado a lado no objetivo de educar, elas apresentam diferentes focos e abordagens.

A educação formal se concentra em transmitir conhecimentos nas áreas social, científica e humanista, preparando os indivíduos para entender o mundo e adquirir habilidades específicas. Enquanto que a educação cristã, pode ser considerada como “o esforço deliberado, sistemático e sustentado, divino e humano, de compartilhar ou adquirir conhecimento, valores, atitudes, habilidades, sensibilidades e comportamentos que compatíveis com a fé cristã”¹³. Essa educação tem como principal objetivo, tornar os estudantes virtuosos cidadãos, enfatizando princípios éticos, morais e de caráter.

A Educação do Coração, contextualizada neste estudo, contempla os dois campos e sistematiza uma experiência que transcende as fronteiras das salas de

⁹ FREIRE, P. R. N., *Pedagogia da Esperança*, p. 45.

¹⁰ Educação formal é aquela desenvolvida nas escolas, com conteúdo previamente demarcados; a informal como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização - na família, bairro, clube, amigos, etc., carregada de valores e cultura própria, de pertencimento e sentimentos herdados; e a educação não formal é aquela que se aprende “no mundo da vida”, via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivas cotidianas; GOHN, M. G., *Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas*, p. 28.

¹¹ Diz respeito à formação espiritual, à transmissão da fé cristã propriamente dita nos aspectos bíblico, doutrinário e ético. SANTOS, V. S., *Educação Cristã: Conceituação Teórica e Implicações Práticas*, p. 157.

¹² SANTOS, V. S., *Educação Cristã: Conceituação Teórica e Implicações Práticas*, p. 157.

¹³ PAZMIÑO, *Temas fundamentais da educação cristã*, p. 89.

aula. Diante de uma educação integral¹⁴, pautada em valores, defendemos a necessidade de uma pedagogia fundamentada no amor, na pedagogia cristã, entendendo que tais modelos podem refletir positivamente na vida do sujeito. Uma educação que busca incorporar os princípios da pedagogia de Jesus em todas as áreas da vida, promovendo a aplicação prática dos valores em situações cotidianas.

Observando Jesus e sua missão, há importantes elementos que podem contribuir para uma Educação do Coração, fomentando uma sociedade pautada nos princípios da filosofia cristã. Assim, ela não apenas instrui, mas também inspira e influencia o comportamento e as ações dos indivíduos em todos os aspectos de suas vidas, promovendo uma sociedade mais ética e compassiva.

As Diretrizes da Ação Evangelizadora do Brasil Marista afirmam que a Evangelização acontece na medida em que nos relacionamos com Jesus Cristo. Ela afirma que:

Essa perspectiva revela a importância do testemunho, do diálogo, do anúncio, do serviço, de um ambiente educativo-evangelizador propício, de uma organização capaz de proporcionar aos sujeitos a vivência de um itinerário de aproximação, adesão e aprofundamento da fé¹⁵.

Para incorporar uma Educação do Coração nos espaços educativos é necessário compreender os conceitos que fazem dessa Educação uma educação evangelizadora. O Brasil Marista, em suas Diretrizes, entende a evangelização como:

¹⁴ Há necessidade de desenvolver uma pedagogia de formação integral que seja consistente e envolva os estudantes num itinerário que os leve ao amadurecimento na fé, tendo em conta as diferentes realidades e ambientes juvenis. CNBB, *Evangelização da Juventude: Desafios e perspectivas pastorais*, p. 82.

¹⁵ UMBRASIL, *Evangelização com as Infâncias*, p. 76.

Missão global da Igreja, que, fiel ao projeto de Cristo, empenha-se incansavelmente na promoção do Reino de Deus, tornando-se presente entre as pessoas e as culturas de maneira significativa, a fim de promovê-las em dignidade, à luz da fé¹⁶.

Portanto, a ação evangelizadora nos espaços de missão vai além, ela precisa inculcar a missão da igreja através da pedagogia de Jesus para os espaços de atuação. Desta forma, ela faz com que se perceba a Educação do Coração como um feixe de luz que aponta Jesus no caminho daqueles que fazem essa travessia, certos de que ele nos ama e de que precisamos dele. O Papa Francisco nos questiona sobre a nossa fecundidade no amor:

A inquietação do amor impele sempre a ir ao encontro do outro, sem esperar que seja o outro a manifestar a sua necessidade. A inquietação do amor, oferece-nos a dádiva da fecundidade pastoral¹⁷.

Para esse modelo de Educação, “o ser humano acaba sendo o centro desta perspectiva educacional”¹⁸, e apresenta como o grande agente transformador àquele que chamamos de educador por excelência, Jesus Cristo. Nessa educação, ele se apresenta como uma figura próxima, alguém com rosto, identidade, que está entre nós, e “a Palavra se fez carne e armou sua tenda entre nós” (Jo 1,14). Entre os tantos meios privilegiados de encontrarmos com o Senhor, está a Palavra, assim como ele mesmo nos fala quando lemos as Sagradas Escrituras¹⁹, pois “a Palavra de Deus é viva e eficaz” (Hb 4,12; 1Pd 1,23; Is 55,10-11). Ao destacar a importância da Palavra, quer se colocar o sujeito em diálogo com o Deus vivo, aquele que é a encarnação da verdade, conforme afirmou: “Eu sou o caminho, a

¹⁶ UMBRASIL, Diretriz da Ação Evangelizadora, n. 38.

¹⁷ VATICANO, Santa Missa na abertura do Capítulo Geral da Ordem de Santo Agostinho, agosto de 2013.

¹⁸ PLUEDDEMANN, J. E., Introduction, p. 11.

¹⁹ SC, n. 7.

Verdade e a Vida” (Jo 14,6)²⁰, o qual convida a todos para serem “cooperadores da Verdade” (3Jo 8).

Os ensinamentos de Jesus, registrados nas Sagradas Escrituras e compartilhados ao longo dos séculos, têm uma profunda relevância para a vida contemporânea. Cada palavra proferida por Ele transmite não apenas conhecimento, mas também uma poderosa lição de como viver uma vida mais significativa e humana. Seus ensinamentos envolvem a todos na busca de uma verdade que transcende as barreiras temporais e culturais, e proporciona uma transformação pessoal. Jesus convida a “amar nosso próximo como a si mesmos” (Mt 22,39), e pede para que sejamos “bons e misericordiosos uns com os outros, como também Deus perdoou-os em Cristo” (Ef 4,32); ele nos orienta: “como escolhidos de Deus, santos e amados, revistam-se portanto de sentimentos de compaixão, bondade, humildade, mansidão e paciência” (Cl 3,12). Esses princípios não são apenas palavras, mas um chamado a atuar, um convite para incorporar esses valores em nossas ações e comportamentos diários.

Para além desse amor e exemplo que transcendem os muros da escola, está enraizada a Educação do Coração, não de forma subjetiva, mas como um tesouro carregado em uma ânfora, “pois onde está o teu tesouro aí estará também teu coração” (Mt 6,21). Na pedagogia cristã esse tesouro é o amor, este é o meu mandamento: “Amem-se uns aos outros, assim como eu ameí a vocês” (Jo 15,12). Esse tesouro está difundido em variadas narrativas, capazes de nos fazer experenciar de forma direta essa pedagogia de Cristo. O Evangelho de Marcos descreve Jesus ensinando, da seguinte forma:

...outra vez começou a ensinar à beira do mar. E reuniu-se a ele tão grande multidão que ele entrou num barco e sentou-se nele, sobre o mar; e todo o povo estava em terra junto

²⁰ Não apenas no IV Evangelho, mas também na Primeira Carta de João, há ensinamentos acerca da formação/educação para se perseverar no caminho de Deus, como trabalhado em GONZAGA, W.; DORNELAS, R. Uma análise de 1João 2,12-17: exortações joaninas para ajudar a perseverar no caminho de Deus, p. 221-253.

do mar. Então lhes ensinava muitas coisas por parábolas, e lhes dizia no seu ensino. (Mt 4,1-2)

Aos seus seguidores, Jesus oferecia regras de vida²¹ que, por vezes, até poderiam parecer difíceis de cumprir. Ele ensinava as pessoas a amarem a Deus e aos seus semelhantes com toda a força de seus corações e de suas mentes (Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28; Jo 13,34-35). Frisava que cada pessoa deveria tratar as outras como gostaria de ser tratada por elas. Ensinava: “Eu, porém lhes digo: Não se coloquem contra o malvado, pelo contrário, se alguém lhe bater na face direita, ofereça-lhe também a outra” (Mt 5,39; Lc 6,29). As relações que ele estabelecia com as pessoas à sua volta era de tamanha amplitude que muitos não queriam abandonar a sua presença. Guedes, descreve as reações das pessoas que se aproximavam de Jesus:

O povo, ao olhar para os olhos de Jesus, via a luz da sabedoria em sua inteireza, pois Ele tinha e tem ilimitadas reservas de verdade, de beneficência, de paciência, de persistência, de amor. No Seu Evangelho podemos perceber como Ele ensinou o homem a amar ao próximo; ao servo, como servir, aos detentores de poder, como dirigir; aos necessitados, como orar; ao sofredor, como ser resignado, e a todos que vivem, como morrer. Ele é a pedagogia para todas as épocas da humanidade.²²

Na Educação do Coração, vivemos e celebramos a presença de Cristo, almejando um crescimento equilibrado no âmbito afetivo, no cultivo de relações saudáveis e na vivência de experiências enriquecedoras que emanam desse encontro. Essa pedagogia, frequentemente mencionada, encontra sua base sólida na Educação do Coração, e essa referência pode ser identificada em diversas narrativas bíblicas, onde os ensinamentos de Jesus ressoam como modelos para

²¹ Uma regra de vida é um itinerário para as pessoas viverem bem, fortalecerem sua espiritualidade, aprimorarem suas relações interpessoais, darem fundamento à missão e ao trabalho, privilegiarem a vida acima de tudo; FERRARINE, S. A., Regras de Vida: Um itinerário para viver o Evangelho na ótica Marista, p. 7.

²² GUEDES, P., Pedagogia Cristã, p. 9.

nossa própria jornada de amor ao próximo. Entre as tantas passagens que expressam os ensinamentos de Jesus Cristo, destacam-se:

- A Parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37; Mt 22,34-40; Mc 12,28-34), que nos lembra da importância de agir com compaixão e cuidado com os necessitados;

- O Lava-Pés (Jo 13,1-20), onde Jesus revela a importância da humildade, do serviço aos outros e da igualdade, lembrando-nos de que devemos estar dispostos a servir aos outros, independentemente de sua posição social;

- A Última Ceia (Jo 13,21-30; Lc 22,13-23; Mt 26,20-30, Mc 14,17-25; 1Cor 11,23-25), onde Jesus ensina sobre compartilhar amor e unidade em comunidade;

- O Sermão da Montanha (Mt 5,1-12), onde Jesus nos apresenta as bem-aventuranças, nos dando grandes lições sobre a importância da humildade, da compaixão e da busca pela justiça;

- A Lição do Perdão (Mt 18,21-22; Lc 6,20-23), que ilustra a importância do perdão, mostrando que devemos ser pacientes e misericordiosos com os outros;

- A Cura do Cego de Nascimento (Jo 9,1-7), que nos inspira a buscar a compreensão espiritual e a luz interior por meio dos ensinamentos de Jesus; aliás, texto inspirador deste estudo, paradigma da ação de Cristo para a Educação do Coração;

- A Ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-16), onde observamos o poder divino de Jesus, e também a importância da fé e da esperança.

A Educação do Coração, à qual nos referimos, pode ser considerada como a manifestação do amor encarnado, como evidenciado nos textos mencionados anteriormente e em numerosos outros relatos que testemunham essa prática. Como indica Warfield: “Por isso, não é raro dizer-se que a revelação, isto é, esta

revelação especial redentora, foi comunicada em atos, não em palavras”.²³ Este é o cenário que se almeja contemplar: uma educação atenta às necessidades daqueles que a rodeiam, conectada e comprometida com as mudanças e realidades necessárias diante dos novos cenários que se estabelecem. Trata-se de uma educação que se aproxima do indivíduo e busca proporcionar aquilo que ele busca, mesmo que, em algumas situações, isso o leve a percorrer um caminho diferente. Uma educação que aponta o sentido do ensino presente no ministério de Jesus e como este ensino pode produzir significados na vida dos aprendentes²⁴, a exemplo da experiência do Cego de Nascimento (Jo 9,1-7). Ao analisarmos os elementos aqui apresentados, podemos conectar a essência de uma Educação do Coração à inspiração na pedagogia do amor de Cristo, uma vez que ambas são fundamentadas em experiências e conexões emocionais significativas. Desenvolvendo o sujeito em sua integralidade e inteireza (corpo, mente, coração e espírito).

2. Uma educação atenta aos sinais: Ao passar, Jesus viu um homem que era cego desde o nascimento (Jo 9,1)

São muitos os textos bíblicos que poderiam ainda ser citados como exemplos de encontros com Jesus e que, como resultado dessa experiência, podem materializar a Educação do Coração. O tema que abre esse estudo nos interpela ao primeiro dos sinais apresentados na perícopa de Jo 9,1-7, que trata da cura do Cego de Nascimento: “E ao passar, Jesus “εἶδεν/*viu*” um homem que era cego desde o nascimento” (Jo 9,1), ao qual nos propomos estudar nesse ensaio. Rubem Alves, corrobora com essa afirmação, citando Nietzsche, que nos dizia que:

²³ WARFIELD, B. B., A Inspiração e Autoridade da Bíblia, p. 65.

²⁴ DOMINGUES, G. S., Um olhar pedagógico sobre o sentido do ensino no ministério de Jesus, p. 39.

A primeira tarefa da educação é ensinar a ver. Ver o que ainda não se via. Em seguida, a mente atribui significado ao que é visto e o cérebro registra em seus arquivos. A partir daí, mente, cérebro e conhecimento nunca mais serão os mesmos. Isso é aprender²⁵.

O v.1, narrado nessa perícopa, diz que, ao passar, Jesus “εἶδεν/*viu*” um homem que era cego desde o nascimento, o único caso, entre os demais milagres operados por Jesus, nessa condição, “nunca se ouviu falar de ninguém que tenha aberto os olhos de alguém que nasceu cego” (Jo 9,32). O Dicionário Aurélio, define o verbo “ver”, como:

Olhar fixamente para alguma coisa, para alguém ou para si mesmo. Captar a imagem de algo através da visão, enxergar. Estar em contato com alguém. Começar a perceber determinada coisa²⁶.

O verbo em questão, aparece muitas vezes no Evangelho de São João e com significados que vão muito além do simples ato enxergar com os olhos físicos. Podemos dizer, que a nossa forma de “ver” o mundo na Educação do Coração, pode também ser marcada pela dimensão da fé, “a fé que é a firme garantia do que se espera, a prova do que não se vê” (Hb 11,1).

A razão de ser de nossa missão é a evangelização, ou seja, vemos, discernimos e agimos pautados nos ensinamentos do Evangelho. Nosso esforço primeiro está em encarnarmos e testemunharmos a boa notícia de Jesus de Nazaré e embutirmo-nos dos critérios evangélicos para realizar a leitura dos contextos onde estamos inseridos.²⁷

Jesus nos interpela a viver esse mundo e nos dá indícios através de seus exemplos de como comportar-se diante de cada uma das situações que nos são apresentadas. A narrativa em questão nos apresenta duas percepções distintas. A

²⁵ ALVES, R. A., Revista Ensino Superior. Para Pensar: O educador, de alguma forma, é um mostrador de brinquedos, 2011.

²⁶ Verbo “ver”, Aurélio Dicionário Online de Português.

²⁷ Diretrizes Ação Evangelizadora da Província Marista do Rio Grande do Sul, 2011, p. 18

primeira, é a percepção dos discípulos, que interrogam Jesus dizendo: “Rabi, quem foi que pecou para ele nascer cego? Foi ele, ou foram seus pais?” (Jo 9,2). O olhar dos discípulos, refletia a mentalidade comum da época, onde a culpa por uma aflição física, como a cegueira, no exemplo mencionado, era atribuída a algum pecado específico, seja da própria pessoa ou de seus pais. “Os rabinos falavam de Deus como a ministrar nos homens, punições de amor”²⁸. Isso estava enraizado em crenças religiosas e culturais da época, onde as doenças eram frequentemente vistas como castigos divinos. Segundo Brown, “Alguns dos rabinos mantinham que não só os pecados dos pais podiam deixar uma marca em um recém-nascido, mas também que este podia pecar no ventre de sua mãe”.²⁹

A segunda, é a percepção de Jesus, que oferece uma perspectiva diferente aos discípulos quando diz: “Não foi ele que pecou, nem seus pais, mas isso aconteceu para que as obras de Deus se manifestassem nele” (Jo 9,3). No diálogo com os discípulos, Jesus rejeita a ideia de que a cegueira da pessoa em questão seria resultado de algum pecado específico. Em vez disso, ele sugere que a situação tenha ocorrido para que as obras de Deus pudessem se manifestar através dela. *Então Jesus disse: “Eu vim a este mundo para realizar um julgamento, a fim de que vejam os que não estão vendo e os que estão vendo se tornem cegos.”* (Jo 9,39). Ele sentia a urgência de cumprir sua missão, pois estava plenamente consciente da brevidade de seu tempo entre nós e da necessidade premente de tornar possível a salvação daqueles que creem.

Estavam no caminho, subindo para Jerusalém. Jesus ia à frente deles. Estavam assustados, e o seguiam com medo. E, tomando de novo os Doze à parte, começou a contar-lhes as coisas que estavam para acontecer com ele: “Eis que estamos subindo para Jerusalém. O Filho do Homem vai ser entregue aos chefes dos sacerdotes e aos doutores da Lei. Eles vão condená-lo à morte e entregá-lo aos gentios, vão zombar dele e cuspir nele, vão açoitá-lo

²⁸ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 642.

²⁹ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 642.

e matá-lo. E, três dias depois, ele vai ressuscitar” (Mc 10, 32-34; Mt 20,17-19; Lc 18,31-33).

Aquilo que para a época era sinal da ausência de Deus, para Jesus era sinal da sua presença luminosa no meio dos filhos e filhas de Deus, como uma oportunidade para a manifestação da graça divina e para o crescimento espiritual das pessoas, “porque a graça de Deus já se manifestou para a salvação de todas as pessoas” (Tt 2,11).

No artigo “Cidadania: a educação do Olhar”, Carneiro traz várias colaborações e diz que para olhar é preciso desenvolver quatro competências: a visual, a emocional, a social e a espiritual³⁰. Com a reflexão proposta a partir de Jo 9,1, podemos afirmar que, nessa narrativa, Jesus exemplifica cada uma dessas competências ao olhar para o cego de nascimento.

- *Competência visual*³¹, quando revela a sua habilidade para interpretar, compreender e comunicar informações do que via. Com essa atitude, nos convida a reexaminar os fatos sob uma nova perspectiva, indo além das aparências físicas e das limitações visuais do homem cego. Seu olhar é intenso, vê interiormente, contempla, se compadece, se aproxima e auxilia. Ele se abstém de julgar a causa da cegueira, enxergando, em vez disso, uma oportunidade para manifestar a graça de Deus;

- *Competência emocional*³², quando expressa uma empatia profunda e compaixão pelo que vê. Jesus não se limita a enxergar a condição física do homem, mas também compreende a carga do estigma social e emocional que a cegueira carregava naquela época. Ele aborda o homem com respeito e sensibilidade, tratando-o com cuidado e consideração;

³⁰ CARNEIRO, M. C. C. A., Cidadania: a educação do olhar, n. 27.

³¹ É a capacidade que nosso cérebro tem de compreender o que nossos olhos veem; LENSOCPE, 2021.

³² Conjunto de conhecimentos, capacidades, habilidades e atitudes para compreender, expressar e regular de forma apropriada os fenômenos emocionais; BISQUERRA & PÉREZ, p. 69.

- *Competência social*³³, quando se aproxima do cego de nascimento e estabelece diálogo com ele. Com esse gesto, Jesus revela sua capacidade de interagir e se relacionar com os outros;

- *Competência espiritual*³⁴, quando se reconhece como a “luz do mundo” (Jo 9,5)³⁵, oferecendo a cura e a redenção espiritual do cego, independentemente de seu passado ou condição.

Os ensinamentos de Jo 9,1 nos fazem refletir sobre a pedagogia cristã apresentada nessa narrativa. Ela nos convida a estabelecer uma relação entre a Educação do Coração, à qual nos referimos, e as circunstâncias que nos são apresentadas ao longo do desafio de educar. De acordo com Carneiro,

“Uma relação educativa é um encontro entre pessoas que se falam, se escutam, se ajudam. O que faz com que a educação seja um acontecimento ético é que nada volta a ser como antes. Há um antes e um depois de cada encontro, de cada olhar, de cada momento”³⁶.

A educação do coração sob a ótica do olhar e do seguimento da pedagogia de Jesus servem de guia para uma educação verdadeiramente enriquecedora e transformadora. Jesus, frequentemente, é descrito como alguém que olhava com compaixão para as pessoas ao seu redor, assim como se lê no Evangelho de Marcos: “viu uma grande multidão e se encheu de compaixão, porque eram como ovelhas sem pastor” (Mc 6,34; Mt 14,14; Lc 9,11; Jo 6,2). Sua abordagem é um chamado à empatia e ao cuidado pelos outros. Mais uma vez, essa educação em que acreditamos nos apresenta indícios sólidos de que ela é a dimensão

³³ Adquirida através de treinamento ou experiência, para desempenhar como proficiência, tal que produza um efeito que preencha as necessidades de uma situação de vida; PRETTE D. P.; PRETTE, Z. P.; BRANCO, U. V. C., *Competência Social na Formação do Psicólogo*, p. 41.

³⁴ A capacidade de se comportar com sabedoria e compaixão, mantendo a paz interior e exterior, independentemente da situação; GOLDEMBERG, G., *Perguntas Poderosas: Um guia prático para aprender a perguntar e alcançar melhores resultados em coaching*.

³⁵ No Evangelho de João, Jesus se revela sempre com aquele que é: o pão da vida (Jo 6,35.48.51); a luz do mundo (Jo 8,12); a porta das ovelhas (Jo 10,7.9); o Bom Pastor (Jo 10,11.14); a ressurreição e vida (Jo 11,25); o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6) e a videira (Jo 15,1.5); sugerimos a leitura de GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R. *Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34)*, p. 491-522.

³⁶ CARNEIRO, M. C. C. A., *Cidadania: a educação do olhar*, p. 38.

evangelizadora que buscamos em nossos espaços de missão. É uma dimensão que acolhe, interage e compreende as necessidades do indivíduo; uma dimensão que reconhece as necessidades emocionais e se preocupa com o bem-estar do estudante. Uma dimensão que “enxergue” o sujeito, não apenas como receptor de informações, mas como uma pessoa com emoções e necessidades particulares. Uma dimensão que, além de educativa, é evangelizadora e se inspira na pedagogia cristã para viver na prática a dimensão do amor, que aqui, reconhecemos por Educação do Coração.

3. Do barro ao toque divino: Jesus cuspiu no chão, fez barro com a saliva e passou o barro nos olhos do cego (Jo 9,6)

O segundo sinal que somos convidados a refletir, está na dimensão do *toque*. “Jesus cuspiu no chão, fez barro com a saliva e passou o barro nos olhos do cego” (Jo 9,6). Essa ação, representa muito mais do que um simples gesto físico. Ela simboliza o poder divino de cura, um elemento central na narrativa que enfatiza a natureza transformadora da presença e do ministério de Jesus.

Nesta passagem bíblica, assim como em outros relatos nos Evangelhos, encontramos os elementos estruturais e temáticos característicos das histórias de milagres. Pestana afirma que: “Tocar/impôr as mãos nas pessoas curadas sem fórmulas elaboradas de *exconjuro* ou práticas complexas”³⁷. O toque de Jesus provoca mudanças milagrosas na vida daqueles que são tocados por Ele. Segundo o Dicionário Aurélio, o verbo *tocar* significa: “Tocar em alguma coisa; pôr a mão em; pegar, apalpar, colocar-se em contato com alguém”³⁸. Nos Evangelhos podemos observar que Jesus utilizou diversas abordagens para manifestar a cura por meio desse toque transformador. Na reflexão proposta neste estudo, veremos

³⁷ PESTANA, L. S., A Terapêutica Integral de Jesus: Análise exegética, hermenêutica, fenomenológica e antropológica dos milagres de Jesus nos textos neotestamentários e interfaces com a Terapia Comunitária Integrativa, p. 38.

³⁸ Verbo “Tocar”, Aurélio, Dicionário online de Português.

que além do toque, Jesus se utiliza de uma tática singular para curar o homem cego de nascença: “Jesus cuspiu no chão, fez barro com a saliva e passou o barro nos olhos do cego” (Jo 9,6). Exatamente o gesto de Jesus, que fez o barro e o “ἐπέχρισεν/aplicou” (v.6) sobre os olhos do cego, proporcionou-lhe um contato maior com o cego, capaz de curá-lo de sua cegueira, *transformando* sua vida, proporcionando-lhe vida plena, tirando-o do estado de cegueira: “καὶ ἦλθεν βλέπων/e voltou vendo” (v.7), e, por consequência, de seu estado de mendicância (vv.8-9).

O uso da saliva também é mencionado duas vezes no Evangelho de Marcos: na cura de um surdo-gago: “Jesus o levou para longe da multidão. Quando estavam sozinhos, colocou os dedos nos ouvidos dele. Depois cuspiu, e com saliva tocou na língua dele” (Mc 7,33); e na Cura do cego em Betsaida: “Tomando o cego pela mão, Jesus o levou para fora do vilarejo. Cuspindo nos olhos dele e impondo sobre ele as mãos, perguntou: Está vendo alguma coisa?” (Mc 8,23). Segundo Brown, “o uso da saliva era parte da tradição primitiva acerca de Jesus”³⁹. Entretanto, é importante notar que, apesar da forma como a cura era realizada, Jesus desejava que as pessoas se concentrassem na mensagem subjacente da cura, em vez de se fixarem nos métodos empregados. Rubem Alves, no livro “A Educação dos Sentidos”, diz que:

O tato contém um saber. Talvez, uma provocação ao saber, faz nos pensar. Teríamos então de pensar o tato como uma das experiências essenciais que devem acontecer no espaço escolar. O tato incita a inteligência. Há muitos pensamentos que brotam das mãos.⁴⁰

O tato é o sentido responsável por nos fazer sentir o toque. Todos os dias, nós tocamos em milhares de coisas. Essa ação, aparentemente é simples, e na

³⁹ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 643.

⁴⁰ ALVES, R., A Educação dos Sentidos, 2018, p. 64.

verdade, uma forma de conexão profunda com o mundo ao nosso redor. O ato de tocar nos torna íntimos e envolvidos com aquilo que estamos explorando. O toque vai além do sentido do tato, ele é uma linguagem universal que fala à nossa alma. Quando tocamos algo ou alguém de maneira significativa, estamos transmitindo e recebendo emoções, energias e sentimentos. Júnior, nos lembra Luciano De Crescenzo, que diz que “somos todos anjos de uma asa só, e só podemos voar, unidos uns aos outros”⁴¹. Essa frase, ilustra um importante atributo da Educação do Coração, a relação direta com o compromisso de acompanhar o desenvolvimento dos estudantes. Na Educação do Coração, o toque é essencial no processo de ensino/aprendizagem, o toque que não é apenas físico, mas também emocional e espiritual. Esta verdade, o tato/toque ressoa nas palavras e ações de Jesus, que usou a dimensão do toque como um meio de cura e conexão. Essas evidências, podem ser conferidas nas seguintes narrativas bíblicas, ao longo dos quatro Evangelhos:

Perícopo	Dimensão do toque de Jesus na ação
Jo 4,46-54 A cura do filho do funcionário real	Nessa narrativa, Jesus não envolve diretamente o <i>toque</i> físico como elemento central, a cura, dá-se principalmente pela palavra de Jesus. Em alguns casos, Jesus <i>toca</i> os doentes para curá-los. Neste caso, é a fé do oficial e a palavra de Jesus que são enfatizadas como os elementos centrais da cura.
Jo 5,1-9 A cura do enfermo na piscina	Nesta perícopo, a dimensão do <i>toque</i> está no momento em que Jesus se aproxima do homem paralítico e lhe faz a seguinte pergunta: “Queres ser curado?” Nesse contexto, o toque não envolve um contato físico direto, mas a disposição de Jesus para interagir com o homem e oferecer-lhe ajuda. A pergunta de Jesus é um convite à fé e à vontade de receber a cura. Quando o homem expressa seu desejo de ser curado, Jesus, então, ordena que ele tome sua maca e ande, e o milagre ocorre instantaneamente.
Lc 4,31-37 Mc 1,21-28 A cura do possesso em Cafarnaum	Nesse texto, a dimensão do <i>toque</i> não é tão evidente quanto em alguns outros relatos de curas e milagres de Jesus. Aqui, o foco principal está na autoridade e no poder da palavra de Jesus para expulsar o espírito impuro. Não há uma descrição detalhada de Jesus <i>tocando</i> o homem, como em alguns outros relatos em que ele <i>toca</i> os enfermos para curá-los.

⁴¹ JÚNIOR, C. C., Além do Eu te Amo, 2017.

<p>Lc 4,38-41 Mt 8,14-17 Mc 1,29-34</p> <p>Jesus cura a sogra de Pedro e outros enfermos</p>	<p>A dimensão do <i>toque</i> de Jesus está presente no momento em que Ele se aproxima da sogra de Simão Pedro, que estava doente com febre. Ao se aproximar dela, Jesus <i>toca-a</i> e repreende a febre, e imediatamente a febre a deixa. Este ato de <i>tocar</i> a sogra de Pedro é significativo porque demonstra a compaixão e a proximidade de Jesus com aqueles que sofrem. Assim também, Jesus fez com os outros doentes que eram levados até Jesus.</p>
<p>Lc 5,12-16 Mt 8,1-4 Mc 1,40-45</p> <p>A cura do Leproso</p>	<p>Nesta passagem, a dimensão do <i>toque</i> é essencial para ilustrar o poder de cura de Jesus e a sua compaixão para com aqueles que sofrem. Além disso, o <i>toque</i> representa a restauração da dignidade e da integração do homem na sociedade, já que os leprosos eram marginalizados e considerados impuros na época. Jesus quebra essa barreira através do seu <i>toque</i> purificador e restaura a saúde e a vida social do homem leproso.</p>
<p>Lc 5,18-26 Mt 9,1-8 Mc 2,1-12</p> <p>A cura do paralítico</p>	<p>Nessa narrativa, a dimensão do <i>toque</i> é implicitamente destacada pela ação dos quatro homens que trazem o paralítico até Jesus. Os quatro homens demonstram seu compromisso e cuidado pelo amigo paralítico ao fazê-lo subir no telhado e baixá-lo até Jesus. Esse ato de carinho e apoio pode ser visto como uma extensão do <i>toque</i> de compaixão de Jesus. Embora Jesus não <i>toque</i> fisicamente no paralítico nesta passagem, o <i>toque</i> é simbolicamente representado pelo esforço e cuidado desses amigos em trazê-lo até Jesus, na esperança de que ele seja <i>tocado</i> pela misericórdia e pelo poder de cura de Jesus. Assim, a dimensão do <i>toque</i> está presente na demonstração do amor e cuidado dos amigos pelo paralítico, que, por sua vez, busca a cura e o <i>toque</i> da graça divina através de Jesus.</p>
<p>Lc 6,6-11 Mt 12,9-14 Mc 3,1-6</p> <p>A cura da mão paralisada</p>	<p>Nessa passagem, o <i>toque</i> de Jesus revela sua autoridade divina sobre a cura e sua disposição de desafiar convenções sociais para aliviar o sofrimento humano. A dimensão do <i>toque</i> de Jesus nesta passagem representa tanto a cura física quanto a libertação espiritual e a demonstração de sua autoridade como o Filho de Deus.</p>
<p>Lc 7,1-10 Mt 8,5-13 Jo 4,43-54</p> <p>Jesus cura o servo de centurião</p>	<p>Nessa perícopie, a dimensão do <i>toque</i> é sutil, mas ainda assim significativa. Neste trecho, Jesus cura o servo de um centurião romano sem um <i>toque</i> físico direto, o que destaca a sua autoridade e poder de cura. A dimensão do <i>toque</i> aqui está relacionada com a autoridade e a palavra de Jesus. Embora não haja um <i>toque</i> físico direto, o toque da autoridade e do poder de Jesus é claramente evidenciado por sua palavra que resulta na cura instantânea do servo. Isso enfatiza a fé do centurião e a capacidade de Jesus de curar à distância, sem a necessidade de contato físico direto.</p>
<p>Lc 7,11-15</p>	<p>A dimensão do <i>toque</i> ocorre quando Jesus se aproxima do caixão do jovem morto, acompanhado por uma grande multidão e pelos parentes da viúva. Jesus <i>toca</i> no caixão e, ao fazê-lo, a vida retorna ao jovem, que se levanta e começa a falar. O <i>toque</i> de Jesus é o momento</p>

Jesus ressuscita o filho da Viúva de Naím	culminante deste milagre, pois é o ato que desencadeia a ressurreição. O <i>toque</i> de Jesus não apenas ressuscita o jovem, mas também simboliza sua compaixão profunda e seu poder sobre a morte.
Lc 11,14 Mt 9,32-34 Mc 3,20-27 Jesus e Beelzebu	Nesta narrativa, a dimensão do <i>toque</i> ocorre quando Jesus, após expulsar o demônio que causava a mudez do homem, é descrito como tendo <i>tocado</i> a língua do homem. Embora a passagem não detalhe explicitamente o <i>toque</i> , ele é subentendido na ação de Jesus ao curar o homem mudo.
Lc 8,26-39 Mt 8,28-34 Mc 5,1-20 O possesso de Gerasa	O <i>toque</i> de Jesus é implicitamente representado na cura desse homem. Embora a passagem não mencione explicitamente Jesus <i>tocando</i> o homem, a ação de libertar o homem dos demônios é um ato de cura profunda e toque espiritual.
Lc 8,40-56 Mt 9,18-26 Mc 5,21-43 Jesus cura a mulher e ressuscita a menina	Primeiramente, uma mulher que sofria de hemorragia por doze anos se aproxima de Jesus na multidão e <i>toca</i> a borda de sua veste. Imediatamente, ela é curada de sua condição. Jesus percebe o <i>toque</i> e afirma que alguém o <i>tocou</i> com fé, e a mulher se apresenta, confessando o que fez. Essa cura destaca a fé da mulher e o poder de Jesus; após ele cura a filha de Jairo, cura essa que representa a autoridade de Jesus sobre a morte e a capacidade de trazer vida onde havia desespero.
Mt 9,27-34 A cura de dois cegos e do endemoninhado mudo	Nesta narrativa, o <i>toque</i> não é mencionado, mas a ação subsequente de Jesus é o ato de cura. Ele pergunta aos homens se eles acreditam que Ele pode curá-los, e eles respondem afirmativamente. Então, Jesus <i>toca</i> nos olhos deles e diz: “Que lhes aconteça conforme a fé que vocês têm”. E imediatamente, eles recuperam a visão. Aqui, o <i>toque</i> de Jesus está implícito na ação de <i>tocar</i> os olhos dos cegos como parte do ato de cura. No segundo evento, um homem é trazido até Jesus, que era mudo devido à possessão demoníaca. Novamente, o <i>toque</i> não é mencionado, mas a cura ocorre quando Jesus expulsa o demônio, e o homem recupera a fala.
Mt 15,21-28 Mc 7,24-30 A filha da mulher cananeia	Embora não haja um <i>toque</i> físico direto nesta passagem, a interação verbal e a resposta da mulher são o cerne da história. Jesus reconhece a fé impressionante da mulher e elogia sua perseverança, dizendo que sua filha está curada naquele mesmo instante. o poder de Jesus em responder às súplicas daqueles que têm fé nele.
Mt 17,14-18 Mc 9,14-29 Lc 9,37-43 ^a A cura do epilético	Nesse contexto, o <i>toque</i> de Jesus pode ser considerado mais uma questão de seu comando e autoridade sobre a situação, em vez de um <i>toque</i> físico direto. No entanto, o episódio ressalta o poder de Jesus para trazer cura e libertação às pessoas que sofrem de aflições espirituais e físicas.
Lc 13,10-17	O <i>toque</i> de Jesus é enfatizado quando ele coloca as mãos sobre a mulher. Esse gesto de <i>toque</i> é um ato de cura e compaixão. Ele

A cura da mulher encurvada	demonstra o poder de Jesus em liberar a mulher de sua aflição e restaurar sua saúde.
Lc 14,1-6 A cura do hidrópico	A dimensão do <i>toque</i> não é explicitamente mencionada nesta passagem. No entanto, é possível inferir que, dada a compaixão e o desejo de Jesus de curar o homem, ele poderia ter <i>tocado</i> o homem com hidropisia como parte do ato de cura. O texto não especifica se Jesus realmente <i>tocou</i> o homem, mas destaca sua compaixão em relação à situação do homem.
Jo 11,17-44 A ressurreição de Lázaro	O <i>toque</i> de Jesus é evidenciado quando ele ordena que a pedra seja removida da entrada do túmulo e quando ele clama em alta voz, chamando Lázaro de volta à vida. Embora o texto não mencione explicitamente um <i>toque</i> físico direto em Lázaro, o <i>toque</i> de Jesus é metaforicamente representado na ordem e no poder de suas palavras.
Lc 17,11-19 Os dez leprosos	À medida que os leprosos obedecem à ordem de Jesus e partem em direção aos sacerdotes, eles são curados. A passagem não menciona nenhum <i>toque</i> físico direto de Jesus. O <i>toque</i> ganha destaque quando um dos leprosos, ao perceber que está curado, volta imediatamente a Jesus, louvando a Deus em alta voz e lançando-se aos pés de Jesus. Esse homem agradece a Jesus pela cura e, em um ato de profunda gratidão, <i>toca</i> Jesus com sua face, prostrado aos pés de Cristo.
Lc 18,35-43 Mt 20,29-34 Mc 10,46-52 A cura do cego de Jericó	O <i>toque</i> de Jesus nos olhos do cego é o momento culminante da cura. Nesse gesto, Jesus demonstra sua compaixão e poder de cura. A ação de <i>tocar</i> os olhos do cego simboliza a restauração da visão que ocorre instantaneamente. É o <i>toque</i> de Jesus que traz a cura física e a capacidade de ver novamente ao cego de Jericó.

Assim como Jesus utilizou o poder da dimensão do *toque* em diversas manifestações de cura, incluindo a cura do homem cego de nascença, a Educação do Coração também reconhece a importância desse gesto, já que o *toque* desempenha um papel fundamental, uma vez que nos conecta mais profundamente com o mundo e com as pessoas, nos tornando mais íntimos e envolvidos com tudo aquilo que exploramos. Esse desenvolvimento humano ao qual nos referimos, avista no professor uma peça fundamental nesse processo. É ele quem tem o poder do *toque* que aproxima, que apoia e encoraja a voar. É ele quem tem o *toque* que adota, que acalanta, que acarinha, que pega no colo e abraça. É ele quem apresenta o *toque* que conduz, que orienta, que abriga, refugia e protege. É ele quem tem o *toque* que afaga, que ajuda, que educa, que cura e transforma. É ele, que assim como Jesus, enxerga o sujeito em sua integralidade

e por meio do *toque*, age, reconhece e acolhe, tornando-se uma presença cada vez mais marcante e inesquecível na vida daqueles que convivem e se deixam ser *tocados* por ele.

4. Visão Restaurada: A Educação como instrumento de transformação

O terceiro sinal, nos apresenta a dimensão transformadora que pode se dar a partir do contato de um indivíduo com o outro. A perícopes em questão (Jo 9,1-7), nos apresenta o diálogo entre Jesus e o Cego de Nascimento, que no v.7, narra a orientação que Jesus dá ao cego ao dizer: “Vá lavar-se na piscina de Siloé⁴² (palavra que significa “Enviado”). O cego foi, lavou-se e voltou enxergando” (Jo 9,7). De acordo com Brown, a Cura do Cego de Nascimento, nos apresenta também uma lição batismal, ele nos afirma que:

João dedica tão somente dois versículos ao milagre em si (...) Embora os gestos de Jesus sejam descritos, é enfatizado que o homem foi curado somente quando se lavou no tanque de Siloé. Assim, diferente da cura do paralítico, o relato do capítulo 9, ilustra o poder curativo da água. O evangelho se detém para interpretar o nome do tanque, onde esta água curativa era obtida, e a explicação de que o nome significa “aquele que foi enviado” associa claramente a água deste mesmo tanque com Jesus⁴³.

O batismo, para muitos cristãos, é um ato que simboliza a transformação espiritual e a obra de Deus na vida de uma pessoa. Assim como Jesus realizou um milagre na vida do homem cego de nascimento, o batismo pode ser visto como o momento em que Deus age na vida da pessoa, um ato de fé que marca a entrada do sujeito na comunidade cristã. Brown, corrobora com essa afirmação, ao dizer que:

⁴² Tanque situado no extremo sul da colina oriental de Jerusalém, perto da junção dos vales de Cedron e Tiropino. Era um depósito de águas da nascente de Gion que levava ao tanque por um canal. Mencionado em Is 8,6 a água de Siloé era usada nas cerimônias da água e procissão na festa dos Tabernáculos. Fontes rabínicas o mencionam como um lugar de purificação; BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 643

⁴³ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 655.

Outra indicação de que o evangelista tinha em mente o simbolismo sacramental na narrativa é a ênfase sobre o fato de que o homem nascera cego(...) isto vem a ser um clímax no verso “Jamais se tem ouvido dizer que alguém já tenha aberto os olhos de um cego de nascença”. Visto que a cegueira física do homem é tão obviamente contrastada com o pecado da cegueira espiritual, temos o direito de suspeitar que o evangelista esteja fazendo uso da ideia de que o homem nascera em pecado (2-34), pecado que só pode ser removido pela lavagem nas águas da nascente ou tanque que flui do próprio Jesus.⁴⁴

Podemos perceber nesta narrativa, que tanto o elemento batismal apresentado, quanto o elemento educativo, representam a jornada de uma pessoa em direção a uma compreensão mais profunda da fé e da conexão com Deus. Entre tantos ensinamentos, nessa perícopa, Jesus nos ensina que a capacidade de enxergar vai muito além da mera função física dos olhos: trata-se de uma jornada de autodescoberta, compreensão e transformação. No contexto da educação, essa analogia ganha vida, revelando como a aprendizagem pode ser um instrumento poderoso de inspiração e transformação na vida do estudante. Na obra “A Educação dos Sentidos”, Rubem Alves desenvolve um capítulo, cujo título é: “Aprendo porque amo”⁴⁵. Neste capítulo ele diz que: “Frequentemente se aprende uma coisa de que não se gosta por gostar da pessoa que ensina. E isso porque – lição da psicanálise e da poesia – o amor faz a magia de ligar coisas separadas, até mesmo contraditórias”⁴⁶.

A Educação do Coração que buscamos descrever neste estudo é uma jornada contínua de exploração, constatação, descoberta e transformação. Quando há um vínculo estabelecido, quando há emoção e sentido no fazer pedagógico, quando há sentimento de pertença, o estudante pode sim dizer que: aprende porque ama. Ao longo da trajetória escolar, somos convidados a mergulhar profundamente em diferentes contextos, culturas e perspectivas, somos expostos a diversas experiências que ampliam nossos horizontes, que nos fazem refletir

⁴⁴ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 655.

⁴⁵ ALVES, R. A., A Educação dos Sentidos, p. 71.

⁴⁶ ALVES, R. A., A Educação dos Sentidos, p. 73.

sobre o nosso papel e nossa responsabilidade frente aos fatos que nos rodeiam. Jesus, nesta narrativa, ensina-nos a perceber a fragilidade do outro, a conhecer a sua origem, sua história de vida e se importar com cada fato que faz daquele sujeito, a pessoa que ele é, sem preconceitos e julgamentos, sem rótulos e sem comparações.

A relação entre a narrativa bíblica explorada (Jo 9,1-7) e a Educação do Coração nos apresenta mais do que um cego que recupera a visão após um período de cegueira, ela nos revela a ação do sujeito por trás de uma educação evangelizadora, uma educação que nos convida a ver o mundo sob uma perspectiva completamente nova; que traz consigo a capacidade de nos libertar das limitações de nossa visão anterior para nos permitir enxergar além das fronteiras que nos são impostas e dos preconceitos que muitas vezes obscurecem nosso entendimento; que apresenta o educador no centro dessa ação, aquele que, assim como Jesus, manifesta o poder de ver, de tocar e de transformar por meio de sua ação. O trabalho profissional realizado com esmero não aperfeiçoa somente o objeto de trabalho, mas modifica também quem o executa.⁴⁷

Em nossos espaços de missão, somos chamados a viver uma educação que não é apenas intelectual, mas uma educação que tece relações, que apresenta também uma dimensão emocional e espiritual. Essa educação nos convida cultivar a empatia, a ressignificar a acolhida, a importar-se com o cuidado e com a vida em todas as suas dimensões: que promove encontros, que tece histórias e que transforma vidas. Nesse sentido, o Papa Francisco afirma que:

O Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com o seu sofrimento e suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado.⁴⁸

⁴⁷ TARDIF, L., O trabalho docente: elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas, p. 28.

⁴⁸ EG, n. 88.

À medida que aproveitamos as possibilidades à nossa volta, adquirimos novos conhecimentos e habilidades, nossa visão do próprio potencial se expande. Quando Jesus diz: “Vai, lava-te no tanque de Siloé” (Jo 9,7), ele nos ensina a superar desafios, medos e obstáculos e nos capacita a encarar as dificuldades como oportunidades de crescimento e transformação. Assim como Jesus foi fundamental na recuperação da visão do cego de nascença (Jo 9,1-7), o professor é essencial na vida do estudante. Na Educação do Coração, o educador desempenha um papel essencial como facilitador dessa jornada de transformação, não apenas quando compartilha conhecimentos, mas também quando inspira e motiva os estudantes a buscarem uma visão mais ampla do mundo, fazendo com que ele encontre nesse processo o poder de transformar o mundo em um lugar mais humano, mais justo e mais fraterno.

Assim, ao abraçarmos a educação como uma busca contínua de conhecimento, crescimento e transformação, verdadeiramente podemos experimentar uma visão renovada que nos guia em direção a um caminho impregnado de experiências significativas. No decorrer dessa jornada, encontra-se o indivíduo que trilha este caminho, cujos fundamentos são profundamente alicerçados na pedagogia do amor, e se revela e desdobra em cada olhar, cada gesto, cada encontro e cada aprendizado. Essa abordagem amorosa nos permite enxergar, conhecer e se aproximar de horizontes até então desconhecidos. E, à medida que nos tornamos partícipes ativos desse profundo processo de formação, somos impulsionados a viver essa Educação do Coração em cada espaço educativo onde a missão se revela e acontece, onde a mão de Deus for nos colocando e conduzindo em prol do bem comum⁴⁹, da fraternidade universal⁵⁰ e da humanização, na construção do Reino.

⁴⁹ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 2,28, p. 99-125; GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11, p. 5-32.

⁵⁰ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

Conclusão

Ao encerrarmos esta reflexão, esperamos ter deixado sinais de que é plenamente possível conduzir a evangelização através da educação. Compreendemos que uma educação evangelizadora de excelência deve promover a integração completa dos indivíduos em todas as suas dimensões, uma vez que o centro desse processo reside no próprio sujeito, criado “à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26).

Na busca por uma Educação do Coração, nos deparamos com o desafio de nutrir um sistema educacional que busque transformar os indivíduos, fomentando o cultivo e a prática dos valores nos quais depositamos nossa fé. Reconhecemos cada pessoa como um ser íntegro, singular e diverso, cujas interações com o mundo ao seu redor são fundamentais. Isso implica estar atento às necessidades ao nosso redor, respeitando a consciência de cada um, promovendo o princípio do bem comum e repudiando qualquer forma de discriminação em relação às pessoas, trabalhando pela integridade e a totalidade do ser humano: “o ser inteiro: o espírito, a alma e o corpo” (1Ts 5,23). Esses princípios, não apenas fundamentam a convivência humana, mas também permitem que a fé e os valores que abraçamos sejam transmitidos e internalizados de modo genuíno e profundo.

No presente estudo, buscamos abordar de forma didática a aplicação da pedagogia de Jesus na concepção de uma Educação do Coração, exemplificada na narrativa da “Cura do cego de nascença” (Jo 9,1-7). Nossa análise se desenvolveu a partir dos três verbos: “ver”, “tocar” e “transformar”.

No primeiro verbo, “ver”, reconhecemos o papel fundamental da educação na transformação dos indivíduos e na disseminação dos valores que defendemos. Contemplar o indivíduo, identificá-lo entre seus pares, aproximar-se dele, reconhecendo suas virtudes, limitações, oferecendo a ele auxílio nas necessidades apresentadas, são ações que refletem as atitudes de Jesus na narrativa em questão.

Em nossa visão da Educação do Coração, essa dimensão é essencial, uma vez que acolhe o sujeito em sua totalidade e contribui para seu processo de transformação.

O segundo verbo, “tocar”, evoca a presença, o encontro e a ação após a observação. A perícopé nos apresenta o tocante gesto de Jesus em resposta à necessidade do cego de nascença, convidando-nos a refletir sobre o impacto que deixamos nas pessoas com as quais convivemos. Da mesma forma que Jesus usou o *toque* para curar o homem cego, a educação tem o poder de tocar os corações e mentes das pessoas. Esse *toque* transcende o âmbito físico, manifestando-se também nas palavras, nas intenções e nas ações diárias. A história da cura do cego de nascença (Jo 9,1-7) nos lembra que a cegueira não se limita à dimensão física, abrangendo também aspectos espirituais e emocionais.

O terceiro verbo, “transformar”, remete ao potencial de transformação que emerge das ações anteriores. Quando uma instituição educacional se compromete com uma abordagem que busca integrar as dimensões humanas e promover a vivência de valores, ela se torna um ambiente propício para a transformação. A educação se revela uma ferramenta poderosa capaz de inspirar vidas e mudar o mundo, promovendo a evangelização não apenas como um discurso religioso, mas como uma prática incorporada em nossa maneira de viver e nos relacionar uns com os outros. A escola desempenha um papel central nesse processo, proporcionando um contexto onde a observação, o *toque* e a *transformação* podem ocorrer de maneira significativa.

Ao incorporar os princípios de amor, empatia, perdão e solidariedade, a pedagogia de Jesus não apenas influencia positivamente a vida das pessoas, mas também promove uma cultura de respeito mútuo. Portanto, estamos convictos e convencidos de que, ao adotar e aplicar os princípios pedagógicos de Jesus nas experiências proporcionadas ao longo da trajetória escolar, podemos alcançar uma mudança significativa e duradoura no indivíduo, na sociedade e no mundo.

Referências Bibliográficas

ALVES, R. A. Para Pensar: O educador, de alguma forma, é um mostrador de brinquedos. *Revista Ensino Superior*. Publicado em 10/09/2011, p. 1. Link: <https://revistaensinosuperior.com.br/2011/09/10/para-pensar/>

ALVES, R. A. **A Educação dos Sentidos: conversas sobre aprendizagem e a vida**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

ANEC. Escola em Pastoral: o desenvolvimento da autonomia e a interdependência a partir do diálogo curricular e da aprendizagem significativa. *Revista de Pastoral*, Ano 4, nº 7, 2019. Link: https://anec.org.br/wp-content/uploads/2021/03/revista-pastoral_dez-2019.pdf

AURELIO, **Dicionário Online de Português**. Link: <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/>.

BALBINOT, R. **Gerir a escola católica com espiritualidade**. São Paulo: FTD S.A., 2015.

BÍBLIA de Jerusalém, Nova ed. São Paulo: Paulus, 2014.

BISQUERRA, R.; PÉREZ-ESCODA, N. Las competencias emocionales. *Educación XXI*, n. 10, 2007, p. 61-82. Doi: <https://doi.org/10.5944/educxx1.1.10.297>

BROWN, R., **Comentário ao Evangelho Segundo João. Volume 1**. Santo André: Academia Cristã, 2020.

BRUEL, A. L O. **Políticas e legislação da educação básica no Brasil**. Curitiba: IBPEX, 2010.

BRUSTOLIN, L. A.; ANDRADE, R. F. **Por uma Educação Cristã: Humanista e Solidária**. Porto Alegre: Evangraf, 2019.

CARNEIRO, M. C. C. A. Cidadania: a educação do olhar. *Revista de Educação do Cogeime*. Ano 14. n.27. 2005, p. 33-41. Doi: <http://dx.doi.org/10.15599/0104-4834/cogeime.v14n27p33-42>

CARVALHO, N. A. C., (et. al.). As contribuições de Paulo Freire frente à pedagogia social. **I Simpósio de Pesquisa Funorte Januária**, p. 1-4. Link: https://www.revistahumanidades.com.br/arquivos_up/artigos/a307.pdf

CIEC-Confederação Interamericana de Educação Católica. **Projeto Educativo Pastoral para a Escola Católica da América**. São Paulo: FTD S.A., 2018.

CIMM, Comissão Internacional da Missão Marista Marista, **A Espiritualidade na Missão e a Missão na Espiritualidade**, localizada em: https://champagnat.org/wp-content/uploads/2023/02/ComissioMissio19_EspiritualidadeMissao.pdf. Acesso em: 3 outubro 2023.

CNBB, **Documentos da CNBB 85**. Evangelização da Juventude: Desafios e Perspectivas Pastorais, São Paulo: Paulinas, 2007.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Sacrosanctum Concilium**. São Paulo; Paulinas, 2004.

CORREIA, P. R. **Pare! Leia! Reflita! Pratique!** Maio - 2020. |Link: <https://pauloraposocorreia.com.br/tag/joao-9/>

CRESTANI, A. **A Missão de Educar com qualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.

DAE, **Diretrizes Ação Evangelizadora**. Porto Alegre: CMC, 2011.

DAE, **Diretrizes da Ação Evangelizadora**. Grupo Marista, Curitiba: FTD S.A., 2014.

DOMINGUES, G., S. Um olhar pedagógico sobre o sentido do ensino no ministério de Jesus. **Via Teológica**. v. 16 n. 32. 2015, p. 39-60. Link: <https://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/64>

FERRARINE, S. A. **Regras de Vida**: Um itinerário para viver o Evangelho na ótica Marista, Curitiba, Memorial Marista, 2022.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium** - A alegria do Evangelho, São Paulo: Canção Nova, 2013.

FREIRE, P. **Pedagogia da esperança**. 13a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

GOHN, M. G. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. **Ensaio**: aval. pol. públ. Educ., Rio de Janeiro, v.14, n.50, 2006, p. 27-38. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-40362006000100003>

- GOLDEMBERG, G. **Perguntas Poderosas**: Um guia prático para aprender a perguntar e alcançar melhores resultados em coaching, Ed. Casa do Escritor – 2a Edição, 2019. Link: <https://pozati.com/competencia-espiritual/>
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joânico* no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, 2020, p. 681-704. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>
- GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022> e <https://www.scielo.br/j/pteo/>
- GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Sí'* e Rm 2,28. *Ephata*, Portugal, Ephata, 4, no. 1, 2022, p. 99-125. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>
- GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 1, p. 5-32. 2023. Link <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>
- GONZAGA, W.; DORNELAS, R. Uma análise de 1João 2,12-17: exortações joaninas para ajudar a perseverar no caminho de Deus. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 221-253.
- GUEDES, P. **Pedagogia Cristã**. Joinvile: Clube dos Autores, 2012.
- HADDAD, S. **A educação humanizada de Paulo Freire**. Vídeo. Link: <https://ucsplay.ucs.br/video/a-educacao-humanizada-de-paulo-freire/>

- JÚNIOR, C. C.; **Além do Eu te Amo**; Gazeta Digital, junho de 2017. Link: <https://www.gazetadigital.com.br/colunas-e-opiniao/colunas-e-artigos/alem-do-eu-te-amo/512907>
- LENSCOPE, junho 2021. Link: <https://lenscope.com.br/blog/desenvolvimento-da-percepcao-visual-infantil/>
- MASSCHELEIN, J. E-ducando o olhar: a necessidade de uma pedagogia pobre. *Educação e Realidade*. jan/jun 2008, p. 35-48. Link: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/6685/3998>
- PAZMIÑO, **Temas fundamentais da educação cristã**, São Paulo: Cultura Cristã, 2008.
- PESTANA, L. S. T. C. A terapêutica integral de Jesus: Análise exegética, hermenêutica, fenomenológica e antropológica dos milagres de Jesus nos textos neotestamentários e interfaces com a Terapia Comunitária Integrativa. João Pessoa: UFPL, 2017. Link: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/14760/1/Arquivototal.pdf>
- PLUEDDEMANN, J. E. Introduction. In: LEBAR, L. E. **Education that is Christian**. Wheaton, IL: Victor Books, 1995, p. 11.
- PRETTE D. P.; PRETTE, Z. P.; BRANCO, U. V. C. **Competência Social na Formação do Psicólogo**. Ribeirão Preto: Paidéia, FFCLRP, 1992.
- SANTOS, V. S. Educação Cristã: Conceituação Teórica e Implicações Práticas. *Fides Reformata* XIII, nº 2. 2008, p. 155-174. Link: <https://cpaj.mackenzie.br/fides-reformata/fides-reformatada-2010-2008/fides-reformata-13-n2>
- TARDIF, L. **O trabalho docente: elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- TEDESCO, M. A.; SOUZA, G. N. Desafios para uma Educação Cristã Relevante. Azusa: **Revista de Estudos Pentecostais**, Joinville, v.14, nº 2, 2022, p. 69-89. Link: <https://revista.faculdaderefidim.edu.br/index.php/azusa/article/view/188>
- UMBRASIL. **Evangelização com as Infâncias no Brasil Marista**. Brasília: UMBRASIL, 2016.

UMBRASIL. **Projeto Educativo do Brasil Marista**: nosso jeito de conceber a Educação Básica. Brasília: UMBRASIL, 2010.

VATICANO. **Carta da Congregação para a educação católica**: o apostolado do ensino religioso nas escolas católicas. Roma, 1996. Link: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19961015_catholic-school-re_po.html

VATIVANO. **Santa Missa na abertura do Capítulo Geral da Ordem de Santo Agostinho**, Roma, agosto de 2013. Link: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130828_capitolo-sant-agostino.html

WARFIELD, B. B. **A inspiração e autoridade da Bíblia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

Capítulo II¹

Ide, fazei discípulos e batizai: Indícios de metodologia catecumenal em Mt 28,19-20 e At 8,26-40²

Go, make disciples and baptise: Evidence of catechumenal methodology in Mt 28,19-20 and Acts 8,26-40

Id, haced discípulos y bautizad: Pruebas de la metodología catecumenal en Mt 28,19-20 y Hch 8,26-40

Waldecir Gonzaga³

Daniele Regina Dotto Irassochio⁴

Resumo

Este estudo se propõe a verificar a presença de elementos comuns à metodologia catecumenal nos relatos neotestamentários de Mt 18,19-20 e At 8,26-40. É pertinente avaliar a descrição que os relatos apresentam sobre a ação evangelizadora a fim de, verificando a metodologia apresentada, melhor compreender a dinâmica missionária nas primeiras comunidades. Embora o modelo catecumenal não esteja explícito nos relatos neotestamentários e que seu surgimento propriamente dito seja posterior, verificar intuições a seu respeito pode lançar luzes sobre a compreensão missionária na Igreja primitiva, a fim de contribuir na discussão de retorno às fontes, considerando o método catecumenal e a prática presente nos relatos bíblicos. A presença de indícios catecumenais revela um itinerário formativo que gradualmente insere o fiel na vida da comunidade ao passo que conduz a uma decisão consciente sobre a adesão de fé. Esta metodologia pode inspirar contribuições para a prática evangelizadora. Abordando os textos citados em comparação com as etapas do catecumenato e realizando a coleta de dados bibliográficos, busca-se investigar padrões correlatos que possam indicar uma intuição metodológica catecumenal e refletir sobre a missão evangelizadora.

Palavras-chave: Kerigma, Inspiração catecumenal, Novo Testamento, Igreja primitiva, Evangelização.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-02>

² GONZAGA, W.; IRASSOCHIO, D. R. D., Ide, fazei discípulos e batizai: Indícios de metodologia catecumenal em Mt 28,19-20 e At 8,26-40. *Teocomunicação*, Porto Alegre, 2024, e-ISSN: 1980-6736.

³ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: <irassochio.daniele@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3429906023713441>
<https://orcid.org/0009-0002-8154-9988>

Abstract

This study aims to verify the presence of elements common to the catechumenal methodology in the New Testament accounts of Mt 18,19-20 and At 8,26-40. It is pertinent to evaluate the description that the reports present about the evangelizing action in order to, by checking the methodology presented, better understand the missionary dynamics in the first communities. Although the catechumenal model is not explicit in the New Testament accounts and its emergence itself is later, verifying intuitions about it can shed light on missionary understanding in the early Church, in order to contribute to the discussion of returning to the sources, considering the catechumenal method and the practice present in biblical accounts. The presence of catechumenal evidence reveals a formative itinerary that gradually inserts the believer into the life of the community while leading to a conscious decision about adherence to faith. This methodology can inspire contributions to evangelizing practice. By approaching the cited texts in comparison with the stages of the catechumenate and collecting bibliographic data, seeks to investigate related patterns that may indicate a catechumenal methodological intuition and reflect on the evangelizing mission.

Keywords: Kerygme, Catechumenal inspiration, New Testament, Early Church, Evangelization.

Resumen

Este estudio tiene como objetivo verificar la presencia de elementos comunes a la metodología catecumenal en los relatos del Nuevo Testamento de Mt 18,19-20 y At 8,26-40. Es pertinente evaluar la descripción que presentan los informes sobre la acción evangelizadora para, comprobando la metodología presentada, comprender mejor la dinámica misionera en las primeras comunidades. Aunque el modelo catecumenal no es explícito en los relatos del Nuevo Testamento y su surgimiento en sí es posterior, verificar intuiciones al respecto puede arrojar luz sobre la comprensión misionera en la Iglesia primitiva, para contribuir a la discusión sobre el retorno a las fuentes, considerando el modelo catecumenal. método y la práctica presentes en los relatos bíblicos. La presencia de evidencia catecumenal revela un itinerario formativo que gradualmente inserta al creyente en la vida de la comunidad al mismo tiempo que lo lleva a una decisión consciente sobre la adhesión a la fe. Esta metodología puede inspirar contribuciones a la práctica evangelizadora. Al acercarnos a los textos citados en comparación con las etapas del catecumenado y recopilar datos bibliográficos, buscarse investigar patrones relacionados que puedan indicar una intuición metodológica catecumenal y reflexionar sobre la misión evangelizadora.

Palabras clave: Kerygma, Inspiración catecumenal, Nuevo Testamento, Iglesia Primitiva, Evangelización.

Introdução

O presente estudo se propõe a abordar o mandato missionário em Mt 18,19-20 e o relato de Filipe e o eunuco da rainha de Candace em At 8,26-40, verificando nestes dois textos do NT⁵ indícios de uma metodologia catecumenal. O

⁵ Tanto o Evangelho de Mateus, como o livro de Atos dos Apóstolos, foram amplamente aceitos na Igreja, desde seus primórdios, como se pode conferir em GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 404-406.

catecumenato, método de transmissão da fé na Igreja primitiva, visava o anúncio em um itinerário que proporcionava a inserção progressiva do fiel na comunidade. Nos trechos bíblicos em questão (Mt 18,19-20 e At 8,26-40), pode-se encontrar pistas que indicam uma metodologia que abarca o anúncio, aprofundamento da vida cristã e a vivência dos mistérios nos sacramentos, de modo especial no batismo.

De acordo com Reinert⁶, ainda que não haja no Novo Testamento a ideia clara sobre o catecumenato, pode-se encontrar sinais desta metodologia. Justifica este pensamento a presença de etapas preparatórias antes da celebração do batismo, tais como o encontro, o aprofundamento da fé e o pedido do candidato pelos sacramentos. Nos trechos neotestamentários referidos anteriormente é possível verificar indícios deste percurso catecumenal, que abordaremos a seguir.

Ambos os trechos são clássicos para discorrer sobre a consciência e atividade missionária nas primeiras comunidades cristãs, mas convém lançar um olhar sobre a metodologia de transmissão da fé presente nestes relatos. A sucessão de etapas indica um itinerário que aprofunda e eleva a experiência de fé vivida na comunidade cristã.

Assim, buscou-se abordar tais textos em comparação com as etapas do catecumenato, a fim de responder à pergunta: É possível encontrar indícios de metodologia catecumenal no mandato missionário de Mt 28,19-20 e no relato de Filipe e o eunuco da rainha de Candace em At 8,26-40?

O objetivo geral de investigar a presença de uma metodologia catecumenal em escritos neotestamentários é verificar como a transmissão da fé era compreendida nas primeiras comunidades a partir destes escritos. A seguir, busca-se identificar nos trechos bíblicos abordados indícios que possam corresponder à metodologia catecumenal.

⁶ REINERT, J. F., *Paróquia e Iniciação Cristã*, p. 45.

Justifica esta pesquisa a necessidade de aprofundar a compreensão acerca do catecumenato. Buscar estes sinais nos textos neotestamentários pode atestar a presença de uma metodologia que revela não somente o ato de anunciar, mas uma pedagogia moldada pela própria experiência de fé vivida do encontro com o Ressuscitado.

Ao verificar a presença de indícios que apontem para o catecumenato, será possível compreender melhor a percepção das comunidades primitivas em relação à missão evangelizadora. Deste discernimento podem surgir contribuições para a discussão sobre a presença de indícios da metodologia catecumenal nos textos neotestamentários e sobre o catecumenato como elemento no processo de retorno às fontes do cristianismo.

Para o desenvolvimento deste trabalho foi realizada coleta de dados por pesquisa bibliográfica em obras relacionados ao tema. A análise dos dados foi realizada a partir da leitura dos trechos bíblicos. Para cada texto, se analisam os aspectos semânticos e pragmáticos. Por fim, buscou-se investigar padrões de correlação com o método catecumenal.

1. Texto grego e tradução de Mt 28,19-20 e de At 8,26-40

Os dois textos aqui reportados (Mt 28,19-20 e At 8,26-40) apresentam um percurso catequético muito especial, que vai desde a catequese catecumenal até o acompanhamento do batizado ao longo de sua vida cristã, sempre procurando crescer no conhecimento do Evangelho de Cristo e na vida espiritual, de amizade e intimidade com Deus e de fraternidade com os irmãos e irmãs. Esta beleza pode ser vista tanto no texto grego, língua original do NT, como na tradução portuguesa. O movimento de cada verbo, as nuances dos substantivos, os movimentos dos personagens etc., tudo fala da experiência e da confiança nas

mãos de Deus, até a consumação de tudo (Mt 28,20), daqueles que foram batizados no Senhor (Mt 28,19 e At 8,38-39)

Mt 28,19-20 (NA²⁸)

¹⁹ πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,

²⁰ διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores

Tradução portuguesa

¹⁹ Indo, pois, fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

²⁰ ensinando-as a observar todas as coisas, as quais vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação do século (*do tempo*).

At 8,26-40 (NA²⁸)

²⁶ Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἔρημος.

²⁷ καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, ὃς ἐηλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ,

²⁸ ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν.

²⁹ εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ· πρόσσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι τούτῳ.

³⁰ προσδραμών δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην καὶ εἶπεν· ἄρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;

³¹ ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὀδηγήσει με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι σὺν αὐτῷ.

³² ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἦν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἄμνός ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφρονος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.

Tradução portuguesa

²⁶ E um Anjo do Senhor falou a Filipe, dizendo: “Levanta-te e vai para o sul, para o caminho que desce de Jerusalém para Gaza, este está deserto”.

²⁷ E, levantando-se, foi. E eis um homem etíope, eunuco e oficial da corte de Candace, rainha dos etíopes, o qual era superintendente de todo o seu tesouro, o qual tinha vindo para adorar em Jerusalém.

²⁸ E estava regressando. Assentado na sua carruagem, estava lendo o profeta Isaías.

²⁹ E disse o Espírito a Filipe: “Aproxima-te e acompanha esta carruagem”.

³⁰ E correndo, Filipe ouviu o mesmo lendo o profeta Isaías e disse: “E aí, entendes as coisas que estás lendo?”

³¹ E ele disse: Como, pois, poderia, se alguém não me explicar?” E convidou a Filipe a subir e sentar-se com ele.

³² E a passagem da Escritura a qual estava lendo era esta: Como ovelha ao matadouro foi conduzido; e como cordeiro, perante o que o tosquia, mudo, assim ele não abre a boca.

³³ Ἐν τῇ ταπεινώσει [αὐτοῦ] ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

³⁴ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φίλιππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἐτέρου τινός;

³⁵ ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.

³⁶ ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἰδοὺ ὕδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι;

³⁷

³⁸ καὶ ἐκέλευσεν στῆναι τὸ ἄρμα καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν.

³⁹ ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτόν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων.

⁴⁰ Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἄζωτον· καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτόν εἰς Καισάρειαν.

³³ Na [sua] humilhação, o julgamento lhe foi negado. Sua descendência, quem descreverá? Porque a sua vida foi eliminada da terra.

³⁴ E respondendo a Filipe, o eunuco disse: “Pergunto a ti, acerca de quem o profeta diz isto? Acerca de si mesmo ou acerca de outro?”

³⁵ Abrindo sua boca, e começando desde a Escritura, Filipe esta boa nova anunciou-lhe: Jesus.

³⁶ E quando iam pelo caminho, chegaram aonde havia água. O eunuco disse: “Eis, água. Que impede de eu ser batizado?”

³⁷

³⁸ E mandou parar a carruagem. E desceram ambos para a água, tanto Filipe, quanto o eunuco. E o batizou.

³⁹ E quando subiram da água, o Espírito do Senhor arrebatou Filipe, e o eunuco não mais o viu. Pois ia pelo caminho dele, alegrando-se.

⁴⁰ E Filipe, encontrou-se em Azoto. E, passando adiante, anunciava a boa nova a todas as cidades até chegar a Cesareia.”

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

2. Delimitação dos trechos de Mt 28,19-20 e de At 8,26-40

Os trechos bíblicos abordados neste trabalho localizam-se no Novo Testamento. A seguir, situaremos brevemente cada um deles, a fim de, reconhecendo seu lugar dentro do texto, melhor compreender a delimitação estabelecida.

O Evangelho de Mateus possui 28 capítulos. O trecho escolhido para esta análise localiza-se no último capítulo do livro, em Mt 28,19-20. Alternando narrativas e discursos, Mateus recorre ao AT para dirigir-se a uma comunidade cristã proveniente do judaísmo. Sua didática, especialmente, explicita “o

cumprimento das Escrituras na pessoa e na obra de Jesus”⁷. Para além da categoria “Reino dos Céus”, dá-se destaque às questões eclesiológicas: a missão evangelizadora é mandato e identidade. Deve-se levar os ensinamentos de Jesus a todas as nações (Mt 28,19-20).

O relato de Atos dos Apóstolos é também composto por 28 capítulos. Delimitamos para este trabalho o trecho de At 8,26-40, contemplado na dinâmica das primeiras missões. O livro de Atos dos Apóstolos, ao trazer relatos das primeiras comunidades, em sua estrutura, revela a abertura da mensagem salvífica às nações, iniciando pelo anúncio na vinda do Espírito Santo (At 2,1-36), passando pelos sinais e curas realizadas pelos apóstolos (At 2,42-47; 3,1-10; 5,17-21), pelas perseguições sofridas (At 6,8-15; 7,55-60, e outros) e seguindo aos relatos das missões (At 6,1-28.31), sempre reproduzindo as ações de Jesus e avançando no anúncio do Kerigma e na fundação de novas comunidades, bem como acompanhamento das existentes. Esta identificação das atitudes dos apóstolos em relação às obras de Jesus, além de conferir autoridade de testemunha às primeiras comunidades, revela coerência entre a pregação e a vivência da fé: os seguidores de Jesus o anunciam no conteúdo e na forma, isto é, cumprem o mandato missionário também reproduzindo as atitudes do Senhor. A manifestação da fé se dá sobretudo na práxis. Ter presente esta compreensão é importante, pois ajuda a perceber o modo como a Igreja primitiva compreendia o testemunho cristão: não se reduz ou se limita a uma dimensão intelectual, mas a fé perpassa todas as dimensões da vida humana e esta experiência gera tal convicção a ponto de chegar às últimas consequências.

⁷ BÍBLIA de Jerusalém, Introdução a Mateus, p. 1695.

3. Análise semântica

Tendo apresentado a proposta de estudo, a delimitação e tradução dos textos, passamos às análises, iniciando pela semântica. Observando o mandato missionário presente no Evangelho Sinótico de Mateus:

No v.19, observa-se: 1) “πορευθέντες/*indo*” – o verbo indica o mandato que é e se inicia na missionariedade. Ir ao encontro pressupõe um outro, diferente de mim, não circunscrito no mesmo território, contexto ou cosmovisão; implica adiantar-se em uma direção determinada; 2) “fazei que todas as nações se tornem discípulos” - A expressão “τὰ ἔθνη/*as nações*” expressa a multiplicidade de destinatários. “Esse chamado universal se aplica a todos os povos, inclusive a suas culturas, e até mesmo aos judeus que ainda não são discípulos”⁸. Especialmente, neste contexto, convém recordar a abertura da Boa Nova aos não judeus. Tal encontro rompe barreiras, conceitos e visões previamente determinadas, e tem por objetivo fazer discípulos. Este seguimento se refere à pessoa de Jesus, e se caracteriza pela observância dos ensinamentos, conforme nos diz o v.20. Segundo Mckenzie, “Jesus pedia uma adesão pessoal mais completa do que aquela que era pedida pelos rabinos. (...) os discípulos de Jesus não se preocupavam muito em transmitir palavra por palavra aquilo que Jesus havia dito. (...) são mais testemunhas do que veículos da tradição verbal”⁹; 3) “βαπτίζοντες αὐτοὺς/*batizando-as*” – Remete ao rito de iniciação que consiste em mergulhar em água, significando um novo nascimento. Como observa Keener: “Como o batismo era um ato de conversão (usado para os gentios que se convertiam ao judaísmo), seu significado é de iniciação da pessoa na fé”¹⁰; 4) “ensinando-as a observar todas as coisas, as quais vos ordenei” – Neste trecho há o critério do seguimento, ou seja, a observância dos ensinamentos de Jesus.

⁸ VIVIANO, B. T., O Evangelho de Mateus, p. 216.

⁹ MCKENZIE, J. L. (Org.), Dicionário Bíblico, p. 241-242

¹⁰ KEENER, C. S., Comentário Histórico-Cultural da Bíblia, p. 141

Ordena-se a observar os ensinamentos, e a ensinar a observância do que foi ordenado.

No relato de At 8,26-40, também se observam alguns pontos muito importante para a teologia missionária e para a catequético-sacramentária: 1) “Ἀγγελος δὲ κυρίου/*e um Anjo do Senhor*” (v.26) – sua figura parece destinar-se a falar e agir como mensageiro de Deus, tal como sua raiz grega (Ἄγγελος) indica. Garante com segurança a presença de Deus ao mesmo tempo em que salvaguarda a transcendência divina. Por vezes, não é tarefa fácil distinguir o anjo/mensageiro do próprio Deus¹¹. Sua presença não ameaça o monoteísmo, pois o anjo está a serviço de Deus¹²; 2) “ἀνάστηθι καὶ πορεύου/*levanta-te e vai*” (v.26) – ressoa o mandato “ide”; 3) “para o sul, para o caminho que desce de Jerusalém para Gaza, este está deserto” (v.26) – Indica um mandato absurdo, incompreensível a partir modelos humanos. A estrada deserta do sul, ou ao meio-dia pouco provavelmente teria um destinatário para o anúncio¹³; 4) “εὐνοῦχος/*eunuco*” (v.27) – Essa terminologia indica o servo real submetido à castração. Tal vocábulo, de uma prática estranha à Israel¹⁴, sinaliza neste trecho a presença e a abertura aos povos não judeus. “(...) trata-se, aqui, do primeiro indivíduo totalmente gentio convertido ao cristianismo”¹⁵; 5) “ἐὰν μὴ τις ὀδηγήσει με/*se ninguém me explicar*” (v.31) – Destaca-se aqui o verbo (ὀδηγήσει), em razão de suas possíveis traduções e significação: explicar, guiar, dirigir, conduzir. Aponta-se para um entendimento que supera o nível intelectual, mas pede experimentar integralmente a mensagem.

¹¹ MCKENZIE, J.L. (Org.), Dicionário Bíblico, p. 45.

¹² LACOSTE, J-Y. (Org.), Dicionário Crítico de Teologia, p. 134

¹³ Segundo Keener, “o termo traduzido por “sul” também pode significar “meio-dia”; viajar ao meio-dia era bastante incomum.”; KEENER, C.S., Comentário Histórico-Cultural da Bíblia, p. 408.

¹⁴ “O povo judeu se opunha à ideia de tornar homens eunucos. Pela lei judaica, os eunucos deveriam ser excluídos de Israel (...)”; KEENER, C.S., Comentário Histórico-Cultural da Bíblia, p. 409.

¹⁵ KEENER, C.S., Comentário Histórico-Cultural da Bíblia, p. 408.

4. Análise pragmática

Em Mt 28,19-20, o Evangelho de Mateus tem destaque dentro desta proposta de pesquisa, dado que, “(...) o lugar importante que Mateus atribui aos discursos de Jesus tornava-o particularmente próprio para a catequese dos novos convertidos e para a edificação das comunidades na Igreja antiga.”¹⁶ Através de um percurso gradual, este Evangelho Sinótico conduz à universalidade da mensagem, que culmina com o mandato missionário do Ressuscitado. A partir disso, pode-se compreender que a comunidade cristã e o “ser discípulo” estão baseados na obediência aos ensinamentos de Jesus.¹⁷ O mandato missionário revela com clareza a natureza e missão da Igreja: existe para anunciar a mensagem de Jesus de forma universal. A fórmula trinitária indica que

Tudo na Igreja é imagem da Trindade e deve tender para a comunidade que é Deus. O querigma revela a face bondosa de Deus. Na cruz de Jesus estão o Pai, que entrega o Filho, e o Espírito, que jorra do lado de Jesus para a humanidade. Na sua ressurreição, é o Espírito quem atua e revela o desígnio benevolente do Pai, ao ressuscitar o Filho.¹⁸

Pelo batismo, o discípulo nasce para e a partir do mandato “ide” (Mt 28,19). Assim, a Igreja recebe, acolhe e reconhece sua identidade e missão. Em At 8,26-40, o texto de Atos dos Apóstolos além de, a certo modo, refletir a obra lucana, confere continuidade à história de Jesus, porém, agora na obra missionária da comunidade cristã.

Escrever uma história dos apóstolos depois da história de Jesus é um gesto único na Antiguidade cristã: ninguém o fizera antes de Lucas e ninguém o repetirá depois dele. Mas essa novidade literária traduz uma mudança de paradigma teológico: o agir de Cristo

¹⁶ CUVILLIER, E., O evangelho segundo Mateus, p. 81.

¹⁷ CUVILLIER, E., O evangelho segundo Mateus, p. 98.

¹⁸ LIMA, L. A.; SCHMITT, P. S., O querigma cristão, p. 146.

prossegue por intermédio de suas testemunhas e deve ser contado como uma continuação do Evangelho.¹⁹

Em At 8,27, lê-se: “um etíope, eunuco e alto funcionário de Candace”: o relato do anúncio e batismo realizados por Filipe aponta para a concretização do mandato missionário. Ir, fazer discípulos e batizar, vistos anteriormente, é um imperativo à Igreja nascente e se estende a todos os povos e nações; no v.31, há uma pergunta catequética muito importante no crescimento da vida cristã: Como o poderia, disse ele, se ninguém me explicar? A resposta do eunuco à pergunta de Filipe consiste em um pedido por orientação. Esta não se esgota na explicação intelectual, mas pressupõe um percurso vivencial, de identificação e transformação da vida à mensagem do Evangelho; ainda no v.31, o eunuco convida, então, Filipe a subir e sentar-se com ele: da explicação solicitada surge a oportunidade de iniciar um caminho juntos; e, por fim, no v.36, vê-se que, prosseguindo pelo caminho, eles chegaram aonde havia água. Disse então o eunuco: “ἰδοὺ ὕδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι;/Eis aqui a água. *Que impede que eu seja batizado?*”: o caminho compartilhado irá culminar em um pedido batismal. Após o anúncio da Boa Nova de Jesus por Filipe, há uma conclusão sacramental no relato.

5. Indícios de metodologia catecumenal

Nos primórdios do Cristianismo, o catecumenato foi o método de transmissão da fé. Este consiste em um processo gradual que visa o amadurecimento da fé e de sua adesão livre e consciente a Jesus Cristo, e tem em sua estrutura quatro etapas: 1) pré-catecumenato; 2) catecumenato; 3) purificação/iluminação; e, 4) mistagogia.

¹⁹ REINERT, J. F., Paróquia e Iniciação Cristã, p. 137.

1) o pré-catecumenato é o tempo do primeiro anúncio, em que acontece o primeiro contato com as verdades fundamentais da fé, ou seja, o querigma. Destacam-se aqui dois aspectos importantes desta etapa: 2) a experiência de fé do evangelizador, que reconhece a iniciativa salvífica e testemunha o amor de Deus; e, 2) o desejo do candidato pela vida cristã a partir desta primeira evangelização. No texto de Mateus, alguns versículos antes da delimitação aqui apresentada (Mt 28,19-20), os discípulos fazem o encontro com o Ressuscitado (Mt 28,16-17). Então recebem o mandato missionário: “ide”; no relato de Atos, o impulso à missão se dá através do “Anjo do Senhor” que diz: “Levanta-te e vai”. Em ambos os trechos é possível reconhecer, desta forma, a consciência da iniciativa divina que confere a missão e chama o homem a corresponder ao Seu amor. Segue o relato de Mateus, no v.19: “e fazei que *todas as nações* se tornem discípulos”, que encontra ressonância em At 8,27: “um etíope, eunuco e alto funcionário de Candace”. Assim, o primeiro passo nestes relatos é o encontro com um *outro*. Nos vv.29-30 do relato de Atos, vemos Filipe que corre ao encontro do eunuco e interroga-o “Entendes o que lês?”. No versículo seguinte (v.31), é convidado a subir à carruagem. Desta viagem surge a oportunidade para escuta das inquietações do eunuco. No método catecumenal, a primeira etapa considera a abertura para escutar e a partilha das experiências e motivações do candidato.

Assim, Filipe, indo ao encontro do eunuco no caminho, realiza o primeiro passo da iniciação cristã, entrando em cheio na Escritura, pela porta da profecia de Isaías (Is 53,8). E começa perguntando ao catequizando: “Tu compreendes o que estás lendo”? - a o que o eunuco responde: “Como posso entender, se ninguém me explica?” (At 8,30-31). Desse modo, provoca um diálogo do leitor com a Palavra, que se constitui num germe do anúncio do querigma.²⁰

2) a segunda etapa é denominada “catecumenato”. Nesta são realizadas catequeses de aprofundamento articuladas com a vivência litúrgica, que visam,

²⁰ MACHADO, A. P., O catecumenato e a Palavra de Deus, p. 215.

de modo especial, promover uma formação integral na fé cristã. Segundo Reinert²¹, “seu objetivo maior é proporcionar ao catecúmeno uma maturidade global, capaz de formar sua personalidade, suas opções e escolhas”. O relato de Mateus continua: “fazei que todas as nações se tornem *discípulos*” (Mt 28,19). Por sua vez, At 8,35-36 indicará que o anúncio da Boa Nova é feito por Filipe no decorrer de um caminho. No modelo catecumenal, após o primeiro anúncio, segue-se para um tempo especial de formação, onde evangelizador e candidato trilharão juntos o caminho para um discipulado.

3) ao chegar à terceira etapa do catecumenato, encontramos o tempo da “purificação/iluminação”. A partir dos escrutínios celebrados na comunidade e da decisão de romper com o pecado e abraçar a fé em Cristo, o candidato passa a preparar-se para receber os sacramentos na Vigília Pascal. O mandato missionário em Mateus, após indicar o primeiro movimento de ir ao encontro e o consequente processo de formar discípulos, apresenta então a formulação do batismo. Em Atos, encontramos um paralelo em At 8,36, em que após um caminho de anúncio da Boa Nova, o relato culmina com o pedido do eunuco pelo batismo, realizado no v.38. O batismo marca a entrada na comunidade, mas não é um ato mágico, por isso pressupõe uma preparação prévia.

4) enfim, chega-se ao tempo da Mistagogia. Após a celebração dos sacramentos, há a continuação da alegria pascal. “Os néofitos, agora já iniciados, participam da comunidade e possuem os mesmos sacramentos como os demais membros da comunidade. O que lhes falta é esse tempo oportuno para degustar a realidade sacramental”²²: em Mt 28,20 há a indicação do ensinamento à observância, com a promessa de presença de Jesus todos os dias; em At 8,39, o eunuco segue seu caminho com alegria. A experiência do mistério que será feita em comunidade após a celebração dos sacramentos atesta que estes não são o

²¹ REINERT, J. F., Paróquia e Iniciação Cristã, p. 85.

²² REINERT, J. F., Paróquia e Iniciação Cristã, p. 102.

encerramento de um percurso, mas o início e impulso para a vida cristã que só pode acontecer em uma comunidade de fé.

6. Tabela de trechos bíblicos e etapas catecumenais

Em uma proposta de análise dos trechos em sistema de tabela e relacionando-os às etapas do catecumenato, poderíamos ver o seguinte, na perícopes do Evangelho Sinótico de Mt 28,19-20, a qual ilustra bem os passos iniciais da vida cristã:

Etapa	Mt 28,19-20
Pré-catecumenato / Querigma	v.19: Indo v.19: fazei que todas as nações se tornem discípulos
Catecumenato	v.19: Indo v.19: fazei que todas as nações se tornem discípulos
Purificação/ Iluminação	v.19: batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.
Mistagogia	v.20: ensinando-as a observar todas as coisas, as quais vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação do século (<i>do tempo</i>).

No que se refere à etapa do querigma e pré-catecumenato, justifica-se relacionar este primeiro trecho em razão da indicação missionária. O primeiro anúncio é feito sempre àquele que não conhece ou não experimentou a mensagem salvífica. Assim, o mandato “ide” pressupõe a coragem de arriscar-se e o anúncio da fé. Na segunda etapa da metodologia catecumenal se prevê o aprofundamento da fé. Novamente não se trata de um esquema meramente intelectual, mas de adesão plena e consciente. Tornar alguém discípulo ou fazer-se um implica assumir a proposta do mestre. As etapas de purificação/iluminação e mistagogia são tempos fortes de preparação imediata para os sacramentos e de introdução aos

Mistérios celebrados. O batismo realizado e a invocação da fórmula trinitária sugerem a imersão no conteúdo da fé.

Lançando um olhar sobre o trecho do livro de Atos dos Apóstolos (At 8,26-40), percebe-se a mesma riqueza catequética, com todos os seus passos, revelando a prática da Igreja primitiva no anúncio do Evangelho de Cristo, morto e ressuscitado:

Etapa	At 8,26-40
Pré-catecumenato / Querigma	<p>²⁶ O Anjo do Senhor disse a Filipe: “Levanta-te e vai, por volta do meio-dia, pela estrada que desce de Jerusalém a Gaza. A estrada está deserta”.</p> <p>²⁷ Ele se levantou e partiu. Ora, um etíope, eunuco e alto funcionário de Candace, rainha da Etiópia, que era superintendente de todo o seu tesouro, viera a Jerusalém para adorar</p> <p>²⁸ e voltava. Sentado na sua carruagem, lia o profeta Isaías.</p> <p>²⁹ Disse então o Espírito a Filipe: “Adianta-te e aproxima-te da carruagem”.</p> <p>³⁰ Filipe correu e ouviu que o eunuco lia o profeta Isaías. Então perguntou-lhe: “Entendes o que lês?”</p> <p>³¹ “Como o poderia, disse ele, se ninguém me explicar?” Convidou então Filipe a subir e sentar-se com ele.</p>
Catecumenato	<p>³² Ora, a passagem da Escritura que lia era a seguinte: Como ovelha foi levado ao matadouro; e como cordeiro, mudo ante aquele que o tosquia, assim ele não abre a boca.</p> <p>³³ Na sua humilhação foi-lhe negada a justiça. E a sua geração, quem é que a narrará? Porque a sua vida foi eliminada da terra.</p> <p>³⁴ Dirigindo-se a Filipe, disse o eunuco: “Eu te pergunto, de quem diz isto o profeta? De si mesmo ou de outro?”</p> <p>³⁵ Abrindo então a boca, e partindo deste trecho da Escritura, Filipe anunciou-lhe a Boa Nova de Jesus.</p>
Purificação/Illuminação	<p>³⁶ Prosseguindo pelo caminho, chegaram aonde havia água. Disse então o eunuco: “Eis aqui a água. Que impede que eu seja batizado?”</p> <p>³⁷</p> <p>³⁸ E mandou parar a carruagem. Desceram ambos à água, Filipe e o eunuco.</p>
Mistagogia	<p>³⁸ E Filipe o batizou.</p> <p>³⁹ Quando subiram da água, o Espírito do Senhor arrebatou Filipe, e o eunuco não mais o viu. Mas prosseguiu na sua jornada com alegria.</p> <p>⁴⁰ Quanto a Filipe, encontrou-se em Azoto. E, passando adiante, anunciava a Boa Nova em todas as cidades que atravessava, até que chegou a Cesareia.”</p>

A passagem de At 8,26-31 indica elementos correlacionados à etapa do querigma. Isto porque apresentam a aproximação, não somente física, mas existencial, entre Filipe e o eunuco. Este gesto é a concretização do “ide”, e favorece a relação e o testemunho, uma vez que revela em sua metodologia o amor de Deus pelo ser humano. As etapas de pré-catecumenato e do catecumenato tem como característica e circunstância a aproximação e relação entre catequista e candidato.

O modelo de relação entre quem anuncia e seu(s) destinatário(s) pode ser visto no diálogo de Jesus com a samaritana ou com os discípulos de Emaús, partindo de sua situação existencial e alcançando o anúncio da Páscoa de Cristo como superação dos limites humanos e oferta de salvação. Proximidade e testemunho são fundamentais.²³

Esta delimitação sugere ainda a abertura do “catecúmeno eunuco” quando pede por uma condução na interpretação da Escritura. Evangelizador e evangelizado seguem como companheiros de viagem, dinâmica que é mantida na metodologia catecumenal, de modo especial nas etapas de pré-catecumenato e catecumenato, auxiliados pela figura dos introdutores e dos catequistas.

Seria possível verificar nos vv.32-35, como elemento indicativo de uma etapa pré-catecumenal, o anúncio da Boa Nova feito por Filipe. O prosseguimento do caminho relatado e o posterior pedido pelo batismo recorda a etapa catecumenal, assumindo que ao longo da viagem, assim como no decorrer do itinerário formativo, transcorreu a apresentação da fé em Cristo, culminando no pedido batismal.

Os vv.36-38 apontam o pedido batismal feito pelo eunuco. Na etapa de purificação/iluminação se dá a verificação da intenção e idoneidade do candidato, pedido pelos sacramentos e a deliberação da comunidade. Neste relato, a acolhida da comunidade encontra ressonância no gesto de Filipe que batiza o eunuco.

²³LIMA, L. A.; SCHMITT, P. S., O querigma cristão, p. 151.

Conclui-se, então, a delimitação utilizada para este estudo, nos vv.38-40, que podem ser relacionados à etapa da mistagogia. Relata-se que o eunuco seguiu seu caminho com alegria. A celebração dos sacramentos não é o ponto de chegada, ou o final feliz da história, mas se assemelha muito mais ao ponto de partida para a missão, à medida que se faz a experiência do Cristo vivo. Trata-se de um patamar, que se torna ponto de recomeço, rumo a novas etapas na caminhada formativa e vivencial do cristão.

A Mistagogia é a arte de sermos iniciados no mistério da Páscoa de Cristo, daquela ganha sentido todos os atos salvadores de sua vida e que são atualizados na celebração da liturgia de acordo com o sinal empregado. A celebração litúrgica une a Palavra ao gesto ou elemento. Assim, um pequeno gesto se transluz e se torna magnífico porque cumpre a profecia da Palavra em nosso tempo como graça transformadora e efetiva do Espírito Santo na vida do cristão.²⁴

7. Ide (Mt 28,19; At 8,26): mandato, identidade e inspiração missionária

A análise de diferentes níveis nos textos selecionados para este estudo nos possibilita refletir sobre o mandato missionário e sua ressonância nas primeiras comunidades cristãs, seu valor de identidade da Igreja e inspiração para as práticas evangelizadoras e catequéticas atuais, frente aos desafios que enfrentamos mesmo quase 60 anos depois do encerramento do Concílio Vaticano II (1952-1965) e de 1.700 de celebração do Concílio de Niceia (325 d.C.).

7.1 “Levantai” e “Ide”: O mandato

Conforme visto anteriormente, foi possível estabelecer uma correspondência entre os relatos de Mt 28,19 e At 8,26, e características de metodologia catecumenal, tais como render-se à intenção salvífica de Deus

²⁴ NÚCLEO DE CATEQUESE PAULINAS, *Mistagogia*, p. 27.

anunciando a Boa Nova que transforma a vida, ir ao encontro e anunciar a fé considerando o lugar, contexto e situação daquele que recebe o anúncio. Muitos outros são os textos neotestamentários que indicam a legitimidade e validade da missão. A Encíclica *Redemptoris Missio* expõe a rica compreensão missionária a partir das diferenças tônicas de apresentação do mandato nos evangelhos.

Quanto às diferenças de acentuação no mandato, Marcos apresenta a missão como proclamação ou kerigma: “anunciai o Evangelho” (*Mc* 16,15). O seu evangelho tem como objetivo levar o leitor a repetir a confissão de Pedro: “Tu és o Cristo” (*Mc* 8,29) e a dizer como o centurião romano diante de Jesus morto na cruz: “verdadeiramente este Homem era o Filho de Deus” (*Mc* 15,39). Em Mateus, o acento missionário situa-se na fundação da Igreja e no seu ensinamento (cf. *Mt* 28,19-20; 16,18); nele, o mandato evidencia a proclamação do Evangelho, mas enquanto deve ser completada por uma específica catequese de ordem eclesial e sacramental. Em Lucas, a missão é apresentada como um testemunho (cf. *Lc* 24,48; *At* 1,8), principalmente da ressurreição (*At* 1,22); o missionário é convidado a crer na potência transformadora do Evangelho e a anunciar a conversão ao amor e à misericórdia de Deus — que Lucas ilustra muito bem —, a experiência de uma libertação integral até à raiz de todo o mal, o pecado. João é o único que fala explicitamente de “mandato” — palavra equivalente a “missão” — e une diretamente a missão confiada por Jesus aos seus discípulos, com aquela que Ele mesmo recebeu do Pai: “assim como o Pai me enviou, também Eu vos envio a vós” (*Jo* 20,21). Jesus, dirigindo-se ao Pai, diz: “assim como Tu Me enviaste ao mundo, também Eu os envio ao mundo” (*Jo* 17,18). Todo o sentido missionário do Evangelho de S. João se pode encontrar na “Oração Sacerdotal”: a vida eterna é “que Te conheçam a Ti, único Deus Verdadeiro, e a Jesus Cristo, a Quem enviaste” (*Jo* 17,3). O fim último da missão é fazer participar na comunhão que existe entre o Pai e o Filho: os discípulos devem viver a unidade entre si, permanecendo no Pai e no Filho, para que o mundo conheça e creia (cf. *Jo* 17,21.23). Trata-se de um texto de grande alcance missionário, fazendo-nos entender que somos missionários sobretudo por aquilo que se é, como Igreja que vive profundamente a unidade no amor, e não tanto por aquilo que se diz ou faz.²⁵

²⁵ JOÃO PAULO II, Papa., *Redemptoris Missio*, n. 23.

A pluralidade de compreensão acerca do mandato não fere a unidade da missão, mas antes atesta um intenso movimento querigmático nas primeiras comunidades. Diversos carismas, experiências, condições e dons empenhados nesta direção são sinal de criatividade, impulso dinâmico do Espírito e presença do Cristo Ressuscitado, conforme nos assegura a *Redemptoris Missio*.²⁶ Não nos deteremos neste estudo a aprofundar semelhanças e diferenças em outros relatos neotestamentários relacionados à missão além dos já analisados no primeiro momento. Porém, há ainda uma ressalva que pode contribuir para a reflexão eclesiológica e missionária a que nos propomos: considerar o caráter universal da Boa Nova e o amparo do Senhor na missão.

As várias formas do “mandato missionário” contêm pontos em comum, mas também acentuações próprias de cada evangelista; dois elementos, de fato, encontram-se em todas as versões. Antes de mais, a dimensão universal da tarefa confiada aos Apóstolos: “todas as nações” (*Mt* 28,19); “pelo mundo inteiro, a toda a criatura” (*Mc* 16,15); “todos os povos” (*Lc* 24,47); “até aos confins do mundo” (*At* 1,8). Em segundo lugar, a garantia, dada pelo Senhor, de que, nesta tarefa, não ficarão sozinhos, mas receberão a força e os meios para desenvolver a sua missão; estes são a presença e a potência do Espírito e a assistência de Jesus: “eles, partindo, foram pregar por toda a parte, e o Senhor cooperava com eles” (*Mc* 16,20).²⁷

7.2 Abrindo a boca, anunciou-lhe a Boa Nova: Identidade

As narrativas neotestamentárias, vividas e relatadas a partir da experiência profunda nas primeiras comunidades cristãs, revelam elementos fontais da Igreja nascente. Ir à leitura com esta consciência nos leva a perceber o que a Igreja diz de si mesma através dos relatos neotestamentários. Na Mensagem para o Dia Mundial das Missões, em 2017, o Papa Francisco destacou: “De fato a Igreja é, por sua natureza, missionária; se assim não for, deixa de ser a Igreja de Cristo

²⁶ JOÃO PAULO II, Papa., *Redemptoris Missio*, n. 23.

²⁷ JOÃO PAULO II, Papa., *Redemptoris Missio*, n. 23.

(...)”²⁸. Tendo como imagem a expressão de At 8,35, ”abrindo a boca anunciou-lhe a Boa Nova”, refletimos agora sobre a íntima ligação entre a missão e a identidade da Igreja, considerando que esta intrínseca relação é, a tal ponto, elemento irrenunciável do seu ser que a Igreja anuncia Cristo – e assim o deve fazer – em sua pregação, no seu agir, em sua presença e obras.

Com as palavras: “Ide, pois e fazei discípulos todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-os a observar tudo o que vos mandei” (Mt 28,19-20a), Jesus Cristo não confiou aos seus seguidores uma tarefa simples, mas *conferiu-lhes uma identidade* que os projeta para além de si, na comunhão com a Santíssima Trindade, em favor do mundo inteiro, por meio do testemunho, do serviço e do anúncio do Reino de Deus.²⁹

Verificando a intensa ação missionária no início do Cristianismo – nas palavras de Jesus, nas atividades dos Apóstolos e das comunidades e nos relatos neotestamentários –, é possível reconhecer este empenho fundante que organiza, faz crescer e no qual a Igreja se reconhece. Não é possível, portanto, isolar do ser da Igreja a dimensão missionária, ou confiá-la exclusivamente a determinado grupo, eximindo os demais da responsabilidade.

A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* declara: “a apresentação da mensagem evangélica não é para a Igreja uma contribuição facultativa: é um dever que lhe incumbe, por mandato do Senhor Jesus, a fim de que os homens possam acreditar e ser salvos. Sim, esta mensagem é necessária; ela é única e não poderia ser substituída”³⁰; e diz ainda: “Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça,

²⁸ FRANCISCO, Papa., Mensagem para o Dia Mundial das Missões 2017.

²⁹ CNBB., Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023, n. 21.

³⁰ PAULO VI, Papa., *Evangelii Nuntiandi*, n. 5.

reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa, que é o memorial da sua morte e gloriosa ressurreição”³¹ .

Ter presente a atividade missionária como dever e sentido da existência eclesial revela sua identidade e potência. Ignorar ou excluir essa fundamental característica do ser Igreja é desfigurá-la, entristecê-la e esvaziá-la de sentido. Deste modo, se pode dizer que a Igreja encontra a si mesma à medida que assume e se entrega ao mandato do Senhor, e trairia a si mesma se assim não o fizesse. Na *Evangelii Nuntiandi* lê-se: “Quem quer que releia no Novo Testamento as origens da Igreja e queira acompanhar passo a passo a sua história e, enfim, a examine em sua vida e ação, verá que ela se acha vinculada à evangelização naquilo que ela tem de mais íntimo”³².

Uma parte integrante desta identidade a ser considerada é a universalidade da mensagem: o mandato missionário considera como destinatários todos os povos e nações. A missão tem metodologia e conteúdo – ir a todos e anunciar a Boa Nova –, e o zelo por estas garante a unidade e a autenticidade. Os relatos neotestamentários apresentam a abertura da mensagem, no início direcionada ao povo de Israel e posteriormente estendida a todas as nações. Tanto o compromisso com o anúncio quanto com os mais diversos destinatários falam sobre a autenticidade dos discípulos missionários.

Tal propósito de universalidade encontra sua origem na vontade divina de salvar a todos. Em Mt 28,19 e em At 8,26.29, é o próprio Ressuscitado que envia em missão, com a novidade dos destinatários – todas as nações – e o “Anjo do Senhor” que indica um caminho e um encontro: “Levanta-te e vai” ... “Aproximate e acompanha”.

Como já dito, a missão evangelizadora está profundamente ligada à identidade da Igreja. O Decreto *Ad Gentes* declara: “A Igreja, enviada por Deus

³¹ PAULO VI, Papa., *Evangelii Nuntiandi*, n. 14.

³² PAULO VI, Papa., *Evangelii Nuntiandi*, n. 15.

a todas as gentes para ser sacramento universal de salvação, por íntima exigência da própria catolicidade, obedecendo a um mandato do seu fundador, procura incansavelmente anunciar o Evangelho a todos os homens”³³. E diz ainda o mesmo decreto: “A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem a sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo”³⁴. Assim, se compreende que a missionariedade é característica irrenunciável da Igreja, e que esta a impele a avançar corajosamente em direção e socorro de cada homem e mulher. A missão poderia ser comparada ao coração em um corpo que, ao pulsar, permite a vida. Ao permanecer fiel ao mandato missionário, a Igreja faz pulsar a vida nova em Cristo e projeta por toda a parte sua Palavra e o amparo da Sua presença. Deste modo, não pode contentar-se com um grupo conveniente, mas, plena da alegria Pascal, transborda em anúncio vivificante.

Sinais de coerência com esse mandato/identidade, ainda hoje, encontra-se também na práxis da comunidade que acolhe o catecúmeno e participa da sua iniciação. Evangelização e testemunho estamos profundamente interligados. A iniciação cristã no modo catecumenal não se encerra após o anúncio verbal do querigma, nem mesmo após o aprofundamento das bases da fé. A experiência do progressivo adentrar na vida da comunidade – proporcionado no método catecumenal e também na sua prática inspirada – conduz a uma profunda transformação ética, convertendo o coração ao ensinamento de Cristo e assumindo uma vida nova dentro e comprometida com a comunidade de fé.

O anúncio do Evangelho, explícito na proclamação querigmática, acontece também e de modo muito especial no testemunho pessoal de vida e das ações. No cotidiano e no ordinário, cada batizado assinala a história com a presença de Cristo enquanto continuador da sua missão, pois “esta Boa Nova há de ser

³³ PAULO VI, Papa., *Decreto Ad Gentes*, n. 1.

³⁴ PAULO VI, Papa., *Decreto Ad Gentes*, n. 2.

proclamada, antes de mais, pelo testemunho”³⁵. Também assim, na Igreja nascente, se compreendia a missão como um “fruto normal da vida cristã”³⁶ assumindo decisões, posturas e atitudes semelhantes ao Mestre.

Nesta consideração, temos presente que toda ação eclesial é e deve ser evangelizadora. Assim, desde o *abrir a boca* (At 8,35) até *os confins da terra* (At 1,8), anuncia sempre a Boa Nova de Cristo. Compreender como a missão é vista parte constituinte da identidade da Igreja desde seu surgimento nos ajuda a dar mais um passo e pensar de que forma a busca pela inspiração nas fontes pode contribuir com as práticas hodiernas de catequese e evangelização.

7.3 Prosseguindo a jornada: Inspiração

Progressivamente a metodologia catecumenal passa a fazer parte das práticas e do vocabulário pastoral nas bases paroquiais, mesmo nas comunidades mais pequenas e distantes dos centros e grandes capitais. A Constituição *Sacrossanctum Concilium* já apontava a necessidade de restauração do catecumenato³⁷. Nesta esteira, vemos florescer, no decorrer das últimas décadas, uma especial atenção a esta inspiração como pista para a ação evangelizadora. Como exemplo poderíamos citar o Diretório Geral para a Catequese, o Documento de Aparecida, os documentos 100 e 107 da CNBB, entre outros.

Embora ainda muito restrita ao campo catequético, esta inspiração tem algo a dizer à toda ação evangelizadora da Igreja. Vê-se nos textos selecionados para este estudo alguns elementos que podem dar pistas para a prática pastoral hodierna: reanimar sempre e de novo a consciência da iniciativa salvífica de Deus, a fim de melhor administrar as iniciativas pastorais, evitando ativismos e desgastes desnecessários; compreensão da missão evangelizadora e seu caráter

³⁵ PAULO VI, Papa., *Evangelii Nuntiandi*, n. 21.

³⁶ JOÃO PAULO II, Papa., *Redemptoris Missio*, n. 23.

³⁷ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II., *Sacrosanctum Concilium*, n. 64.

universal, com autenticidade e compromisso; vivência mistagógica da liturgia e dos sacramentos, buscando entendimento mais aprofundado e superando leituras de excessivo e estéril rubricismo, entre outras mais. Buscando nesta fonte inspirações que possam contribuir com a prática evangelizadora, lança-se agora um olhar às luzes apresentadas nos trechos neotestamentários contemplados neste estudo.

Mt 28,20 atesta a presença do Senhor: “E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação do século”. Tal amparo, que conforta e anima, dá também a confiança de que mesmo diante dos desafios, incompreensões e dificuldades, a iniciativa salvífica é de Deus, e o projeto missionário pertence a Ele. Além disso, este texto bíblico nos leva ao discernimento acerca de nossa prática pastoral, considerando que esquecer ou ignorar a presença de Cristo facilmente nos leva a tendências pelagianistas³⁸ ou práticas nestorianistas³⁹.

Plena da certeza da sua vocação, a Igreja não pode se conter no anúncio, dado que é movida pela alegria Pascal da experiência com o Cristo Ressuscitado. Nesta relação ela exulta e vibra, irradiando a mensagem de vida em abundância. Por isso, não é coerente contentar-se no *ensimesmamento* e acomodar-se na suposta segurança de experiências já vividas que, a seu tempo correspondiam, mas que hoje são insuficientes. É preciso sempre e de novo *ir ao mundo*, animando-se e deixando-se conduzir pelo Espírito. Urge superar o comodismo em nossas comunidades, que sobrecarrega de funções alguns membros, limita o impulso e a criatividade missionária, fecha-se à participação de outros, e ainda

³⁸ Pelagianismo é uma heresia do século V d.C. A controvérsia defendia a ideia de santificação a partir das próprias forças. Segundo Feller, “ensinava que o ser humano pode cumprir os mandamentos de Deus por suas próprias forças, sem que para isso tenha necessidade de um auxílio divino interior”; FELLER, V. G., A crítica do Papa Francisco ao pelagianismo, p. 54.

³⁹ A doutrina Nestoriana defendia a existência de duas naturezas distintas e separadas em Cristo: a divina e a humana. “Preocupado, de fato, em proteger a transcendência do Verbo, Filho de Deus, como em distinguir sem comprometer a humanidade e a divindade em Jesus, Nestório rejeitava o emprego de toda expressão que fizesse comunicar entre si as propriedades (ou idiomas) das naturezas”. LACOSTE, J. Y., Dicionário Crítico de Teologia, p. 1245. É evocada aqui em relação a práticas pastorais que dissociam aspectos religiosos da vida cotidiana.

torna estéril a atividade pastoral. A referência das comunidades cristãs é o Cristo, que deve ser redescoberto no caminho.

Frente aos desafios próprios da vivência cristã, a inspiração catecumenal pode oferecer contribuições querigmáticas e mistagógicas, que versam sobre evangelização e a redescoberta de sentido dos elementos litúrgicos com os olhos da fé. A etapa pré-catecumenal, que se refere ao primeiro anúncio, e a etapa mistagógica, que introduz no mistério salvífico e celebra os sacramentos, são categorias riquíssimas de significado e valor pastoral.

A partir dos textos bíblicos apresentados neste estudo (Mt 28,19-20; At 8,26-40), podemos ainda indicar um elemento que toca a vida litúrgica como expressão mistagógica. A metodologia catecumenal visa proporcionar uma participação do fiel na vida litúrgica e da comunidade cada vez mais plena e consciente, fruto da formação discipular. *Fazer um discípulo* é formá-lo integralmente nos ensinamentos do mestre.

No catecumenato primitivo “não era costume tratar dos sacramentos antes de eles terem sido celebrados”⁴⁰, assim como na iniciação cristã com inspiração catecumenal se propõe a vivência progressiva no decorrer das etapas. Tornar a prática litúrgica mais mistagógica, se assim podemos dizer, é redescobrir o sentido espiritual dos símbolos, ritos e gestos, dando espaço ao contato significativo com tais elementos. Não basta à compreensão dos elementos litúrgicos somente a esfera racional, pois a realidade representada é graça e mistério, superando o elemento humano. Recordemos que, em At 8,39, ao sair da água, o eunuco não mais viu a Filipe, mas seguiu seu caminho com alegria. Crescer no senso mistagógico é ver além das figuras exteriores, mas captar seu sentido mais profundo e invisível.

Para que a experiência litúrgica, tão rica de sentido e beleza, toque a vida, revelando o amor de Deus que atrai a si cada homem, é preciso que encontre

⁴⁰ NÚCLEO DE CATEQUESE PAULINAS, *Mistagogia*, p. 27.

ressonância no coração humano. O mandato missionário, em Mt 28,19, sugere a formação discipular (“fazei que todas as nações se tornem discípulos”) e somente após indica a celebração sacramental (“batizando-as”).

O aprofundamento dos ensinamentos da fé, a transformação da vida e a celebração da relação com Deus, pilares caros ao catecumenato, favorecem uma vivência litúrgica e pastoral cada vez mais rica de sentido. Assim como no catecumenato primitivo não se concebia a separação entre catequese e liturgia, zelar por estes elementos podem ajudar a crescer na integração entre vida e fé.

A promessa de Jesus “eis que eu estou convosco todos os dias” (Mt 28, 20) e o a afirmação presente em At 8,40, de que “passando adiante, anunciava a boa nova a todas as cidades...” conduzem nosso olhar do texto bíblico ao contexto em que estamos inseridos. Não apenas convém, mas urge olhar para a fonte dos relatos neotestamentários e buscar na Igreja primitiva a inspiração, que é importante direcionamento. Não se trata de reproduzir um método, mas buscar em sua inspiração a criatividade para a prática pastoral.

Conclusão

O desenvolvimento do presente estudo possibilitou uma análise de indícios da metodologia catecumenal nos trechos neotestamentários de Mt 28,19-20 e At 8,26-40, além da busca sobre a compreensão da transmissão da fé na Igreja primitiva. A partir destes resultados foi possível lançar um olhar de contribuição com as práticas evangelizadoras e pastorais.

De um modo geral, é possível perceber a presença, ainda que não explícita, de intuições sobre a metodologia catecumenal nos textos bíblicos analisados. Assim, é possível estabelecer paralelos entre os relatos e as etapas da metodologia catecumenal, compreendendo a intuição sobre a ação evangelizadora que conjuga anúncio e seguimento, catequese e liturgia. De fato, com a análise dos trechos

bíblicos apresentados neste estudo, foi possível determinar relações entre o mandato missionário e o pré-catecumenato, o discipulado/caminho e o catecumenato, o pedido batismal e o batismo com as etapas de purificação/iluminação e mistagogia.

As intuições catecumenais verificadas no estudo ajudam a melhor compreender a dinâmica evangelizadora na igreja primitiva, e a profunda consciência de sua identidade missionária. A revisão bibliográfica e a análise dos trechos neotestamentários selecionados para o estudo permitem inferências sobre o ser missionário da Igreja, a universalidade da Boa Nova e o anúncio através da pregação, presença e obras.

Por fim, o retorno às fontes possibilitou refletir sobre contribuições querigmáticas e mistagógicas para a prática pastoral e evangelizadora. Desafios atuais como ativismo pastoral, comodismo e fechamento, e rubricismo estéril, podem encontrar luzes na inspiração catecumenal, através da redescoberta do anúncio e iniciativa salvífica de Deus, da abrangência universal da Boa Nova, e da experiência profunda do mistério.

Dada a importância do tema, torna-se necessário revisitar escritos do início do Cristianismo a fim de aprofundar a pesquisa sobre o retorno às fontes na pedagogia catecumenal. Neste sentido, a verificação de indícios de uma metodologia catecumenal em trechos neotestamentários permite maior compreensão sobre a atividade missionária nas primeiras comunidades cristãs e lança luzes para a prática pastoral hodierna.

Referências bibliográficas

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 8. impr. São Paulo: Paulus, 2012.

CNBB. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023**. Aparecida: CNBB, 2019.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965. *Sacrosantum Concilium*. In: VIER, F. (coord.). **Compêndio do Concílio Vaticano II**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 257-306.

CUVILLIER, E. O evangelho segundo Mateus. In: MARGUERAT, D. (Org.). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2015, p. 81-106.

FELLER, V. G. A crítica do Papa Francisco ao pelagianismo. *Encontros Teológicos*, n. 70, ano 30, n. 1, p. 51-71, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Mensagem para o Dia Mundial das Missões**. Vaticano: 2017. Link: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20170604_giornata-missionaria2017.html . Acesso em: 02 nov 2023.

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Redemptoris Missio***. Vaticano: 1990. Link: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html . Acesso em: 02 nov 2023.

KEENER, C.S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

LACOSTE, J-Y. (Org.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004.

LIMA, L. A.; SCHMITT, P.S. O querigma cristão. *Encontros Teológicos*, v. 32, n. 1, p. 139-158, 2017. Link: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/535>

MACHADO, A. P. O catecumenato e a Palavra de Deus. **Estudos Bíblicos**, v. 35, n. 138, p. 209-218, abr/jun 2018.

McKENZIE, J. L. (Org.). **Dicionário Bíblico**. 7ª edição. São Paulo: Paulus, 1983.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NÚCLEO DE CATEQUESE PAULINAS. **Mistagogia**: Do visível ao invisível. São Paulo: Paulinas, 2013.

PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi***. Vaticano: 1975. Link: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html . Acesso em: 02 nov 2023.

PAULO VI, Papa. **Decreto *Ad Gentes***. Roma: 1965. Link: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html . Acesso em: 02 nov 2023.

REINERT, J. F. **Paróquia e Iniciação Cristã**. São Paulo: Paulus, 2015.

VIVIANO, B. T., O Evangelho de Mateus. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 131-216.

Capítulo III¹

O ser humano como esperança da criação: a teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22²

El ser humano como esperanza de la creación:

La teología ecológica de Ioannis Zizioulas a la luz de Rm 8,19-22

The human being as the hope of creation:

the ecological theology of Ioannis Zizioulas in the light of Rm 8, 19-22

Waldecir Gonzaga³

Diego Artur Wust⁴

Resumo

A crise ecológica é um dos principais problemas que se apresentam à comunidade humana hodierna. Este problema é global e não está relacionado apenas ao bem-estar da humanidade, mas à própria possibilidade de sua subsistência. Como alerta o Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'* e na Exortação Apostólica *Laudate Deum*, os mais vulneráveis são os primeiros a serem afetados pelas consequências desta crise, ainda que não sejam os maiores responsáveis por suas causas. Diante da gravidade desta situação, cabe perguntar o que a teologia tem a oferecer para colaborar com a superação deste problema. Ioannis Zizioulas é um dos teólogos que melhor articulou a discussão entre teologia e ecologia, tornando-se um expoente nesta discussão. Sem apelar a ideologias ou adequar-se a modismos, ele desenvolve uma proposta teológica ao problema da ecologia que apresenta o ser humano como esperança da criação. O objetivo deste trabalho é expor esta proposta à luz de Rm 8,19-22. Inspirado nas palavras de Paulo, Zizioulas reconhece que a criação “geme e sofre as dores de parto”, mas afirma que ela nutre uma “intensa expectativa” de ser “libertada da escravidão da corrupção” através ação do ser humano. Dessa forma, ler a teologia ecológica de Zizioulas à luz de Rm 8,19-22 tem um duplo propósito. Por um lado, a perícopes paulina possibilita fundamentar bíblica a teologia de Zizioulas. Por outro lado, a reflexão de Zizioulas permite desvelar o caráter ecológico deste texto paulino. Em última instância, a reflexão de Zizioulas pretende

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-03>

² GONZAGA, W.; WUST, D. A., O ser humano como esperança da criação: A teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, 2024. ISSN 2236-2711

³ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestrando em Teologia pela PUCRS. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9080640716438392>. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-0555-4241>.

reestabelecer o lugar do homem na economia da criação, oferecendo ao mundo um *ethos* que seja capaz de formar uma nova cultura e reconhecer o caráter sagrado da criação.

Palavras-chave: Crise ecológica, Criação, Sacerdote da criação, Ioannis Zizioulas, Paulo.

Abstract

An ecological crisis addresses the fundamental problems that are present in the human community. This problem is global and has nothing to do with anything other than humanity, but it is possible to survive. As Pope Francis warns in the Encyclical Letter *Laudato Si'* and the Apostolic Exhortation *Laudate Deum*, the most vulnerable are the first to be affected by the consequences of this crisis, even if they are not the most responsible for its causes. Due to the pregnancy of the situation, it is possible that the theory will be discussed in collaboration with overcoming the problem. Ioannis Zizioulas deals with the theologians who best articulate the discussion between theology and ecology, exposing this discussion. Without appealing to ideologies or adapting to fads, he develops a theological proposal to the problem of ecology that presents the human being as the hope of creation. The purpose of this work is to be exported to the light of Rom 8:19-22. Inspired by Paul's words, Zizioulas confirms that creation "groans and suffers labor pains", but states that it nurtures an "intense expectation" of being "freed from the slavery of corruption" through the action of its human being. In this way, reading Zizioulas' ecological theology in light of Rm 8:19-22 has a double purpose. On the one hand, the Pauline pericope provides biblical foundations for Zizioulas' theology. On the other hand, Zizioulas' reflection allows us to reveal the ecological character of the Pauline text. At the last moment, a reflection by Zizioulas aims to reestablish man's place in the economy of creation, offering the world an *ethos* that is capable of forming a new culture and recognizes the sacred character of creation.

Keywords: Ecological crisis, Creation, Priest of creation, Ioannis Zizioulas, Paul

Resumen

La crisis ecológica es uno de los principales problemas que enfrenta la comunidad humana moderna. Este problema es global y no sólo está relacionado con el bienestar de la humanidad, sino con la posibilidad misma de su subsistencia. Como advierte el Papa Francisco en la Carta Encíclica *Laudato Si'* y la Exhortación Apostólica *Laudate Deum*, los más vulnerables son los primeros afectados por las consecuencias de esta crisis, aunque no sean los mayores responsables de sus causas. Dada la gravedad de esta situación, vale la pena preguntarse qué tiene que ofrecer la teología para ayudar a superar este problema. Ioannis Zizioulas es uno de los teólogos que mejor articuló la discusión entre teología y ecología, convirtiéndose en un exponente de esta discusión. Sin apelar a ideologías ni adaptarse a modas pasajeras, desarrolla una propuesta teológica al problema de la ecología que presenta al ser humano como esperanza de la creación. El objetivo de este trabajo es exponer esta propuesta a la luz de Rm 8,19-22. Inspirado por las palabras de Pablo, Zizioulas reconoce que la creación "gime y sufre dolores de parto", pero afirma que alimenta una "esperanza intensa" de ser "liberada de la esclavitud de la corrupción" mediante la acción de los seres humanos. De esta manera, leer la teología ecológica de Zizioulas a la luz de Rom 8, 19-22 tiene un doble propósito. Por un lado, la perícopa paulina permite dar una base bíblica a la teología de Zizioulas. Por otra parte, la reflexión de Zizioulas nos permite revelar el carácter ecológico de este texto paulino. En definitiva, la reflexión de Zizioulas pretende restablecer el lugar del hombre en la economía de la creación, ofreciendo al mundo un *ethos* capaz de formar una nueva cultura y reconociendo el carácter sagrado de la creación.

Palabras clave: Crisis ecológica, Creación, Sacerdote de la creación, Ioannis Zizioulas, Pablo.

Introdução

Em 2015, o Papa Francisco lançou a Carta Encíclica *Laudato Si'*, documento que trata do cuidado da Casa Comum e faz duras críticas ao sistema econômico, político e social que está levando à destruição do planeta. Em sua abordagem, ele integra a visão teológica da tradição com os principais dados científicos a respeito da exploração do homem sobre a natureza, alertando para a necessidade de uma conversão ecológica urgente. O documento representa um marco histórico na defesa do meio ambiente, tanto dentro da Igreja quanto fora dela.

Em contraposição à visão fragmentada do pensamento moderno, Francisco defende uma noção de ecologia integral, que envolve todas as dimensões da vida, pois sabe que as respostas para a superação da crise ecológica vigente não poderão vir do mesmo paradigma que gerou este problema. Inspirado na figura de Francisco de Assis, o Papa Francisco explica que “uma ecologia integral requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contato com a essência do ser humano.”⁵

Como continuidade e atualização da Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco lançou aos 4 de outubro de 2023 a Exortação Apostólica *Laudate Deum*. Oito anos após a publicação de sua primeira encíclica ecológica, o sucessor de Pedro reafirma a sua “profunda preocupação pelo cuidado da nossa casa comum” e a lamenta que “não estamos a reagir de modo satisfatório, pois este mundo que nos acolhe, está desmoronando e talvez se aproximando dum ponto de ruptura”⁶.

Em resposta aos apelos do Papa Francisco, surgiram inúmeros estudos e ações que buscam colaborar com a superação do problema ecológico. Uma das

⁵ FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, n. 11.

⁶ FRANCISCO, PP., *Laudate Deum*, n. 2.

dimensões fundamentais da noção de ecologia integral proposta pelo Papa em seus dois documentos, e ainda pouco explorada, é a dimensão espiritual. Francisco afirma que, para se chegar à conversão ecológica necessária, não se pode negligenciar a dimensão espiritual da vida, pois, “não é possível empenhar-se em coisas grandes apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima”⁷. Da mesma forma, escreve que uma “fé autêntica não só dá força ao coração humano, mas transforma a vida inteira, transfigura os objetivos pessoais, ilumina a relação com os outros e os laços com toda a criação.”⁸ Ou seja, a superação da crise ecológica passa pela consciência da dimensão espiritual deste problema.

Neste sentido, um dos pensadores que melhor articulou a relação entre espiritualidade e ecologia na teologia cristã contemporânea foi Ioannis Zizioulas. Ele colaborou com o Papa na elaboração da Encíclica *Laudato Si'* e, inclusive, participou da coletiva de imprensa que apresentou o documento pontifício ao mundo. Zizioulas foi metropolitano ortodoxo de Pérgamo, do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla, e é considerado um dos teólogos mais importantes da atualidade. Falecido no início de 2023, ele deixou um grande legado teológico ainda por ser estudado, de modo especial no campo da ecologia.

Em *A criação como eucaristia*⁹, Zizioulas mostra que há uma estreita relação entre teologia e ecologia, tanto no sentido negativo quanto no sentido positivo. Segundo ele, o sentido negativo desta relação reside no fato de que a teologia é acusada de ter responsabilidade na crise ecológica atual. Por outro lado, ele também afirma que existe uma relação positiva entre ecologia e teologia na medida em que esta pode ter um papel fundamental na superação da crise.

Diante da destruição que a humanidade tem causado no planeta e da ameaça que isso representa para a subsistência de toda a criação, cabe questionar o papel que o ser humano tem na superação da crise ecológica. Zizioulas explica que as

⁷ FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, n. 216.

⁸ FRANCISCO, PP., *Laudate Deum*, n. 61.

⁹ ZIZIOULAS, I., *A criação como eucaristia* (2001).

sociedades ocidentais parecem colar todas as suas esperanças na ética. Contudo, lembra que são necessárias motivações mais profundas para que a ética seja praticada, pois ninguém muda de vida por força da racionalidade ou pela imposição de ordenamentos morais. Existem outras forças que orientam o rumo do mundo.

Nesta perspectiva, Zizioulas desenvolve uma proposta teológica ao problema da ecologia que apresenta o ser humano como esperança da criação. O presente trabalho expõe esta proposta à luz de Rm 8,19-22. O diferencial da maioria das proposições que são apresentadas, Zizioulas não restringe a questão ecológica a um problema moral nem busca instaurar mais um código de conduta. Sua teologia busca formar um *ethos*, “não um programa, mas uma atitude e uma mentalidade; não uma legislação, mas uma cultura”.¹⁰ Zizioulas quer reestabelecer o lugar do ser humano na economia criacional, não como o seu explorador, mas como sacerdote que cuida da criação “como uma realidade destinada por Deus não só para sobreviver, mas também para atingir a ‘plenitude’ nas mãos, e através das mãos do homem”¹¹.

1. Um olhar sobre a história

A proposta teológica de Zizioulas parte de um olhar histórico sobre a relação de dominação que o homem exerce sobre a natureza, mostrando como o cristianismo tem responsabilidade sobre este problema. O objetivo deste tópico é apresentar o que o autor considera ser as raízes da crise ecológica vigente. Para evidenciar a relação entre teologia cristã e crise do meio ambiente, Zizioulas se vale de um famoso artigo intitulado *The historical roots of our ecological crisis*, do historiador norte-americano Lynn White, publicado na

¹⁰ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 77.

¹¹ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 75.

revista *Scientist* (1967), no qual Lynn afirma que o problema ecológico tem como principal causa a tradição intelectual do Ocidente, que coloca o homem acima da natureza devido à sua racionalidade. Não é difícil de imaginar a responsabilidade que a teologia tem neste processo uma vez que ela foi uma das grandes formadoras da cultura ocidental.

1.1 Paulo e o problema ecológico

Não há referências à crise ecológica em Paulo, no Novo Testamento ou na Patrística, pois este é um problema moderno, embora suas causas estejam nos séculos passados, mais especificamente na Revolução Industrial dos séculos XVIII e XIX. Suas raízes ideológicas estão ainda mais distantes, mais especificamente, na filosofia e na teologia medieval do Ocidente e no iluminismo, que fundamentaram o caminho de dominação do homem sobre a natureza.

No entanto, ainda que Paulo não escreva diretamente sobre a crise ecológica, isso não quer dizer que os seus textos não tenham nada a dizer sobre o assunto. Pelo contrário, os escritos paulinos têm particular relevância diante deste problema. Sobretudo, porque suas cartas têm como pano de fundo duas questões teológicas que estão estritamente relacionadas com a crise do meio ambiente: 1) uma delas tem caráter *cosmológico* e diz respeito ao que ele acredita sobre o mundo; 2) a outra tem caráter *antropológico* e está relacionada ao que ele acredita sobre o próprio homem. A dominação que a humanidade vem exercendo sobre a criação através dos séculos está ligada diretamente ao modo como estas perguntas são respondidas.

Para Paulo, o mundo não existe por si só, mas está ligado a Deus que o criou e sustenta. Como criação divina, o mundo tem um caráter positivo, “pois tudo o que Deus criou é bom” (1Tm 4,4). Da mesma forma, o mundo pertence a Deus e “assim como tudo que pertence a Deus é sagrado, também o mundo natural

que nos rodeia é sagrado.”¹² Ao declarar que o mundo é bom, Paulo afasta qualquer visão maniqueísta da natureza bem como expressões de ascetismos que neguem a criação material como dom que deve ser acolhido e cuidado.

Paulo também tem uma visão positiva do homem. Para ele, a pessoa humana é formada pela trilogia “corpo, alma e espírito” (1Ts 5,23). Como ser psicossomático, o homem não deve compreender estes elementos de maneira isolada, pois eles coexistem no humano. Para Paulo, até o “corpo espiritual” (1 Cor 15,44), que o homem receberá na ressurreição comum, não será imaterial.

Na perspectiva de Zizioulas, esta visão que Paulo tem do mundo e do ser humano tem profundas consequências ecológicas. A especificidade da condição humana permite ao homem referir o mundo a Deus. Através do Espírito Santo, ele pode religar a criação ao seu criador, salvando-a da corrupção e da morte. Por isso, a própria criação nutre uma expectativa em relação ao homem. Como escrevem Chryssavgis e Asproulis, tudo isso “está maravilhosamente resumido em cinco versículos da Carta aos Romanos (8,19-23), que é também a passagem mais ecológica dos escritos de Paulo”¹³.

Desta mesma perícopie paulina, de Rm 8,19-22, o Papa Francisco toma o v.22, para iniciar o uso de citações bíblicas na *Laudato Si'*, n. 1, a fim de afirmar que a criação sofre pelas violências cometidas pelo ser humano e que é preciso repensar as atitudes e ações humanas. Aliás, este texto conta com uma particular beleza linguística e temática. Seu vocabulário revela uma teologia da criação que convida a cuidar da casa comum, da obra da criação que o Criador realizou e confiou nas mãos de seus filhos e filhas. Embora a criação revele a *imago Dei* e tenha o *imprimatur Dei*, ela está escravizada pela crise socioambiental e precisa ser libertada para que conheça “a glória dos filhos de Deus” (v.21), como se lê no texto, com sua beleza poética, tanto no grego como na tradução portuguesa:

¹² CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N., *Priests of creation*, p. 25. (tradução nossa)

¹³ CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N., *Priests of creation*, p. 28. (tradução nossa)

Rm 8,19-22 (NA28)	Tradução
¹⁹ ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.	¹⁹ Pois, a intensa expectativa da criação, aguarda a revelação dos filhos de Deus.
²⁰ τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι	²⁰ Pois a criação foi sujeita à futilidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou.
²¹ ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.	²¹ Que também a própria criação será libertada da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus.
²² οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.	²² Sabemos, pois, que toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto até agora.

Fonte: texto da NA28, tabela e tradução dos autores.

A Carta aos Romanos conta com 16 capítulos, sendo a mais longa das epístolas de Paulo. De acordo com Gonzaga, ela foi redigida em 58 d.C., tendo como destinatários os cristãos da Igreja de Roma e está entre os “escritos tidos pela maioria dos estudiosos como autenticamente Paulinos”.¹⁴ Segundo ele, Paulo escreve esta carta “a fim de expor, de forma sistemática, o seu pensamento acerca de Deus, de Cristo, da Igreja, da Salvação, da vida cristã, da obra da criação, do cuidado humano com a vida etc.”¹⁵ Ele comenta ainda que “o tema central da carta é a salvação de todos, por meio da fé em Jesus Cristo, e a criação está presente neste projeto divino”¹⁶, o que permite afirmar o caráter ecológico o texto.

Em relação à estrutura do texto, Gonzaga explica que a carta tem um esquema bastante rigoroso, sendo “a) uma parte doutrinal, em Rm 1-11, na qual Paulo trata da questão da justificação pela fé; b) e uma parte exortativa, Rm 12-

¹⁴ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. p. 22.

¹⁵ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato si'* e Rm 8,22, p. 113.

¹⁶ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato si'* e Rm 8,22, p. 113.

15, com a sua conclusão em Rm 16.”¹⁷ Rm 8, em específico, analisa vários aspectos da vida nova daqueles que optaram por seguir a Cristo. É deste capítulo que se retira a perícopé que inspira o presente trabalho Rm 8,19-22. Nestes versículos, Paulo volta o seu olhar para a criação, reconhecendo uma condição de sofrimento que pesa sobre todos os seres criados, pois “toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto” (Rm 8,22). Neste sentido, como escreve Gonzaga, em Paulo “o destino da natureza está ligado ao destino do ser humano. Não há como separar estas duas realidades, que convivem e compartilham espaços na casa comum.”¹⁸ Ou ainda como afirma o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica intitulado *O que é o homem*: “A criação estabelece antes de tudo uma relação fundamental entre o homem e Deus, uma aliança que Deus salvaguardará perpetuamente, e que o homem é chamado a assumir livremente nos dias da sua existência.”¹⁹

No v.19, Paulo escreve sobre a “intensa expectativa da criação” que “aguarda a revelação dos filhos de Deus”. Suas palavras expressam o ardente desejo que a criação tem em alcançar a plenitude, libertando-se da condição de morte em que se encontra. Para realizar este desejo, ela volta o seu olhar para o homem, em quem coloca a suas esperanças. “A natureza, então, espera a realização da adoção da humanidade, uma adoção que será realizada na pessoa no Filho Unigênito de Deus”²⁰.

No v.20, o apóstolo escreve que “a criação foi sujeita à futilidade”, ou seja, à morte, “não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou.” Sob a influência de Agostinho, a maioria das interpretações associaram esta sujeição da natureza à queda de Adão. Zizioulas se distancia desta leitura, afirmando que

¹⁷ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato si'* e Rm 8,22, p. 115.

¹⁸ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato si'* e Rm 8,22, p. 118.

¹⁹ PONTIFÍCIA COMMISSIONE BIBLICA, “Che cosa è l'uomo?” (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia bíblica, n. 149. (tradução nossa)

²⁰ CHRYSOAVGIS, J.; ASPROULIS, N., Priests of creation, p. 29. (tradução nossa)

morte existe no mundo antes do surgimento do homem, quando as várias espécies lutavam pela vida. Segundo ele, a queda “não introduz a morte como um fato novo na criação, mas a incapacidade de superar a mortalidade inerente à própria criação.”²¹ Pelo mau uso de sua liberdade, o homem abre mão do plano original de Deus de salvar a criação através da humanidade. Com isso, o próprio homem acaba sendo subordinado à morte junto com a criação.

O v.21 demonstra como a esperança de libertação é reestabelecida com Cristo. Graças a Ele, “a própria criação será libertada da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus”. No v.21, Paulo deixa claro como o destino da criação está associado ao destino do homem. Para a humanidade, destruir ou salvar a criação é destruir ou salvar a si mesma. Neste sentido, é possível afirmar com Gonzaga e Santos que “a criação é o elemento essencial que colabora para nos tornarmos participantes da vida divina”²².

O v.22, afirmar “que toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto até agora.” Em tempos de crise climática, este versículo se apresenta com uma atualidade impressionante.

Mesmo que boa parte da humanidade ainda seja incapaz de reconhecer o sofrimento da criação, “a sensibilidade de São Paulo, porém é capaz de discernir esse gemido, mesmo que a crise ecológica não fosse aparente em seu tempo. Para ele, assim como para os Padres do Deserto depois dele, a morte de um pássaro é suficiente para trazer lágrimas aos seus olhos”²³.

À luz de Rm 8,19-22, Zizioulas apresenta a sua proposta teológica ao problema da ecologia. Mais do que uma análise exegética do texto em si, ele desenvolve a sua reflexão teológica tendo como pano de fundo estes versículos,

²¹ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 74.

²² GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J., A vocação ao cuidado da terra, p. 25.

²³ CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N., Priests of creation, p. 30. (tradução nossa)

em diálogo com a filosofia, os Padres da Igreja, a ciência e outras passagens das Escrituras.

1.2 As raízes históricas da crise ecológica

Zizioulas inicia a sua análise considerando que o cristianismo clássico surgiu sob a influência de duas grandes culturas, uma marcada pelo pensamento hebraico e outra pelo pensamento helênico. Ele mostra que um olhar sobre estas culturas e sobre o impacto que elas tiveram na Igreja permite compreender com mais profundidade a relação entre homem e natureza ao longo da história.

A cultura hebraica é aquela que constitui o berço e ambiente do cristianismo nascente, embora já de imediato o cristianismo tenha se irradiado para o mundo helênico, tanto que todos os escritos do NT foram compilados em grego e não em hebraico ou latim. A história ocupa um lugar fundamental nesta cultura enquanto a natureza tem um papel secundário, muito pelo medo que os hebreus tinham das influências pagãs, cujos cultos estavam ligados ao mundo natural. Em um cenário que a história ocupa um espaço tão privilegiado, é compreensível que o profetismo assuma tanta importância. Diante das grandes dificuldades, os profetas hebreus eram aqueles que anunciavam um evento final capaz de salvar o povo da morte e dar significado aos acontecimentos precedentes. Na cultura hebraica, a história é onde Deus se revela e se relaciona com o homem.

Para os gregos, a história está longe de ter a mesma importância. Pelo contrário, eles até olhavam com desconfiança para ela, dado o seu caráter desordenado. Por este motivo, de acordo com Zizioulas, “era a cosmologia a preocupação fundamental dos filósofos gregos”, pois a natureza oferecia a eles “o sentido de segurança de que necessitavam, através do movimento regular das estrelas, o repetir-se cíclico das estações e a beleza e a harmonia que o clima

temperado da Ática oferecia”.²⁴ Não por coincidência que os grandes estudos sobre a *physis* florescerem no período clássico da Grécia antiga. A cosmologia era a grande questão que motivava os gregos. Para eles, o mundo “era uma realidade que continha em si energia suficiente para viver eternamente” enquanto que, para os hebraicos, o mundo “era em si um evento, um dom, que constantemente deve ser referido ao seu Criador para viver”²⁵.

Zizioulas explica que o cristianismo se constitui na tensão entre estes dois universos marcados pela cultura hebraica e pela cultura helênica. De um lado, está a postura hebraica que privilegia a história e não a cosmologia. Do outro lado, está a atitude grega que valorizava a natureza, mas carece de profetismo. Segundo ele, o cristianismo que mais bem se inspirou nestas culturas foi aquele capaz de sintetizar o que há de melhor em cada uma delas. Uma destas sínteses é o que Zizioulas chama de “profetismo cosmológico”, que aparece pela primeira vez na literatura cristã no livro do Apocalipse de João²⁶. Este tipo de profetismo se destaca por não se referir apenas ao designo de um povo, mas de todo o universo:

É exatamente isso que, creio eu, se encontra pela primeira vez no livro do Apocalipse no qual um profeta cristão, nas pegadas da melhor tradição hebraica, eleva-se acima da história e perscruta o destino não só de Israel, mas da criação, isto é, do mundo natural, do ponto de vista da escatologia, da intervenção final de Deus na história.²⁷

De acordo com Zizioulas, outra síntese importante que o cristianismo faz a partir da influência que sofreu das culturas grega e hebraica diz respeito à ideia de subsistência do mundo material. Para os gregos, o mundo material possui em si mesmo uma racionalidade, um *logos*, que permite a ele existir eternamente. Já para os hebreus, o mundo é um evento que se constitui como *dom* e precisa ser

²⁴ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 20.

²⁵ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 21.

²⁶ Sobre o profetismo na liturgia em Apocalipse, indicamos a leitura do texto GONZAGA, W., Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, p. 566-585.

²⁷ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 21

remetido ao seu criador para subsistir e o ser humano não pode viver *etsi Deus non daretur* (como se Deus não existisse/desse). O que a Igreja faz é assumir a natureza em sua racionalidade, como fazem os gregos, mas sem deixar de ver o mundo como dom, pois é Deus quem dá, algo que é próprio dos hebraicos. Com isso, ela formula uma de suas maiores riquezas, que é a sua “cosmologia eucarística”. Conforme Zizioulas, esta cosmologia pode ser percebida nas liturgias eucarísticas primitivas e ainda hoje é a base das liturgias ortodoxas.

Por isso, as mais antigas orações eucarísticas da Igreja, compostas segunda a tipologia da melhor tradição litúrgica hebraica, continham uma bênção sobre os frutos da terra, feita de modo a incluir também uma formação da fé na sobrevivência da criação e da natureza, como se esta sobrevivência – e não simplesmente a de um povo ou dos seres humanos – fosse central na consciência da Igreja.²⁸

Isso mostra como a natureza tem um caráter positivo no modo de viver e rezar da Igreja primitiva. Tanto para a “profecia cosmológica” quanto para a “cosmologia eucarística”, o mundo não se explica nem se sustenta por si mesmo, como acreditavam os gregos, mas tão somente em Deus, como acreditavam os hebreus. Para os cristãos primitivos, o mundo como criação estava vinculado ao seu criador, que o precede e sustenta. Como escreve João: “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3), e Paulo: “Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste” (Cl 1,17). Ao condicionar o mundo material à outra realidade que o transcende, a teologia cristã consegue fazer o que os hebreus não foram capazes, isto é, reconhecer o valor da natureza sem cair no paganismo. Isso permite ao cristianismo formular a sua própria cosmologia, que reconhece que o mundo é contingente, mas acredita que ele pode sobreviver, desde que em relação com o seu Criador, pois tem consciência de que Deus existe e é ele quem dá; neste sentido, vive *veluti si Deus daretur* (como se Deus existisse/desse). Destarte, a

²⁸ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 22.

comunhão com Deus é a chave da sobrevivência do mundo. Promover esta comunhão é a responsabilidade do homem, para o bem próprio e comum.

1.3 A crise da cosmologia cristã

De acordo com Zizioulas, a partir dos séculos II e III d.C., a cosmologia que marca a Igreja primitiva começa a passar por uma profunda transformação. Sob a influência do dualismo platônico e do gnosticismo, a natureza começa a ser ignorada e até vista de forma negativa pelo cristianismo. Orígenes foi um dos responsáveis por difundir esta visão negativa do mundo no Ocidente. De acordo com Zizioulas, o Oriente foi salvo de tal visão “graças a figuras de monges com a estatura de Macário o Egípcio e de Máximo o Confessor”.²⁹ Estes monges valorizavam a cosmologia cristã em sua teologia e foram responsáveis por preservar uma visão positiva da natureza no Oriente, pois seus escritos tinham grande aceitação no mundo monástico, coração da vida cristã oriental.

Na Idade Média, este movimento de negação do mundo material ganhou ainda mais força na forma de uma valorização excessiva do homem em relação à natureza. Um dos grandes representantes desta forma de pensamento foi Agostinho, que compreendia o ser humano como um ser superior ao mundo. Para ele, o reino de Deus não contempla a natureza e a relação do homem com o mundo é orientada pela racionalidade. Na teologia agostiniana, a imagem de Deus no homem está na razão, que permite a ele dominar e submeter todas as criaturas:

[...] se fala no homem criado à imagem de Deus segundo o homem interior, no tocante à razão e à inteligência; motivo pelo qual tem domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais e feras [...]. O homem foi criado à imagem de Deus não no tocante ao corpo, mas devido ao poder pelo qual sobrepuja a todos os animais. Todos os outros

²⁹ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 24.

animais estão submetidos ao homem não devido ao corpo, mas à inteligência, a qual possuímos e eles não possuem.³⁰

Com o Iluminismo, a ideia da superioridade do homem sobre a natureza a partir da racionalidade tem a sua expressão máxima. O famoso *cogito ergo sum* de Descartes expressa bem a primazia que a razão tem na Modernidade.³¹ A filosofia cartesiana afirma que, para o homem existir, é preciso ser capaz de pensar. A razão é o que define o ser humano e permite a ele ser mestre e possuidor da natureza. Na perspectiva científica, Francis Bacon defende a mesma superioridade do homem sobre os demais seres. Em seu *Novum Organum*, ele afirma que “conhecimento e poder são sinônimos”³² e por isso conhecer a natureza permite ao homem dominá-la. Dessa forma, a criação inteira perde o seu valor e se transforma em um objeto a serviço do homem. É o que o Papa Francisco escreve em sua exortação apostólica *Laudate Deum*: “Tudo o que existe deixa de ser uma dádiva que se deve apreciar, valorizar e cuidar, para se tornar um escravo, uma vítima de todo e qualquer capricho da mente humana e das suas capacidades”³³. Deste paradigma antropocêntrico e tecnocrático surge a crise ecológica atual, que ameaça a subsistência da vida no planeta, visto não ser apenas ecológica, mas igualmente social, por isso mesmo, hoje chamada de crise socioambiental.

Zizioulas assume a responsabilidade da Igreja no surgimento do problema ecológico, contra muitos que, nos ambientes eclesiais, sequer reconhecem a existência do problema. Contudo, mais do que assumir a responsabilidade pelo surgimento da crise ecológica, ele acredita que a teologia tem a missão de trabalhar pela superação desta crise. Como afirma em entrevista concedida à revista *Civittà Cattolica*: “a teologia tem contribuído negativamente para o

³⁰ AGOSTINHO, S., De Gen. man. I, 17, 28.

³¹ DESCARTES, R., Obras escolhidas, p. 67.

³² BACON, F., *Novum Organum*, p. 11. (tradução nossa)

³³ FRANCISCO, PP., *Laudate Deum*, n. 22.

desenvolvimento de uma crise ecológica, mas também é capaz de ajudar a compreender melhor o papel do homem no cosmos, papel que não é o de dominador”³⁴. Ou seja, se a Igreja inspirou uma visão de ser humano explorador da natureza, ela também pode reconduzir o homem ao seu lugar de cuidador e zelador da criação. Este paradigma de dominação se torna ainda mais grave quando o homem habita um mundo finito, que existe sob a ameaça de extinção.

2. O mundo como criação

Zizioulas explica que a teologia cristã usa o termo “criação” desde os primeiros séculos como indicativo que o mundo não é produto de si mesmo, nem resultado do acaso, mas fruto de uma causa pessoal, isto é, o Pai. O relato da criação afirma que “Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1) e depois de ter criado “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.” (Gn 1,31). Paulo confirma a narrativa da criação ao afirmar, em diversas ocasiões, que o mundo é obra de Deus, a exemplo de Rm 1,20, ao dizer que a criação tem o *imprimatur Dei* e revela o criador: “τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοῦς ἀναπολογήτους/Sua realidade invisível – se eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpas”. Isso pode ser visto também na carta aos Hebreus, onde se lê que “ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός/e o arquiteto do mundo é Deus” (Hb 3,4). Mesmo não sendo considerada da autoria de Paulo, esta carta, neste ponto, é fiel ao pensamento do autor. Na carta aos Romanos, esta ideia de criação também aparece quando Paulo critica os gentios por “servirem à criatura em lugar do criador” (Rm 1,25); em Efésios, quando ele fala de Deus como “criador de todas as coisas” (Ef 3,9) e no hino cristológico de Cl 1,15-20, no qual Paulo afirma

³⁴ ZIZIOULAS, I., Liturgia cosmica ed ecologia, p. 165. (tradução nossa)

que em Cristo, “πρωτότοκος πάσης κτίσεως/*Primogênito de toda criatura*”, Deus tudo criou e “πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι/*fez habitar sua plenitude*”.

Embora o termo grego que descreva criação seja *demiourghia*, a teologia cristã preferiu usar a palavra *ktisis*, que remete à habilidade manual, indicando a ideia de uma criação personalizada. Aliás, Zizioulas escreve que “*ktisis* é uma noção encontrada pela primeira vez em escritos cristãos com o apóstolo Paulo e pressupõe claramente um início absolutamente ontológico”³⁵. É importante dizer que a Igreja não formulou a tese do mundo como criação, pois era comum encontrar movimentos pagãos que falavam da ideia de criação do mundo nos primeiros séculos da era cristã. O que a Igreja fez foi interpretar e dar forma à ideia que já existia. Segundo Zizioulas, duas eram as grandes narrativas pagãs da criação que predominavam nos primeiros séculos da era cristã: o gnosticismo e o platonismo.

Para os gnósticos, o mundo estava impregnado do mal, o que ficava evidente na dor e no sofrimento que são intrínsecos à vida. Deus sendo bom, jamais teria criado um mundo tão cruel. Para livrar Deus da responsabilidade do mal no mundo, eles atribuíram a criação do mundo a um intermediário entre Deus e os homens que eles chamavam de *demiourgos*. Para os gnósticos, o mundo não tinha salvação e o homem só poderia se livrar dele pelo conhecimento da verdade e a fuga do mundo material. Como se sabe, a Igreja combateu o gnosticismo e afirmou Deus como criador do mundo. Irineu de Lião³⁶ escreveu importantes tratados contra as teses gnósticas. Como recorda Zizioulas, o próprio Credo expressa a posição da Igreja sobre este assunto:

Fruto da polêmica anti-gnóstica foi a inclusão nas primeiras profissões de fé batismais das igrejas locais, que em seguida passaram a fazer parte do Credo que usamos atualmente na liturgia, de uma afirmação com a qual se declara que é *Deus Pai* quem criou o mundo

³⁵ ZIZIOULAS, J., *Communion and otherness*, p. 253, (tradução nossa)

³⁶ *Adversus Haereses* – Contra as Heresias – é um dos tratados em que Irineu mais se dedica ao problema da gnose.

material (“Creio em Deus... criador do céu e da terra”) e que por isso o mundo material (“todas as coisas visíveis e invisíveis”) é bom, pois foi obra de Deus em pessoa.³⁷

Os platônicos vão compreender este tema de maneira completamente oposta. Para eles, bem como para a maioria das escolas filosóficas da Grécia antiga, a natureza está repleta do divino em todas as partes. O mundo é bom porque participa da divindade daquele que o criou, mas está sujeito às contingências da matéria e por isso existe o mal. Ao contrário do que muitos acreditam, o platonismo em si tem uma visão positiva da natureza e do mundo. A desconfiança com a matéria é algo que surge apenas com o neoplatonismo. Embora a Igreja não tenha sido tão veemente contra o platonismo, como foi com o gnosticismo, ela não assume a teoria platônica da criação do mundo.

As diferenças entre Igreja e filosofia antiga não se restringem ao fato do mundo ser criado ou não por uma divindade, mas sobre como esta criação aconteceu, mais especificamente se ela teve um início ou não. Este ponto pode parecer irrelevante na discussão que está em questão, mas, segundo Zizioulas, “tem implicações tão abrangentes que se pode afirmar que constitui um dos aspectos mais importantes da relação entre teologia cristã e problema ecológico.”³⁸ Embora a teoria da criação do mundo não seja exclusividade do cristianismo, a tradição judaico cristã se distingue ao defender a ideia de que o universo teve um início. Todas as escolas filosóficas gregas acreditam que o mundo, embora criado, seja eterno. Mesmo Platão, que fala de um início da criação em sua obra *Timeu*, não se refere a um início absoluto, pois pressupõe algo a partir do qual o mundo teria sido criado.

Conforme Zizioulas, esta noção filosófica de criação a partir de algo vai ser rejeitada pela Igreja, pois é uma tese que limita a liberdade divina uma vez que o Criador estaria condicionado a trabalhar com materiais determinados e sujeito a

³⁷ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 39.

³⁸ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 41.

condições preexistentes. Além de afetar a liberdade divina, esta ideia também pode levar a crer que Deus e o mundo coexistem eternamente. Alguns teólogos até tentaram conciliar a narrativa platônica da criação com a perspectiva cristã, rejeitando o argumento de uma matéria preexistente e dizendo que a teoria platônica do mundo ideias, a partir do qual o universo teria sido criado, seria uma referência de Platão às ideias do próprio Deus. A Igreja continua rejeitando esta teoria da criação, mesmo com as modificações feitas, pois permanecem elementos que tornam o platonismo, em seu sentido integral, não totalmente conciliável com o pensamento cristão.

Neste sentido, um mundo com início absoluto só poderia ser concebido desde uma ideia de criação a partir do nada (*ex nihilo*), o que para os gregos era inconcebível, pois nada poderia vir do nada. Inúmeros teólogos tentaram dar sentido para esta tese, mas encontravam dificuldades de manter o caráter absoluto do nada e acabaram cedendo à tentação platônica de pensar a criação a partir de alguma referência fora de Deus. De acordo com Zizioulas, foram os Padres da Igreja que oferecem a argumentação coerente com a narrativa cristã, ao explicarem o nada a partir da liberdade de Deus. Como ele comenta, para os Padres da Igreja, “não existia nada antes da criação, exceto a livre vontade de Deus, ou seja, que nenhum tipo de fator agiu ou contribuiu de qualquer modo da criação do mundo.”³⁹

Esta definição do mundo criado do nada tem sérias implicações. Ao se falar de um mundo criado e, ainda mais, criado a partir do nada, segue-se a consequência lógica de que este mundo tem um destino natural associado ao nada. É coerente raciocinar que aquilo que sai do nada ao nada retorna. Assim, Zizioulas comenta esta definição de criaturalidade e suas consequências:

³⁹ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 39.

Por isso, falando deste modo, do fato que o mundo tenha tido um início absoluto implica em que, tomado em si mesmo, esteja sustentado no vazio e não possa evitar a ameaça da morte. O universo não é eterno nem por aquilo que concerne a seu início nem por aquilo que se refere a seu fim; é mortal, e neste caso a mortalidade é tão absoluta quanto o uso que se faz do termo “nada”: ela significa extinção total.⁴⁰

O retorno ao nada não é algo que atinge apenas o mundo em sua unitariedade, mas algo que também afeta cada ser em particular. Assim como o universo em sua totalidade tem um começo, todos os seres individuais tiveram um início e existem sob o risco de um fim. É o que Paulo atesta quando escreve sobre a angústia permanente que afeta toda a criação: “tomando o símbolo do parto, como é comum na apocalíptica judaica e na literatura veterotestamentária.”⁴¹ “οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν./Sabemos, pois, que toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto até agora.” (Rm 8,22). Do ponto de vista biológico, não é difícil compreender isso num tempo de crise ecológica em que tantas espécies foram extintas do planeta e outras estão ameaçadas de extinção. Ou seja, o mundo criado do nada não possui nenhum instrumento em sua própria natureza que o possibilita superar o seu retorno ao nada. Assim, acolher a doutrina da criação do mundo a partir do nada, é aceitar que a natureza está sujeita à extinção total, pois ela não possui em si mesma nenhuma faculdade capaz superar a morte, caso contrário ela seria eterna. Por conseguinte, é preciso existir outra saída para a salvação do mundo. Esta alternativa está no ser humano que precisa perceber-se com tal capacidade e agir na direção de sacerdote da criação.

⁴⁰ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 44.

⁴¹ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato si'* e Rm 8,22, p. 102.

3. O ser humano como esperança da criação

Como foi exposto, a Igreja crê e afirma que o mundo foi criado por Deus. Contra o agnosticismo, a filosofia platônica e o pensamento pagão, a teologia cristã defende que o Pai criou o mundo a partir do nada (*ex nihilo*). Por ser criado a partir do nada, o mundo não possui nenhuma afinidade natural com a eternidade e a imortalidade de Deus. Como dom livre, ele é fruto da liberdade divina e poderia não ter existido. Afirmar que Deus criou o mundo do nada, significa dizer que a criação vive sob a constante ameaça do retorno ao nada. Isto é, o mundo por si só pode extinguir-se, pois não tem a capacidade natural de sobreviver; o mundo subsiste *in Deum* e dele depende totalmente, pois por ele e para ele foi criado.

Todavia, se Deus criou tudo por amor, não deveria existir uma esperança para a sobrevivência do mundo? Paulo escreveu que, em Cristo, “ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποίησας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι’ αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς./pois nele (Cristo) *aprouve a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus.*” (Cl 1,19-20). Então, como esta reconciliação pode se dar? As respostas simplistas afirmam que Deus é onipotente e poderia conduzir as coisas de modo que o mundo fosse salvo, apesar de suas contingências. Mas a vida não é uma tragédia grega na qual a salvação chega de forma mágica através de uma intervenção divina. O Deus cristão não age como um *deus ex machina*, que se manifesta tapando buracos e estragos. Zizioulas afirma que é preciso existir outro caminho para a salvação do mundo que seja coerente com a narrativa da criação, pois “Deus não deixou o mundo, no ato da criação, sem os meios para a sua sobrevivência”⁴². Neste sentido, o objetivo deste tópico é apresentar o ser

⁴² ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 56-57

humano como esperança da criação, aquele capaz de religar a criatura ao seu criador e, com isso, resgatar o sentido de eternidade da natureza.

3.1 O que é o homem?

A tradição intelectual do ocidente se fundamenta na ideia de que o ser humano é superior ao resto da criação por conta da sua racionalidade, como já foi apresentado. Segundo esta perspectiva, é a razão que define o homem e indica a sua missão de interpretar, compreender e transformar a natureza, o que acabou se transformando em um projeto de dominação. Como explica Zizioulas, foi esta “concepção da identidade distintiva do homem e de sua missão na criação em termos de racionalidade que contribuiu de maneira notável para a criação do problema ecológico”⁴³. Ou seja, o paradigma de dominação e destruição do meio ambiente tem como fundamento esta imagem prepotente que o ser humano construiu de si mesmo a partir de sua capacidade racional.

Contra este antropocentrismo baseado na razão, Zizioulas recorda que o ocidente produziu os seus próprios anticorpos. Um dos mais importantes foi o *darwinismo*, que desconstruiu a ideia da inteligência como diferença específica do homem em relação aos animais. Para Darwin e Lamarck, como explica Zizioulas, quando se trata de inteligência, “a consciência, inclusive a autoconsciência, se encontra também nos animais, sendo a diferença entre eles e o homem uma diferença de grau e não de gênero.”⁴⁴ Embora a teoria *darwinista* tenha o seu mérito, ela também possui limites. Darwin não nega apenas a inteligência como diferença específica entre homem e animal, mas nega qualquer diferença significativa entre os dois. Ele não só tira o homem de cima do pedestal da racionalidade, mas também restringe a sua possibilidade de transcendência.

⁴³ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 58

⁴⁴ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 27.

Em *A posição do homem no cosmos*, Max Scheler é um dos que fazem esta crítica a Darwin:

Todos os evolucionistas da escola de Darwin e Lamarck negam juntamente com Darwin, Gustav Schwalbe e mesmo com W. Köhler, uma diferença derradeira entre homem e animal; e justamente porque o animal também já possui inteligência; eles se atrelam de alguma forma à grande doutrina monista sobre o homem que chamo de teoria do *homo faber* e também não conhecem então obviamente nenhum ser metafísico, nenhuma metafísica do homem, isto é, nenhuma relação insigne que o homem possuiria como tal com o fundamento do mundo.⁴⁵

Embora acolha a crítica *darwinista* à razão como elemento determinante de humanidade, Zizioulas defende que o homem possui uma diferença específica em relação aos outros seres. Ele afirma: “Se desejamos estabelecer a característica específica dos seres humanos, não possuída por nenhum animal, devemos procurá-la em outro lugar, não na racionalidade”⁴⁶. Portanto, é preciso ir mais fundo para descobrir o que constitui a identidade específica do homem.

Segundo Zizioulas, ao observar atentamente o modo como o ser humano se relaciona com o mundo, é possível identificar um padrão de comportamento. Enquanto os animais buscam se adaptar ao ambiente que lhes é dado, o homem não se contenta com o que recebeu e vai mais longe, buscando criar o próprio ambiente para viver. Como o *darwinismo* mostrou, os animais desenvolvem as mais variadas formas de inteligência para se adaptar aos sistemas com os quais interagem. E fazem isso naturalmente, até mesmo com mais habilidade que os seres humanos. Contudo, a ação dos animais é sempre uma adaptação ao ambiente, eles não são capazes de recriar e dar sentido ao que lhes é dado. “Somente o ser humano, porém, sabe criar-se um mundo próprio com uma cultura, uma história, etc.”⁴⁷. Esta forma de ver o homem como ser criado que se

⁴⁵ SHELTER, M., *A posição do homem no cosmos*, p. 34.

⁴⁶ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 59.

⁴⁷ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 59.

define por sua capacidade criadora faz lembrar o conceito de ser humano “criado criador”, do teólogo belga Adolphe Gesché:

Ele é criado criador, pois o próprio princípio que preside a sua instauração no ser o quer assim e o coloca aí como em sua própria vocação e definição. Ele é liberdade criadora e inventiva por direito de nascimento e de essência. Por constituição. Por vontade – e é o sentido da palavra Deus aqui pronunciada –, que assim instituiu e o coloca no mundo.⁴⁸

Zizioulas destaca que esta capacidade criadora do homem não se baseia na racionalidade. Pelo contrário, criar o próprio ambiente expressa um grau de diferença entre homem e animal que supera e até contraria a racionalidade da natureza. “Tudo o que supõe a submissão ao dado é comum ao homem e ao animal. Tudo o que é livre frente ao dado, constitui um sinal da presença humana”⁴⁹. Desta forma, o que está por trás da capacidade criadora do homem e o que define a sua identidade é a liberdade. Esta liberdade é sempre um risco, pois ela pode ser usada de forma positiva ou de forma negativa, a depender de cada um e de cada situação, não sendo possível prever, pelo contrário, é muito imprevisível. Como ser livre, o homem pode criar o próprio ambiente em colaboração com a natureza, mas também pode trabalhar contra ela e até mesmo destruí-la.

Diante disso, cabe analisar o que, de fato, constitui a liberdade humana. Como já foi mencionado, a Igreja assumiu a doutrina da criação do nada (*ex nihilo*). Para ela, Deus é o ser incriado que cria o mundo do nada e por isso é livre no sentido absoluto do termo. Se algo fosse dado a Deus significa que ele não seria incriado, pois algo o teria precedido, tão pouco seria livre, porque a sua capacidade criadora estaria limitada. Portanto, só Deus é livre no sentido absoluto do termo. Sobre a liberdade do homem, o fato dele surgir no final da narrativa

⁴⁸ GESCHÉ, A., A posição do homem no cosmos, p. 88.

⁴⁹ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 61.

bíblica mostra que ele é duplamente limitado, pois tanto o mundo quanto Deus lhe precedem. Então, o que significa exatamente ser livre para o homem?

Neste ponto, Zizioulas resgata noção de *imago Dei* que aparece no Gênesis. “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26). Mas qual o sentido da *imago Dei* na doutrina da criação? Ora, se o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, quer dizer que a sua criação aconteceu a partir de algo que caracteriza Deus de maneira exclusiva. Se fosse a partir de algo que se encontra fora de Deus, não faria sentido falar de imagem e semelhança de Deus. Para a Igreja, o elemento exclusivo que constitui a imagem de Deus no homem é a liberdade, e foi para ela que fomos libertados: “Τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν·/Para a liberdade Cristo nos libertou” (Gl 5,1)⁵⁰. Assim sendo, a liberdade do homem deve ser assumida de forma absoluta, assim como é a liberdade de Deus. Para Zizioulas, esta liberdade não é só o que indica a identidade do homem, mas o propósito da sua existência:

Mas, certamente, se Deus designou tal vocação ao homem, se o fez à própria imagem, deve ter tido um propósito muito claro. Sugerimos que tal propósito esteja ligado precisamente à sobrevivência da criação, com o homem ser chamado a assumir-se como “sacerdote da criação.”⁵¹

Portanto, o fato de Deus ter criado o homem à sua imagem e semelhança (Gn 1,26), diferente de todos os outros seres, significa que lhe deu uma vocação, que não se refere apenas ao seu destino, mas ao destino de toda a criação. Neste sentido, é possível dizer que a vocação humana à santidade incluiu também um chamado ao cuidado da casa comum, algo que tem sido afirmado pela Igreja.⁵²

⁵⁰ GONZAGA, W.; STRONA, M., *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia* in Gal 5,1, p. 14-46.

⁵¹ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 64.

⁵² GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J., A vocação ao cuidado da terra, p. 6.

3.2 O homem, esperança da criação

Como já foi descrito anteriormente, para o cristianismo, a criação não possui nenhuma faculdade que lhe permita sobreviver por si só e com garantia de eternidade. Sendo criada a partir do nada o seu destino natural é a morte. A comunhão com o Deus que é eterno seria a única possibilidade de subsistir à finitude que é próprio de tudo que se encontra no tempo e no espaço, incluindo o ser humano. Porém, isso exigiria uma intervenção extraordinária de um *deus ex machina*, algo que não é coerente com a doutrina. Uma vez que Deus não age assim e que a criação não consegue superar o seu retorno natural ao nada, torna-se necessária uma liberdade absoluta capaz de transcender os limites da criação, aquela recebida pelo homem através de sua *imago Dei*. Esta liberdade absoluta é motivo de júbilo para toda a criação, que, como escreve Paulo “espera com impaciência a revelação da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,19-22). Para Zizioulas, uma vez que o homem recebeu tal liberdade, cabe a ele elevar a criação rumo à transcendência. Assim, o fato do ser humano ser um animal, como bem demonstrou Darwin, ao invés de ser um insulto, é justamente a condição e a possibilidade de o homem assumir a sua vocação no mundo e salvaguardar a casa comum, da qual ele faz parte e está plenamente submerso. Renunciar a esta missão é também restringir a possibilidade de toda a criação superar a sua finitude e alcançar a eternidade. Cabe agora, compreender o que significa para o homem salvar a criação.

Como já foi mencionado, a identidade distintiva do homem está na capacidade que ele possui de “criar” o próprio mundo, enquanto intervenção no já criado pelo criador e não enquanto geração *ex nihilo*, diferente dos outros animais que só conseguem se adaptar ao ambiente dado. Ainda que os animais façam isso muito bem, até melhor do que o homem, eles não conseguem ultrapassar os limites do que lhes foi dado. Ao exercer a sua ação criadora, o

homem faz o mundo passar por suas mãos, interpretando o mandamento divino de exercer o domínio sobre a terra. Contudo, Zizioulas explica que “isso pode conduzir a uma das seguintes possibilidades: uma interpretação utilitarista ou uma interpretação personalista”⁵³. Segundo ele, a interpretação utilitarista é aquela que faz o homem usar a criação em seu próprio benefício de forma deliberada. É quando o ser humano não assume a sua identidade distintiva para elevar o mundo, mas prefere subjugá-lo. Como já é de se esperar, esta perspectiva tem as suas consequências.

Do ponto de vista teológico, ao colocar-se como ponto mais alto de entre os seres existentes, o homem nega a Deus, tentando ocupar o seu lugar. E como alerta o Papa Francisco “um ser humano que pretenda tomar o lugar de Deus torna-se o pior perigo para si mesmo”⁵⁴. Do ponto de vista antropológico, ao agir de maneira utilitarista, o homem se vê separado da criação, como se fosse possível para ele estar fora da natureza sendo que ele é parte dela. Como explica Zizioulas:

[...] não há necessidade de se dizer que o problema ecológico está filosoficamente radicado em profundidade neste tipo de antropologia. uma compreensão do mundo como posse do homem, como um instrumento do qual tirar satisfação e prazer: isto é, o que quer dizer, neste caso, tomar o mundo nas próprias mãos.⁵⁵

Contudo, Zizioulas afirma que o homem também pode agir de maneira personalista. Nesta perspectiva, o ser humano continua dependendo da natureza para as suas necessidades de sobrevivência, mas a relação com ela não é mais de exploração. Pelo contrário, o homem passa a atribuir a tudo uma dimensão pessoal. Dessa forma, os seres não são mais vistos como indivíduos isolados, pois a pessoa só existe na relação. A própria identidade humana surge da relação com

⁵³ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 70

⁵⁴ FRANCISCO, PP, *Laudate Deum*, n. 73.

⁵⁵ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 71.

aquilo que não é humano. Desta interpretação personalista surge um novo modo do ser humano se relacionar com a natureza:

Este acostamento personalista à criação elevaria, então, o mundo material ao nível da existência humana. Desse modo a criação material seria liberta dos próprios limites e, sendo colocada nas mãos do homem, adquiriria ela própria uma dimensão pessoal. Acabaria sendo humanizada.⁵⁶

De acordo com Zizioulas, a interpretação personalista tem como fundamento a noção de *hypostasis*. Este é um conceito da teologia trinitária que pode ajudar a repensar a relação do homem com o mundo. Zizioulas explica que “*hypostasis* é uma identidade que incorpora e exprime em si a totalidade da natureza”⁵⁷. Assim sendo, quando o ser humano age de maneira personalista, não vê mais as criaturas como seres individuais, mas *hypostasis* da totalidade na natureza. Cada criatura se torna manifestação única e irrepetível de uma totalidade. Elas não podem ser reduzidas a números e estatísticas. Assim, o delito contra uma criatura não é apenas o delito contra um indivíduo, mas um crime contra toda a natureza, diferente das sociedades contemporâneas que se pautam na noção de direitos individuais.

Portanto, quando o ser humano age como pessoa, ao passar o mundo por suas mãos, ele eleva o mundo ao nível da humanidade e, mais do que isso, torna-se capaz de recolhê-lo em sua totalidade, oferecendo-o a Deus. As próprias criaturas anseiam por serem referidas Deus. É nesta perspectiva que este trabalho busca apresentar a reflexão teológica de Zizioulas à luz das palavras de Paulo quando este escreve que “toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto até agora” (Rm 8,22), mas “a intensa expectativa da criação, aguarda a revelação dos filhos de Deus.” (Rm 8,19). Nesta linha, é possível afirmar com Gonzaga que “a Carta aos Romanos é o ‘tratado’ de Soteriologia que temos no

⁵⁶ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 72.

⁵⁷ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 72.

Novo Testamento”.⁵⁸ Deus colocou a criação nas mãos do homem para servi-lo, mas o homem não é o fim o destino da criação. Deus é a plenitude de todos os seres e a Ele a criação quer ser referida, pois “tudo foi criado por ele e para ele.” (Cl 1,16). Sobre isso, Zizioulas escreve:

O ser pessoal exige constantemente dos seres humanos que cuidem da criação como uma realidade destinada por Deus não só para sobreviver, mas também para atingir a “plenitude” nas mãos, e através das mãos do homem.⁵⁹

Mas por que as criaturas querem ser referidas a Deus? Segundo Zizioulas, a narrativa da queda tem forte influência de Agostinho, o qual afirma que a morte entrou no mundo como punição do pecado de Adão. Contudo, o metropolita ortodoxo explica que esta tese tem consequências problemáticas. Deus teria inserido o mal no mundo para depois removê-lo por meio do seu Filho? Ele puniria a todos pelo pecado de apenas um homem? A morte não existia antes do homem?

Diante destes dilemas, Zizioulas afirma que “a visão de Irineu, de Máximo o Confessor e outros Padres é mais confiável sob todos os pontos de vista”⁶⁰ do que a visão agostiniana. De forma bem mais coerente com toda a teoria da evolução cristã, eles afirmam que a morte existe no mundo desde o princípio pelas razões que aqui já foram explicadas. Isto é, sendo criada a partir do nada (*ex nihilo*), o destino natural da criação é a morte. Em estado de mortalidade, a criação anseia pela chegada do homem para superar tal condição. Nesta visão, a queda de Adão não representa a causa do pecado, mas apenas a incapacidade de superar a mortalidade que faz parte da criação.

⁵⁸ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato si'* e Rm 8,22, p. 113.

⁵⁹ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 77.

⁶⁰ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 74.

Então, como é possível ao homem salvar a criação? Zizioulas explica que há duas dimensões na essência pessoal que permitem ao homem atuar como sacerdote da criação, reconectando o mundo a Deus: os aspectos *hipostático* e *extático*. O autor explica o que significa cada uma dessas dimensões:

A primeira é aquela que denominamos aspecto hipostático, através do qual o mundo é integrado e englobado numa realidade unificada. A outra é o assim chamado *extático*, através do qual o mundo é elevado a possibilidades infinitas, sendo referido a Deus e a ele oferecido como “sua propriedade”. Esta é a base daquilo que chamamos de *sacerdócio do homem*. Tomando o mundo em suas mãos, integrando-o criativamente e referindo-se a Deus, o homem liberta a criação de seus limites e faz com que exista em plenitude.⁶¹

Esta forma de se relacionar com a natureza é algo que envolve toda a existência do homem. Sempre que Ele exerce a sua capacidade criadora, interagindo com o mundo de maneira pessoal, está agindo de maneira sacerdotal. Zizioulas explica esta noção mais alargada de sacerdócio:

Quando falamos de “sacerdócio” entendemos, portanto, uma atitude existencial de um alcance maior, que abraça todas as atividades humanas nas quais está envolvida uma manifestação consciente, ou também inconsciente, desses dois aspectos da essência pessoal: o aspecto *hipo-stático* e o *ex-státicos*, que acabamos de descrever.⁶²

Na perspectiva da revelação, Cristo é o grande modelo de sacerdote da criação para o ser humano, por meio do qual tudo foi criado (Jo 1,1-3; Cl 1,15-20). Ele é exemplo de relação correta do homem com a natureza e exerceu o seu sacerdócio “a fim de que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28). Em nome Dele, a comunidade toma da criação o pão e o vinho e oferece a Deus, seu verdadeiro dono, reconhecendo com alegria e gratidão as palavras de Levítico: “a terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes” (Lv 25,23). Através deste

⁶¹ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 75.

⁶² ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 75.

reconhecimento, Zizioulas afirma que a natureza é colocada em relação com Deus e libertada dos seus limites. Quando realiza estas ações “em Cristo” o homem procede como verdadeiro sacerdote da criação, “expressando gratidão, oferecendo os dons recebidos, entregando-se ao seu Senhor em perpétua oblação”, mas também “salvaguardando a terra e tudo o que ela contém como um bem precioso.”⁶³ Ao receber estes elementos, depois de serem referidos a Deus, ele pode consumá-los, não mais como morte, mas como vida. A partir deste gesto que o homem exerce desde a sua *imago Dei*, o mundo adquire uma sacralidade que não é própria de sua natureza. Segundo Zizioulas, a possibilidade de exercer ou não exercer este sacerdócio “confere aos seres humanos uma terrível responsabilidade para a sobrevivência da criação.”⁶⁴

Conclusão

Este estudo buscou apresentar a proposta teológica de Zizioulas à luz de Rm 8,19-22. Como foi mencionado no início do texto, Paulo não escreve diretamente sobre a crise ecológica, pois esta não era uma preocupação da época. A crise ecológica como emergência global que ameaça a subsistência da vida no planeta é um problema moderno. Contudo, isso não significa que Paulo não tenham nada a dizer sobre o assunto. Pelo contrário, ele aborda questões que estão intimamente associadas às raízes do problema ecológico, o que revela a atualidade dos seus escritos.

Neste sentido, apresentar a proposta teológica de Zizioulas ao problema da ecologia à luz de Rm 8,19-22 tem uma relevância significativa. Por um lado, a perícopes de Paulo fundamenta biblicamente a proposta de Zizioulas, algo que não é explícito nos textos ecológicos do autor, pois ele faz poucas citações bíblicas

⁶³ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, “Che cosa è l’uomo?” (*Sal* 8,5). Un itinerario di antropologia bíblica, n. 47. (tradução nossa)

⁶⁴ ZIZIOULAS, J., A criação como eucaristia, p. 77.

nestes escritos. Por outro lado, através da reflexão de Zizioulas, é possível desvelar o caráter ecológico dos escritos de Paulo, dimensão que se revela a cada dia mais atual diante da urgência da questão ambiental.

Sobre a colaboração que a teologia pode oferecer à crise ecológica, Zizioulas reconhece que a sua proposta comporta um dado de fé que não pode ser imposto a ninguém, sobretudo quando se está tratando de um problema global que afeta crentes e não crentes. No entanto, ele está convicto de que esta proposta comporta um *ethos* do qual o mundo necessita profundamente. Este *ethos* pode colaborar com a formação de uma nova cultura que reconheça a sacralidade da natureza e recupere o valor de eternidade da criação.

Neste ponto, expressa-se a diferença entre uma práxis ecológica de inspiração cristã e as ações que nascem das diferentes expressões de ecologismo secular, igualmente válidas na defesa da ecologia e da casa comum. Os movimentos ecológicos seculares respeitam e cuidam da natureza, porque reconhecem o seu valor e a sua dimensão sagrada. Isso é louvável e o engajamento com que se envolvem nesta causa deveria servir de inspiração para a Igreja. Contudo, o ecologismo secular não se preocupa com o destino da criação enquanto obra do Criador do Universo. Como os gregos antigos, o ecologismo acredita que a natureza sobrevive por si só graças à lógica imanente que a sustenta. Por este motivo, a sua proposta de salvação carece de uma dimensão transcendente, a qual se encontra apenas no ecologismo cristão.

O ecologismo cristão também reconhece a dimensão sagrada da natureza, mas na relação que esta tem com o seu criador. Este olhar vai mais longe do que o ecologismo secular, pois não só resgata o caráter sagrado da criação, mas também a sua dimensão de eternidade. Como foi apresentado ao longo deste trabalho, é responsabilidade do homem promover esta ligação entre a criação e Deus. Dessa forma, o cristianismo propõe uma antropologia que não cai no antropocentrismo, pois reconhece a dignidade humana sem negar a criação.

Antes Zizioulas, o jesuíta francês Teilhard de Chardin chegou a conclusões semelhantes a partir da leitura que fez do fenômeno evolutivo. O mérito de Zizioulas é elaborar uma teologia ecológica a partir da própria tradição da Igreja. Em diálogo com a ciência e as outras áreas do conhecimento, Zizioulas elabora uma proposta teológica partir das próprias fontes cristãs, mais especificamente da tradição teológica, litúrgica e bíblica da Igreja.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, S. **Comentário ao Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005.

BACON, F. **Novum Organum**. New York: P.F. Collier, 1902. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/bacon-novum-organum>.

CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N. **Priests of creation: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos**. London/New York: T & T Clark, 2021.

DESCARTES, R. **Obra Escolhida**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Si'***: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Laudate Deum***. A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática. São Paulo: Paulinas, 2023.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, ***Atualidade Teológica***, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, 2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W. Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, ***Atualidade Teológica***, Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, 2018, p. 566-585. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.35761>

GONZAGA, W.; STRONA, M. *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia in Gal 5,1*. ***Pesquisas em Humanismo Solidário***, Salvador, v. 1, n. 1, 2021, p. 14-46. Link

<http://www.revistaphs.periodikos.com.br/article/6182a7f1a95395336854ca73>

GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Sí'* e Rm 2,28. *Ephata*, Portugal, 4, no. 1, 2022, p. 99-125. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>

GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 1, p. 5-32. 2023. Link <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>

GESCHÉ, A. **O ser humano**. São Paulo: Paulinas, 2003.

LIÃO, Irineu. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. **Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia bíblica**. Roma: LED, 2019.

SHELTER, M. **A posição do homem no cosmos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

WHITE JR, L. The historical roots of our ecological crisis. *Science: new series*, v.155, n. 3767, 1967, p. 1203-1207.

ZIZIOULAS, I. **A criação como eucaristia: proposta teológica ao problema da ecologia**. São Paulo: Editora Mundo e Missão; Florianópolis: Itesc, 2001.

ZIZIOULAS, I. **Communion and otherness: Further Studies in Personhood and the Church**. Londres: T&T Clark, 2006.

ZIZIOULAS, I. Liturgia cosmica ed ecologia. Entrevista al metropolita ortodosso Ioan- nis Zizioulas. [Entrevista concedida a Antônio Spadaro]. *La Civiltà Cattolica*, v. III, n. 3692, p. 164-176, julho, 2015.

Capítulo IV¹

O reconhecer o outro como irmão: uma reflexão a partir do texto de 1Cor 12,12-27²

Recognizing others as siblings: a reflection based on the text of 1Cor 12,12-27

*El reconocer el otro como hermano: una reflexión a partir del texto de 1Cor
12,12-27*

Waldecir Gonzaga³

Tiago da Silva⁴

Resumo

O presente estudo, dentro de uma pesquisa bibliográfica, inserido no contexto comunitário-ecclesial, procura refletir as implicações decorrentes do reconhecimento do outro como irmão, tendo como base o texto de 1Cor 12,12-27. Nesta perspectiva, o trabalho perpassa o tema: Igreja Corpo de Cristo, pensamento singular inaugurado por Paulo, que pretende encorajar a fraternidade na comunidade, enfraquecida pelas discórdias e falta de comunhão entre os membros: uns se achavam superiores a outros. A unidade e a fraternidade entre os membros só existem quando há coesão com Cristo, onde todos são unidos n'Ele pelo batismo. Dando continuidade, tendo como base os documentos da Igreja: Catecismo da Igreja Católica; *Encíclica Mystici Corporis*, o texto sublinha a dimensão do Corpo Místico de Cristo, enfatizando a distinção de Cristo Cabeça da Igreja e os membros. Esta coesão somente acontece no Espírito, o qual sustenta a relação entre Cristo e os membros, que formam o Seu Corpo. Por fim, o trabalho versa sobre as implicações na comunidade quando os membros se reconhecem como irmãos: “Somos muitos, mas formamos um só Corpo, que o Corpo do Senhor” (1Cor 12,12). Na comunidade, também se reconhece a diversidade e a variedade de dons que enriquecem a Igreja, e a importância de cada membro na comunidade. O trabalho evidencia que a consciência de comunhão fortalece os vínculos, fazendo crescer a fraternidade entre os irmãos. Neste sentido, a Igreja se torna sinal de fraternidade para o mundo, apontado para o

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-04>

² GONZAGA, W.; DA SILVA, T., O reconhecer o outro como irmão: Uma reflexão a partir do texto de 1Cor 12,12-27. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, 2024, ISSN 2236-2711

³ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Pós-doutorado pela FAJE, BH, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil (PUC-Rio). Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X2>

⁴ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2023). Mestre em Teologia pela PUCRS. E-mail: <tiago.silva@murialdo.com.br>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1654041359523873> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-1908-4895>.

Reino futuro (Reinado de Deus), externalizando a fidelidade, a partir da experiência de fé Trinitária.

Palavras-Chave: Primeira Coríntios, Paulo, Irmãos, Fraternidade, Corpo de Cristo, Comunhão.

Abstract

This study, within bibliographic research, inserted in the community-ecclesial context, seeks to reflect the implications arising from the recognition of the other as siblings, based on the text of 1Cor 12,12-27. From this perspective, the work covers the theme: Church Body of Christ, a unique thought inaugurated by Paul, which aims to encourage fraternity in the community, weakened by discord and lack of communion among members: some thought they were superior to others. Unity and fraternity among members only exist when there is cohesion with Christ, where everyone is united in Him through baptism. Continuing, I try to base it on Church documents: Catechism of the Catholic Church; Encyclical *Mystici Corporis*, the text highlights the dimension of the Mystical Body of Christ, emphasizing the distinction between Christ the Head of the Church and the members. This cohesion only happens in the Spirit, which sustains the relationship between Christ and the members, who form His Body. Finally, the work deals with the implications for the community when members recognize each other as siblings: “We are many, but we form one Body, which is the Body of the Lord” (1Cor 12,12). In the community, also recognizes the diversity and the variety of gifts that enrich the Church, and the importance of each member in the community. The work shows that the awareness of communion strengthens bonds, increasing fraternity among siblings. In this sense, the Church, becomes a sign of fraternity for the world, pointed towards the future Kingdom (Reign of God), externalizing fidelity, based on the experience of Trinitarian faith.

Keywords: First Corinthians, Paul, Siblings, Fraternity, Body of Christ, Communion.

Resumen

El presente estudio, dentro de una encuesta bibliográfica, insertado en el contexto comunitario-ecclesial, procura reflejar las implicaciones decurrentes del reconocimiento del otro como hermano, teniendo como base el texto de 1Cor. 12,12-27. En esta perspectiva, el trabajo pasa el tema: Iglesia Cuerpo de Cristo, pensamiento singular inaugurado por Paulo, que pretende incitar la fraternidad en la comunidad debilitada por las discordias y falta de comunión entre los integrantes: unos se hallan superiores a los otros. La unidad y la fraternidad entre los integrantes sólo existen cuando hay cohesión con Cristo, donde todos son unidos en Él por el bautismo. Dando continuidad, teniendo como base los documentos de la Iglesia: Catecismo de la Iglesia Católica, *Encíclica Mystici Corporis*, el texto subraya la dimensión del Cuerpo Místico de Cristo, enfatizando la distinción de Cristo Cabeza de la Iglesia y los integrantes. Esta cohesión solamente ocurre en el Espíritu, por la cual sustenta la relación entre Cristo y los integrantes que forman Su Cuerpo. Por fin, el trabajo versa sobre las implicaciones en la comunidad cuando los integrantes si reconocen como hermanos: “Somos muchos, pero formamos un sólo Cuerpo, que es el Cuerpo del Señor” (1Cor 12,12). En la comunidad también se reconoce la diversidad y la variedad de dones que enriquecen la iglesia y la importancia de cada integrante en la comunidad. El trabajo evidencia que la consciencia de la comunión fortalece los vínculos, haciendo crecer la fraternidad entre los hermanos. En este sentido, la Iglesia, se torna una señal de fraternidad para el mundo, apuntando para el Reino futuro (Reinado de Dios), externalizando la fidelidad, a partir de la experiencia de fe Trinitaria.

Palabras-claves: Primera Corintios, Pablo, Hermanos, Fraternidad, Cuerpo de Cristo, Comunión.

Introdução

No imaginário social, a palavra “ἀδελφός/*irmão*” representa proximidade, vínculo profundo, afeto para com outro. Pode-se falar em laços consanguíneos, ligado à família, e também das relações de amizade, que geram cumplicidade. Ambas as relações são distintas, mas indicam relação de irmandade. No campo eclesial, a comunidade cristã expressa o sentido de comunhão na vivência fraterna, como família de Jesus Cristo.

A Igreja é comunidade de amor, dos filhos e filhas de Deus, dos irmãos e irmãs em Cristo. Esta afirmação encontra eco na experiência da fé Trinitária. O laço de amor e comunhão no interior da Trindade, justifica a comunhão entre todos os fiéis da Igreja. Esta relação constitui abertura que conduz a unidade.⁵ “A Igreja toda aparece como um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”.⁶ Sobre esta temática, na Igreja primitiva, em At 2,42-47, seu autor relata como viviam as primeiras comunidades cristãs:

Eram perseverantes em ouvir o ensinamento dos apóstolos, na comunhão, na partilha do pão e nas orações. Eram tantos prodígios e sinais que os apóstolos realizaram que todos eram tomados de sentimentos reverência. Todos os que acreditavam eram unidos e tinham tudo em comum. Vendiam suas propriedades e bens, e os repartiam entre todos, conforme a necessidade de cada um. E todos os dias perseveraram unânimes no Templo. E partiam o pão nas casas, tomando alimentos com alegria e simplicidade de coração. Louvavam a Deus e eram estimados por todo o povo. E a cada dia o Senhor acrescentava à comunidade aqueles que eram salvos.

Reconhecer o outro como “ἀδελφός/*irmão*” evoca fraternidade, que por sua vez, é passível de exigências. A fraternidade produz sentido, quando permite: sensibilidade para com outro, empatia, solidariedade, partilha, vida em comunhão.

⁵ CELAM., Documento de Aparecida, p. 81-82.

⁶ LG 4.

Nesta perspectiva, o estudo versa sobre: a vida fraterna na comunidade, no contexto de 1Cor 12,12-27; o significado eclesiológico da Igreja Corpo de Cristo; as implicações e perspectivas pastorais, a partir do reconhecimento do outro como irmão.

1. A vida da comunidade de Corinto no contexto de 1Cor 12, 12-27

É importante frisar que a perícopes de 1Cor 12,12-27 está situada no conjunto das cartas pertencentes ao *Corpus Paulinum*, tida como autenticamente paulina ou *protopaulina*⁷, presente em todas as listas e catálogos bíblicos antigos⁸. Conforme Gonzaga, essas cartas são de grande significado no que confere ao todo do NT. Pois trazem à tona elementos ricos da Igreja primitiva, e a relação que estabelece com os demais textos neotestamentários. Vale a pena destacar também, que Paulo é tido por muitos como o primeiro teólogo cristão, que, por meio de cartas, realizou um modo novo de anunciar e testemunhar Cristo ao mundo. Era uma necessidade da Igreja daquela época, no que tange à evangelização, que Paulo se tornasse o grande missionário e escritor que foi e permanecesse para o cristianismo primitivo.⁹

Reportando especificamente à perícopes de 1Cor 12,12-27, ela quer retratar a ideia inovadora elaborada por Paulo: Igreja Corpo de Cristo. Os membros que fazem parte da comunidade, pela via batismal, são cumulados de dons que se complementam, para o serviço da missão. Não há superioridade entre os membros em Cristo. Os serviços e ministérios fortalecem a unidade, no Espírito. Paulo, dessa forma, acentua a unidade do Corpo Cristo, que reúne todos os cristãos no mesmo Espírito.¹⁰ Neste sentido, o texto de 1Cor 12,12-27 tem uma grande riqueza de vocabulário, com o qual o apóstolo vai construindo o seu texto, com

⁷ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 22.

⁸ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406-407.

⁹ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 23.

¹⁰ MALZONI, C. V., *Corpo (sôma) na Primeira Carta aos Coríntios*, p. 185.

singular beleza teológica, em especial para a Teologia da Fraternidade, para o serviço ao bem comum etc., como se vê na tabela a seguir, tanto no grego como no português.

1Cor 12,12-27 (NA ²⁸)	1Cor 12,12-27 (tradução)
¹² Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·	¹² Pois, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros do corpo sendo muitos, são um só corpo, assim também o Cristo.
¹³ καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἑλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύματι ἐποτίσθημεν.	¹³ Pois também em um só Espírito todos nós em um só corpo fomos batizados, quer Judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres, e a todos um só Espírito nos foi dado beber.
¹⁴ Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἐστὶν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά.	¹⁴ Pois também o corpo não é um só membro, mas muitos.
¹⁵ ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χεὶρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ σώματος;	¹⁵ Se disser o pé: porque não sou mão, não sou do corpo, não por isso não é do corpo?
¹⁶ καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ σώματος;	¹⁶ E se disser o ouvido: porque não sou olho, não sou do corpo, não por isso não é do corpo?
¹⁷ εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;	¹⁷ Se todo o corpo, olho, onde a audição? Se toda a audição, onde o olfato?
¹⁸ νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.	¹⁸ Mas, agora, Deus pôs os membros, cada um deles no corpo segundo ele quis.
¹⁹ εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἐν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα;	¹⁹ Mas se todos fossem um só membro, onde o corpo?
²⁰ νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα.	²⁰ Mas agora, muitos membros, mas um só corpo.
²¹ οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ· χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω·	²¹ E não pode o olho dizer à mão: necessidade de ti eu não tenho; ou por sua vez a cabeça aos pés: necessidade de vós eu não tenho;
²² ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν,	²² mas muito mais, os membros do corpo parecendo ser mais fracos são necessários.
²³ καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,	²³ E os que pensamos ser menos honrosos do corpo, a estes de honra mais abundante revestimos, e os nossos menos decorosos decoro mais abundante têm.
²⁴ τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει. Ἀλλ' ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δόξιν τιμὴν,	²⁴ E os nossos decorosos não têm necessidade. Mas Deus formou o corpo, ao carente dando maior honra.

²⁵ ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη.	²⁵ Para que não haja cisão no corpo, mas o mesmo uns pelos outros se preocupem os membros,
²⁶ καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται [ἐν] μέλος, συγαίρει πάντα τὰ μέλη.	²⁶ E se sofre um só membro, sofre com ele todos os membros; se é glorificado [um] membro, alegram-se com ele todos os membros
²⁷ Ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.	²⁷ E vós sois corpo de Cristo e membro da parte.

Fonte: Texto de NA28, tabela e tradução dos autores.

É de grande importância trazer as discussões presentes na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, vislumbrando maior compreensão do texto de 1Cor 12,12-27. De início, vale destacar algumas informações sobre a cidade de Corinto e o processo de formação da comunidade.

Corinto era classificada como grande metrópole. Tinha um comércio efervescente, facilitado pelos portos de Lequeu e de Cencreia.¹¹ Era uma colônia pertencente ao Império Romano. Durante a Guerra da Acaia (149 a 146 a.C.) fora destruída. No ano 44 a.C. foi refundada por Júlio César, tornando-se, depois, capital da Província da Acaia.¹²

Quanto à estrutura social da nova Corinto, é provável que a cidade tenha sido colonizada por 16.000 colonos, parte desses proveniente de outras cidades do Oriente grego. Alguns já detinham a cidadania romana (WALTERS, 2005, p. 402-403). Entre os colonos enviados por César, além de veteranos do exército, havia um grande número de pobres urbanos de Roma, mais da metade deles na condição de libertos (HORSLEY, 2004, p. 238). Por sua localização geográfica – entre o istmo que ligava o Peloponeso ao continente – Corinto transformou-se em um centro comercial com dois portos de mar: o de Lequeu, no Golfo Coríntio, e o de Cencreia, no Golfo Sarônico. O comércio atraiu marinheiros, comerciantes e povos de todo o Mediterrâneo, caracterizando Corinto como uma cidade cosmopolita (TENNEY, 2008, p. 298).¹³

¹¹ CARREZ, M. *et al.*, As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas, p. 75.

¹² MENDES, S. R. P., Paulo e a Ekklesia de Corinto, p. 109.

¹³ MENDES, S. R. P., Paulo e a Ekklesia de Corinto, p. 111.

O Apóstolo Paulo, autor da Carta, chega em Coríntios¹⁴ sem companhia e se coloca a trabalhar na casa do casal Priscila e Áquila, um casal advindo da Itália, motivados pelo decreto do Imperador Cláudio, afastando todos os judeus da cidade de Roma. No dia de sábado frequentava a Sinagoga, fazendo uso da palavra, como expresso em At 18,2-4. A comunidade que Paulo forma em Corinto é composta por gregos e cristãos de origem pagã, em sua maioria pobres. Como Corinto era uma cidade com grande fluxo de pessoas de várias regiões, devido aos portos, pois era uma cidade marítima, a comunidade assumiu características diversificadas, no que tange à origem de seus habitantes. Neste sentido, a tarefa de formar uma comunidade de “ἀδελφοὶ/irmãos” com espírito fraterno de comunhão, torna-se um trabalho hercúleo.¹⁵

A presença de uma comunidade judaica na Corinto romana é mencionada em Atos 18.4-8, onde Lucas informa que o chefe da sinagoga, Crispo, e toda a sua casa aderiram à pregação de Paulo. A historicidade do relato de Atos, no que se refere à existência de uma sinagoga em Corinto, pode ser atestada por algumas evidências: a menção das cidades de Corinto e Argos por Filo em sua lista de regiões da Diáspora e a descoberta de um fragmento de rocha com parte da inscrição que nos sugere o nome [Syna]goge Hebr[aíon]. Dessa forma, é possível concluir que os habitantes da Corinto romana provinham de diversas regiões, o que caracteriza essa cidade como um conglomerado de indivíduos que, apartados das suas comunidades de origem, trouxeram consigo tradições culturais particulares: gregas, romanas e judaicas. Foi nesse ambiente social multifacetado que se desenvolveu a missão paleocristã empreendida por Paulo.¹⁶

A tensões que marcam a vida da comunidade de Corinto perpassam as questões: 1) entre os judeus gregos (1Cor 12,12): uns queriam milagres, outros a

¹⁴ Em At 18,1-18, é narrado o início da comunidade cristã de Corinto. Segundo os Atos dos Apóstolos, Paulo esteve em Corinto em sua segunda viagem missionária, vindo de Atenas. Permaneceu ali um ano e meio. De acordo com o testemunho de 1Cor 1,26-28, a igreja em Corinto floresceu, sobretudo, entre as camadas mais pobres da população, o que não significa que tenha sido entre gente totalmente inculta. Depois de sua partida, Paulo manteve com a comunidade uma estreita correspondência; MALZONI, C. V., *Corpo (sôma)* na Primeira Carta aos Coríntios, p. 178.

¹⁵ CARREZ, M. *et al.*, *As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*, p. 75-76.

¹⁶ MENDES, S. R. P., *Paulo e a Ekklesia de Corinto*, p. 116.

sabedoria (1Cor 1,18-31); 2); entre escravos e livres (1Cor 7,21-23; 12,13); 3) entre homens e mulheres (1Cor 7;11,3-15; 14,34-35); entre partidários de Paulo, de Cefas e de Apolo (1Cor 1-4); 4); entre os que queriam se apossar dos carismas em proveito próprio e os que usavam para edificação da comunidade (1Cor 12-14).¹⁷

As referidas tensões são próprias do ser humano e mais ainda de grupos humanos. Para romper as divisões, Paulo dirige a comunidade para o mistério do Cristo, para dimensão da Igreja Corpo, em que apesar das diferenças existentes, há uma unidade, há comunhão, há desejos de crescimento comum em Cristo. É importante mencionar que na Primeira Carta aos Coríntios são abordadas várias problemáticas, algumas por sugestão de pessoas da própria comunidade (1Cor 1,11) e outras por meio de escritos, como indica o texto de 1Cor 7,1, por exemplo, o qual versa sobre casamento e virgindade.¹⁸

Conforme Malzoni, a proposta mais adequada para estruturar a Carta, parte do endereçamento (1Cor 1,1-3), seguindo com a ação de graças (1Cor 1,4-9), depois o texto irá apontar o assunto das divisões na comunidade (1Cor 1,10-4,21). Na sequência, os capítulos que tratam sobre o caso de união ilegítima (1Cor 5,1-13), de processos em tribunais pagãos (1Cor 6,1-11), e traz as admoestações apresentadas, buscando combater uma moral permissiva (1Cor 6,12-20). Por fim, Paulo trata sobre o matrimônio e o celibato (1Cor 7,1-40), as carnes imoladas aos ídolos (1Cor 8,1-11,1), o modo de proceder nas assembleias (1Cor 11,2-14,40), a ressurreição (1Cor 15,1-58), terminando com notícias diversas e a saudação de despedida (16,1-24).¹⁹

¹⁷ CARREZ, M. *et al.*, As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas, p. 75.

¹⁸ MALZONI, C. V., Corpo (*sôma*) na Primeira Carta aos Coríntios, p. 178.

¹⁹ MALZONI, C. V., Corpo (*sôma*) na Primeira Carta aos Coríntios, p.178.

1.1 O corpo como sinal de unidade

Para Paulo, a compreensão de corpo não se dá no campo da comparação, mas como identidade, como ser, ou seja, os membros da comunidade são “Σῶμα Χριστοῦ/*Corpo de Cristo*”, não só parecem ou representam, mas de fato formam o corpo. A perícopre de 1Cor 12 deixa transparecer como o “apóstolo dos *gentios*” (Rm 11,13) concebe a Igreja, como o “Corpo de Cristo”. Os que fazem parte da comunidade são relacionados ao corpo, sendo por assim dizer: pertencentes ao Corpo de Cristo. Segundo Malzoni: “Cada fiel, com seu próprio corpo, se une a Cristo como membros de seu corpo morto na carne e vivificado no Espírito. Paulo acentua principalmente a unidade desse Corpo, que reúne todos os cristãos no mesmo Espírito”.²⁰

A primeira carta aos Coríntios é reconhecida por exegetas como Aletti (2010, p. 28) como um texto protopaulino, especialmente por fazer a reflexão eclesiológica. A perícopre a ser estudada, 1Cor. 12,12-27, apresenta a metáfora do corpo aplicando uma valência eclesiológica à noção de igreja em que o corpo não é somente um membro (1Coríntios 6,15), ou presença do Cristo na vida dos cristãos, em perspectiva eucarística (1Cor. 10,17), mas o corpo é também o *locus* em que a igreja é reconhecida eclesiologicamente como “corpo de Cristo”: “Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte” (1Cor. 12,27 | BJ).²¹

Na comunidade de Corinto surgiram atritos e divisões no que toca a posição e funções dos membros. Alguns se colocavam melhores do que outros. Existiam posições discriminatórias. Paulo apontou que a superação das divisões só podia acontecer à luz do Espírito Santo, que fazia o seu Templo dentro da comunidade, sem facções: “Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo

²⁰MALZONI, C. V., *Corpo (sôma) na Primeira Carta aos Coríntios*, p. 184-185.

²¹ DE MORI, G. *et al.*, *Documento Integral*, p. 28.

Deus que realiza tudo em todos. Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para utilidade de todos.” (1Cor 12, 4-7). Então, não existe um dom superior, seja de curas, milagres, profecia ou falar em línguas, todos os dons são colocados a serviço de toda a Igreja.²²

O Apóstolo começou a aprofundar a teologia de “um só corpo” (1Cor 12,12-13) e, então, apresentando o Hino Batismal, ele sinalizou que o Espírito fazia o seu campo de ação dentro da Igreja, sem divisões. Isso fora fundamental, porque havia desencontros impetuosos que envolviam os glossolálicos e, também, os espiritualistas/esclarecidos e, com isso, a experiência de “um só corpo” não era levada a sério. Havia necessidade de denunciar as diversas contendas que se apresentavam naqueles pequenos grupos de Corinto. Para isso, o Apóstolo enfocou-se na espinha dorsal da *ekklesia*. Estavam acontecendo contradições ali dentro. Qual foi o anúncio de esperança? Era possível aprofundar a “imagem do corpo” e mostrar que Deus tinha a opção preferencial pelos “mais fracos”, os “menos dignos” e os “menos decentes” (v.22-23). Eles eram os seus escolhidos. Na metáfora do corpo ele nominou alguns membros como o “pé”, a “mão”, a “orelha”, o “olho”, o “ouvido”, o “olfato”, a “cabeça” (vv.14-21).²³

Paulo aponta para um espírito de solidariedade que leva a vencer qualquer tipo de egoísmo. O batismo iguala e acolhe a diversidade. A partir do Espírito, os membros deveriam se reconhecerem irmãos e ampliar os laços de fraternidade. Tudo deve concorrer para o Corpo de Cristo, do qual todos participam e vivem.

Ao falar da comunidade como “*Σῶμα Χριστοῦ/Corpo de Cristo*”, Paulo inova em relação ao AT, utilizando tal expressão (*sōma*). Para ele, corpo quer se referir a Cristo e aos irmãos. Os denominados “*ἀδελφοὶ/irmãos*”, não se constitui em um termo que quer significar um conjunto de pessoas que estabelecem algum tipo de relação. Corpo tem significado de organismo espiritual.²⁴

²² FERREIRA, J. A., A imagem do corpo e opção pelos fracos (1Cor 12,14-27), p. 91.

²³ FERREIRA, J. A., A imagem do corpo e opção pelos fracos (1Cor 12,14-27), p. 91-92.

²⁴ DE JESUS DIAS, M., Corpo e corporeidade, p. 305.

Dentre os significados atribuídos ao corpo de Cristo, Shelley (1989, p. 37) destaca “[...] pode finalmente significar ‘o organismo que se acha unido a Cristo’. O corpo é mais do que uma simples coleção de indivíduos. Trata-se de um organismo espiritual”. Para Lima (2014, p. 128) “[...] a expressão ‘corpo de Cristo’ indica a relação espiritual que a Igreja desfruta com Cristo, uma vez que o Espírito Santo está nela e este Espírito é o que estabelece a unidade na igreja em si mesma e com relação a Cristo”. Por isso, a comunidade.²⁵

É central aqui a dimensão do Espírito. É na ação do Espírito que acontece a união entre Cristo e os “ἀδελφοὶ/irmãos”. A comunidade se torna uma nova sociedade, com vínculo profundo de fraternidade onde as pessoas cooperam uma para com a outra. Há um compromisso comum: internamente e externamente à vida eclesial, como é o compromisso do cuidado da “casa comum”²⁶. Os membros trabalham juntos. As diferenças étnicas e sociais não podem impedir a comunhão: “Todos os membros do corpo derivam a sua vida da existência que têm no mesmo corpo. Visto que eles pertencem ao mesmo corpo, pertencem uns aos outros”.²⁷

Em At 12,13, Paulo diz: “Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito”. Paulo, em sua visão teológica semita que enfatiza a dimensão unitária, compreende o ser humano como unidade. Essa unidade do ser se realiza de forma ampla quando atinge o sentido de unidade comunitária. Paulo compreende isto como unidade em Cristo, ou unidade eclesiológica. A unidade pessoal e comunitária em Cristo possibilita romper a barreira das divisões presentes em Corinto, abrindo as fronteiras para que sejam superadas todas as divisões. A transformação da comunidade se dá na perspectiva desse grande organismo

²⁵ DE JESUS DIAS, M., Corpo e corporeidade, p. 305.

²⁶ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 2,28, p. 99-12; GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11, p. 5-32.

²⁷ DE JESUS DIAS, M., Corpo e corporeidade, p. 305.

espiritual, que unida a Cristo faz os membros se reconhecerem e viverem como irmãos.²⁸

2. Igreja “*Σῶμα Χριστοῦ/Corpo de Cristo*”

O Catecismo da Igreja Católica ressalta que os discípulos foram associados à vida de Jesus. Assim, participam da sua missão, como também dos sofrimentos e alegrias. É permitido falar em um mistério profundo que liga Jesus e seus discípulos. Ao deixar este mundo para ir em direção à Glória, Jesus não deixa os seus na orfandade, mas doa seu Espírito: “Como o Pai me enviou, também eu vos envio. Dizendo isso, soprou sobre eles e lhes disse: Recebei o Espírito Santo” (Jo 20, 21-22).²⁹

A Igreja, continua o Catecismo, não é congregada entorno de Cristo, mas é unificada Nele. Por meio do Espírito, Jesus forma o Corpo com o povo, o qual Deus chama à comunhão. Destacam-se três aspectos da Igreja como “*Σῶμα Χριστοῦ/Corpo de Cristo*”: 1) a unidade de todos os seus membros pela união de Cristo; 2) Cristo cabeça do Corpo; e, 3) Igreja Esposa de Cristo.³⁰ Vejamos cada um:

1) “Um só corpo”: os cristãos se tornam membros do Corpo do Senhor, com assentimento da Revelação Divina na história. São inseridos no Cristo. Nos sacramentos do Batismo e Eucaristia, esta vida do Cristo manifestada em cada cristão eleva a comunhão com Ele e todos os membros. O cristão é um *alter* Cristo. No Corpo há diversidade, mas ela não rompe jamais a unidade.³¹

O corpo requer também multiplicidade de membros, que unidos entre si se auxiliem mutuamente. E como no nosso corpo mortal, quando um membro sofre, todos os outros

²⁸ FERREIRA, J. A., A imagem do corpo e opção pelos fracos (1Cor 12,14-27), p. 384-385.

²⁹ CEC 789, 788.

³⁰ CEC 788, 789.

³¹ CEC 790.

sofrem com ele, e os sãos ajudam os doentes; assim também na Igreja os membros não vivem cada um para si, mas socorrem-se e auxiliam-se uns aos outros, tanto para mútua consolação, como para o crescimento progressivo de todo o Corpo.³²

A unidade deste Corpo conduz o fiel à caridade. O Catecismo cita a passagem de Rm 6,4-5: “Por isso, se um membro sofre, todos os membros padecem com ele; ou se um membro é honrado, todos os membros se regozijam com ele”. O *Corpo do Senhor* é expressão da vitória sobre qualquer divisão.³³; 2) *Cristo é a Cabeça*: o Corpo tem seu fundamento na unidade com Cristo. Sem Cristo o Corpo é esfacelado, não tem sentido e direção.³⁴

Os membros não são fechados em si e nem vivem de forma desordenadas sem critérios. O que pode dar vida, sustentar, animar e trazer dar significado ao Corpo, é somente Cristo. O Catecismo, citando Cl,1,18, diz: “Ele é a Cabeça da Igreja, que é seu Corpo. Ele é o Princípio, o Primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia”. Ainda afirma: “Todos os membros devem esforçar-se por se assemelharem a ele”. Os membros participam do destino e vida do Cristo. Por fim, Ele quer fazer todos crescerem n’Ele, que é a Cabeça. Ele ordena os seus, oferecendo dons e serviços para nos ajudar mutuamente no caminho da salvação³⁵; 3) *Igreja Esposa de Cristo*: aqui cabe falar sobre a distinção entre a Cabeça e seus membros, expressado em forma esponsal: Esposo e esposa. A Igreja é esposa de Cristo. Cristo ama com fidelidade, o qual se entrega e a santifica. Uma aliança eterna pela via de seu sangue derramado na cruz. São unidos no dom do Espírito.³⁶

O Papa Pio XII, em sua Carta Apostólica *Mystici Corporis*, discorreu que o Corpo de Cristo deve ser entendido, e por isso é denominado, místico.³⁷ A

³² PIO XII., Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi*, n.15.

³³ CEC, 791.

³⁴ CEC, 792.

³⁵ CEC, 7493,794.

³⁶ CEC, 796.

³⁷ A visão sacramental da Igreja levou, aos poucos, a superar essa compreensão na direção do “Corpo místico”. Já Pio XII escrevia, em 1943, uma importante Encíclica sobre o Corpo Místico (*Mystici Corporis Christi*). Por meio

compreensão da Igreja Corpo Místico de Cristo é salutar para evitar incorrer em erro e apreciar tamanha dádiva do amor de Deus para com a Igreja. Pio XII enfatiza que o Corpo social da Igreja, do qual Cristo é o cabeça, é distinto daquele corpo físico de Jesus que nasceu de Maria e foi elevado aos Céus. O Corpo místico difere do corpo natural pela capacidade de conservar a personalidade de cada pessoa; difere do corpo moral porque para além de uma unidade social e colaborativa entre todos os membros, é regido por uma ordem infinita, sobrenatural, enfim, pelo Espírito divino, como afirma Pio XII.³⁸

Por conseguinte, esse termo bem entendido lembra-nos que a Igreja, sociedade perfeita no seu gênero, não consta só de elementos sociais e jurídicos. Ela é muito mais excelente que quaisquer outras sociedades humanas às quais excede quanto a graça supera a natureza, quanto as coisas imortais se avantajam as mortais e caducas. As Comunidades humanas, sobretudo a Sociedade civil, não são para desprezar, nem para ser tidas em pouca conta; mas a Igreja não está toda em realidades desta ordem, como o homem todo não é só corpo mortal. É verdade que os elementos jurídicos, em que a Igreja se estriba e de que se compõe, nascem da divina constituição que Cristo lhe deu, e servem para conseguir o fim sobrenatural; contudo o que eleva a sociedade cristã a um grau absolutamente superior a toda a ordem natural, é o Espírito do Redentor, que, como fonte de todas as graças, dons e carismas, enche perpétua e intimamente a Igreja e nela opera. O organismo do nosso corpo é por certo obra-prima do Criador, mas fica imensamente aquém da excelsa dignidade da alma; assim a constituição social da república cristã, embora apregoe a sabedoria do seu divino Arquiteto, é, contudo, de ordem muitíssimo inferior, quando se compara aos dons espirituais de que se adorna e vive, e à fonte divina donde eles dimanam.³⁹

O Papa Pio XII, na Carta Apostólica *Mystici Corporis*, quis situar a profundidade do Corpo da Igreja. Este ultrapassa as realidades materiais e

de uma compreensão *mistérica* e sacramental da Igreja ele supera uma compreensão meramente societária e institucional. Abre o caminho para uma nova compreensão do ministério papal como “chefe secundário” (sendo o principal sempre Jesus Cristo, presente no mistério da Igreja). Há uma margem para incentivar a participação dos fiéis, margem essa que já não é mais ocupada pelo corpo clerical. Eis o princípio básico que orienta a nova fase da eclesiologia: no mistério de Cristo todos somos iguais (CARNEIRO, C. A., A Eclesiologia de Comunhão em Yves Marie-Joseph Congar, p. 47-50).

³⁸ PIO XII. Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi*, n.58, 59, 60.

³⁹ PIO XII. Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi*, n.61.

históricas e se dirige para a glorificação, enriquecido pelo Espírito. A consumação do Corpo Místico é a glória de Deus. Os sacramentos, realidade *ad intra* da Igreja, fortalecem os membros para que vivam na realidade histórica abertos ao fundamento que o sustenta, o próprio Deus.

O Concílio Vaticano II faz recordar como a vida do Cristo é manifestada nos membros Igreja: “nesse corpo difunde-se a vida de Cristo nos crentes que, pelos sacramentos, de modo misterioso e real, são unidos a Cristo morto e glorificado. Pelo batismo configuramo-nos com Cristo: Com efeito em um só Espírito fomos batizados todos nós para sermos um só corpo (1Cor 12,13).⁴⁰

Conforme Congar, o Movimento de renovação litúrgica e da Ação Católica foram importantes e contribuíram para a teologia envolta o Corpo Místico de Cristo, que tem seu ponto basilar na concepção de que no mistério de Cristo todos somos iguais. Congar compreende que Corpo Místico não é um conceito intimista e nem uma humanidade que é consagrada a Deus e assim propensa a imitá-lo. Para ele, esta categoria indica que Cristo continua sua vida na humanidade, como também é correto afirmar que a humanidade vive a vida do Cristo. Congar entende corpo para além de conceito, mas como uma construção. As diferentes interpretações bíblicas da categoria utilizada por Paulo fizeram com que Congar tivesse esta percepção do corpo.⁴¹

São Paulo partiu da ideia de Povo de Deus e somente depois ele passa à afirmação do Cristo em nós e às consequências éticas disto. Tudo isto faz pressentir a Congar que a noção de Povo de Deus, por mais rica e verdadeira que seja ela, sem a articulação com a noção de Corpo Místico é insuficiente para pensar adequadamente o mistério da Igreja presente. Assim, conclui Congar, como no corpo humano existe uma variedade de funções na unidade de vida, a mesma coisa acontece com o Corpo Místico: ele assume toda a diversidade humana na unidade de uma vida santa e religiosa que é a vida de Cristo. Ele

⁴⁰ LG, 13.

⁴¹ CARNEIRO, C. A., A Eclesiologia de Comunhão em Yves Marie-Joseph Congar, p. 47-50.

faz com que nossos atos sejam inscritos em Cristo e, enfim, misteriosamente, sejam d'Ele, uma vez que são de Seu Corpo.⁴²

A reflexão de Congar valoriza o Corpo Místico enquanto linguagem capaz de elucidar a unidade humana na diversidade. Tudo isso ocorrendo na vida de Jesus, o Cristo da nossa fé. Tudo aquilo que diz respeito a cada pessoa humana, diz também ao Senhor. Cristo está definitivamente em nós. Isso faz decorrer ações éticas, e acima de tudo, ações pautadas pelo dom da caridade.

3. Aspectos pastorais decorrentes da Categoria “Σῶμα Χριστοῦ/Corpo de Cristo”

A Comunidade é lugar privilegiado do encontro com o Senhor. No texto de Mt 18,20, o evangelista coloca na boca de Jesus as seguintes palavras: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei lá”. Ele é o Emanuel, Deus conosco (Mt 1,23). A realização, vida e missão daqueles que formam a comunidade de fé não se dá no isolamento, numa caminhada individualista. Ao contrário, são vividas e experimentadas no seio de uma comunidade concreta e palpável, que encontra seu centro em Cristo. Como apontado no item anterior: os membros vivem a vida no Cristo, tudo vivem e fazem “por Cristo, com Cristo e em Cristo”. Este mergulho é tão profundo que nos deparamos com esta realidade: Ele está em nós. Nós precisamos estar n'Ele, pois só teremos vida plena n'Ele e com Ele (Jo 10,10: “ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν/*Eu vim para que todos tenham a vida e a tenham em abundância*”). O que acarreta participar do Corpo de Cristo?

Vivemos numa sociedade marcada pela desigualdade social. As relações são demasiadamente frágeis. Essas realidades infelizmente tocam também a Igreja. Quando olhamos mais atentamente a vida de nossas paróquias, pastorais,

⁴² CARNEIRO, C. A., A Eclesiologia de Comunhão em Yves Marie-Joseph Congar, p. 47-50.

movimentos, congregações, é notório e visível alguns os privilégios também na vida comunitária. As relações de poder são evidentes e quem tem poder tem decisão. Alguns grupos são mais fortes e influentes que outros. Há uma dificuldade de sair do “gueto” de seu grupo, de acolher o pensamento de outros, que também são chamadas a serem sujeitos, pois fazem parte da Igreja. Participam do sacerdócio comum de Cristo. Para entender a Igreja “Σῶμα Χριστοῦ/*Corpo de Cristo*”, temos que ressignificar nossa vida de Igreja. A Igreja não é grupo de amigos. O outro é meu irmão e a outra minha irmã. É no mistério de Cristo que iremos compreender o outro como irmão e a outra como irmã. O caminho parece estar sendo aberto de forma mais bonita e serena com o tema da *sinodalidade* e esperamos que o Sínodo de 2023 e 2024 nos ajude neste caminho de fraternidade, de vida e compromissos comuns, como tem pedido o Papa Francisco.

3.1 Âmbito da Comunidade

O Documento *Comunidade de Comunidades: Uma nova Paróquia*, da CNBB 100⁴³, oferece caminhos para a Igreja reconciliar consigo e ser fiel naquilo que constitui seu próprio ser: Igreja Corpo Místico de Cristo. Percebemos o fundo eclesial da questão, que se traduz na vida comunitária, na participação de todos, no serviço comum e na riqueza dos ministérios para o bem de toda a Igreja e da Igreja toda.

A comunidade é lugar de discipulado. Nela, os membros aprendem de Jesus um jeito novo de viver e ser no mundo. A Igreja primitiva, formada por Apóstolos e discípulos, foi chamada a viver na comunhão com a pessoa de Jesus. Nesta feliz comunhão, todos despertavam para o reconhecimento do outro. O outro é “meu

⁴³ CNBB. Comunidade de comunidades: uma nova paróquia. Documento 100 (2014).

irmão”, a outra é “minha irmã” em Cristo, o qual deu a vida por todos e o batismo nos iguala a todos. Esta é a afirmação paulina em Gl 3,26-29:

²⁶ Pois todos sois **filhos** de **Deus** por meio da FÉ em **Cristo Jesus**, ²⁷ pois todos quantos, em **Cristo** fostes **BATIZADOS**, de **Cristo** vos vestistes.

²⁸ Não há judeu	nem grego ,
não há escravo	nem livre ,
não há homem	nem mulher ;

Pois todos vós **SOIS UM** em **Cristo Jesus**. ²⁹ E se vós sois de **Cristo**, então de **Abraão** sois descendência, **herdeiros** segundo a promessa.

Deus tem presente a dignidade de cada pessoa, na própria individualidade, sem discriminar ninguém, e sequer tem preferência sobre nacionalidade, classe social, raça ou cor: “καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν/*Pois também em um só Espírito todos nós em um só corpo fomos batizados, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres, e a todos um só Espírito nos foi dado beber*” (1Cor 12,13; vide também Rm 2,11;10,12; Gl 3,28; Cl 3,11). Por isso, antes de qualquer coisa, todos deveriam se colocar como irmãos e irmãs e não como mestre, pai e guia. Igualmente, na comunidade de Corinto, todos eram iguais em dignidade. Não cabia espaço para inferioridade. Porém, infelizmente, também eram comuns naquele contexto, em que Paulo escrevia a Carta à comunidade de Corinto, o uso de diferenças entre homem e mulher e por estratificação social, para se sobrepor às pessoas, dentro da comunidade.⁴⁴ De acordo com Ferreira:

Paulo denunciou os “partidos” (1Cor 1,12) dentro da igreja. Quem assim agia, destruía a unidade. Quem se obstinava pelo poder eram os “fortes” (ricos, filósofos, masculinos, gregos, romanos, judeus, senhores), os “perfeitos” que achavam que nada atingia o seu

⁴⁴ CNBB, Doc. 100, p. 43-44.

“ego” (1Cor 6,12; 10,23) e os que tinham “liberdade”, mas não se preocupavam com os pequenos. Esses se consideravam superiores aos “fracos”.⁴⁵

Podemos citar na contemporaneidade a questões de raça e de gênero, principalmente em relação ao negro e à mulher que ainda não valorizados em muitos campos e aspectos, precisando avançar nas conquistas de seus direitos, tanto na vida pessoal como comunitária. Neste sentido, mesmo com as contradições, oriundas das limitações humanas e incongruências no seguimento de Jesus, a comunidade é ambiente oportuno e apropriado para o amadurecimento e desenvolvimento da pessoa humana e da vivência da dignidade de filhos e filhas de Deus, sem privilégios de alguns em detrimento de outros.

É na comunidade que o sujeito confronta com suas demandas (existencial, psíquica, intelectual e espiritual), sempre se colocando em relação com outro. Assim toma consciência de si e de outro. Esta relação acontece pela via do amor e da fraternidade. Amor que se abre para o outro e fraternidade que constrói a vida comunitária. Lidar com as demandas da comunidade, os conflitos que nela se manifestam, requerer capacidade de gerenciamento das relações e maturidade cristã de pertença a Cristo, para que essas relações sejam amorosas e provoquem um encontro frutífero que tenha implicações na vida pessoal e na vida comum.⁴⁶

A comunidade estabelece diferença em relação à sociedade, por não ser formada por vínculos jurídicos ou mesmo por objetivos comuns. A comunidade é lugar do amor em que se vivência a fé e o Evangelho do Amor, pautando-se sempre pela tríade das virtudes teológicas: “fé, esperança e amor”⁴⁷. Essas três virtudes cristãs enriquecem a todos os membros da Igreja: adultos, crianças, jovens e idosos, homens e mulheres.⁴⁸ A mensagem cristã se resume na fé e no amor a Deus, que perpassa por toda a comunidade dos irmãos. A obra de Cristo é

⁴⁵ FERREIRA, J. A., A imagem do corpo e opção pelos fracos (1Cor 12,14-27), p. 92-93.

⁴⁶ BRIGHENTI, A., A Pastoral dá o que pensar, p. 161.

⁴⁷ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13, p. 89-123.

⁴⁸ BRIGHENTI, A., A Pastoral dá o que pensar, p. 161.

reino de amor, que tem na Igreja seu sacramento (sinal visível e eficaz da graça de Deus). Jesus escolhe apóstolos e com eles vive na intimidade, e lhes revela os mistérios do Reino de Deus. Todas as comunidades cristãs, dinamizadas pelo Espírito de Deus, fazem a experiência antecipada do Reino, a valer, o antegozo das promessas divinas⁴⁹, e são chamadas a dar testemunho dessa graça divina ao mundo, vivendo e testemunhando a fraternidade dos filhos e filhas de Deus. Indicam ao mundo, como diz o salmista: “Eis quão bom e agradável é o conviver dos irmãos também em unidade” (Sl 133,1)⁵⁰.

3.2 A *Fraternidade entre irmãos*

Pertencer à comunidade cristã significa, antes de tudo, fazer experiência de amor fraterno. Por isso, a experiência que se faz do Cristo deve ser traduzida em relações de comunhão e de fraternidade entre irmãos. A fraternidade não é para Igreja apenas uma obrigação *ad extra*, mas uma realidade mesma do ser cristão. A comunhão com o outro garante a comunhão com Deus.⁵¹

Os sinais de comunhão solidária deixam transparecer a união com Deus e os homens. Esta visibilidade perpassa por experiências de fraternidade que ajudam a tomar consciência de pertença comunitária, rompendo com o isolamento dos membros e firmando o compromisso com o outro. O cristão deve estar atento às necessidades dos “ἀδελφοὶ/irmãos”, sensível aos gestos de partilha e solidariedade. Para o crescimento da comunhão fraterna na Igreja é necessária a comunicação. Ela é essencial para haver partilha e participação. Quando essa realidade é frágil, surgem as dificuldades de diálogo e compreensão mútua⁵², pois os ruídos e os mal-entendidos podem fazer muito mal à vida concreta.

⁴⁹ BRIGHENTI, A., A Pastoral dá o que pensar, p. 162-163.

⁵⁰ GONZAGA, W.; BARRETO NETO, J. M. P., Bom e agradável, como o óleo e o orvalho. Uma análise retórica do Salmo 133, p. 303-325.

⁵¹ PINHO, J. E. B., A Igreja: projecto de comunhão solidária, p. 121.

⁵² PINHO, J. E. B., A Igreja: projecto de comunhão solidária, p. 122.

A construção da fraternidade exige atenção às situações que interpelam a coerência da vivência comunitária e pastoral. A coerência tem que passar pelo acolhimento sincero e evangélico das pessoas nas situações em que elas se encontram. As tensões e conflitos presentes na comunidade, existem desde os primórdios do cristianismo⁵³ e são reais, mas não a definem. A busca pela fraternidade supera aquilo que é destrutivo e caminha para uma realidade totalmente criativa, impulsionada pela cultura do diálogo verdadeiro. O testemunho da fraternidade na comunidade é autêntico, quando a fraternidade se torna lugar de humanidade, as relações são humanizadas.⁵⁴

O amor fraterno, vivenciado em comunidade, em uma sociedade local, é a base da fraternidade que se estende a todos. O amor amplo, expansivo, é a base da “amizade social”, que, a partir de uma sociedade concreta, abre-se a todos (FT 100). A busca do papa baseia-se na superação das relações interesseiras, nas quais se procura ter “sócios”, e não fazer “irmãos” (FT 103-105). Ter sócio ou fazer parte de uma sociedade não é pecado. Entretanto, o Evangelho de Jesus nos impele a ampliar, o máximo possível, um modo de relacionamento não fundado no interesse. Na ótica de Jesus Cristo, é legítimo desfazer uma sociedade, ou seja, por razões práticas alguém deixar de ser sócio de outra pessoa, mas jamais o outro deve deixar de ser considerado irmão simplesmente porque não atende aos meus interesses ou porque não pensam como eu.⁵⁵

Na Encíclica Fratelli Tutti, o Papa Francisco toca o tema da amizade social e à fraternidade universal⁵⁶. Para que elas venham se tornar uma realidade concreta é imprescindível reconhecer o valor do ser humano, que merece respeito e dignidade pelo simples fato de existir, em qualquer circunstância⁵⁷. Há uma

⁵³ GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos (2015); GONZAGA, W.; DA SILVA, V. J., O conflito entre Evódia e Síntique (Fl 4,2). Um antagonismo à comunidade ideal, p. 721-740.

⁵⁴ PINHO, J. E. B., A Igreja: projecto de comunhão solidária, p. 123.

⁵⁵ SANTOS, C. A., Solidariedade: considerações à luz da encíclica Fratelli Tutti.

⁵⁶ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

⁵⁷ FT, 106-108.

dignidade que nasce do reconhecimento que todos são filhos e filhas de Deus. Esse é o fundamento que torna a dignidade humana inviolável.⁵⁸

O Papa fala em amadurecimento integral que quer significar “querer bem o outro”.⁵⁹ Isto é um tanto desafiador na vida comunitária, sujeita a embates, conflitos e situações muitas vezes não compatíveis com a fé cristã. Um passo para o amadurecimento é a conversão pastoral, onde as relações na comunidade devem ser revistas continuamente, a partir da ótica do Evangelho e em clima de *sinodalidade*. Há fatores que se apresentam na Igreja que ferem a unidade da comunidade, comprometendo a comunhão. Pautando-se pelo Doc. 100 da CNBB, podemos citar: as fofocas, os interesses pessoais, espírito egoísta, etc. Quem comunga o Cristo não deve ser alheio ao irmão e à irmã na comunidade.⁶⁰

A comunidade pode se inspirar no relato de Tertuliano sobre os primeiros cristãos. Eles tomavam tão a sério as palavras do Senhor: “Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos: se vos amardes uns aos outros” (Jo 13,35) - que as outras pessoas e grupos afirmavam admirados: “Vede como eles se amam!”. O amor fraterno, a amizade e a caridade com todos são aspectos irrenunciáveis de uma comunidade cristã. Testemunhando o amor fraterno a paróquia será missionária. Quando se propõe renovar a paróquia como comunidade de comunidades, mais do que imaginar ou criar novas estruturas, trata-se de recuperar as relações interesses pessoais e de comunhão.⁶¹

A vida comunitária quer expressar autenticidade no seguimento de Jesus.⁶² Então, a comunidade é lugar de: alegria, perdão, amor mútuo, diálogo e correção fraterna, ternura, fraternidade, compromisso social, bem comum etc. A possibilidade para encontrar os irmãos e irmãs que não participam da comunidade, os ditos afastados, perpassa o acolhimento dos que vivem na

⁵⁸ PINHO, J. E. B., A Igreja: projecto de comunhão solidária, p. 215.

⁵⁹ FT 113; SANTOS, C. A., Solidariedade: considerações à luz da encíclica Fratelli Tutti.

⁶⁰ CNBB, Doc. 100, p. 134.

⁶¹ CNBB, Doc. 100, p. 134.

⁶² CNBB, Doc. 100, p. 133.

comunidade e que, por vezes, não estabelecemos relações de encontros que sejam verdadeiramente significativas e transformadoras.⁶³

3.3 Irmãos na Missão

Todos os cristãos são chamados à corresponsabilidade na Missão. A comunidade é formada tendendo para esta realidade fundamental.⁶⁴ Respondendo ao chamamento de Cristo, os fiéis formam o Povo de Deus. Este Povo cresce e ganha visibilidade na comunidade concreta e visível. Segundo Pinho, é na comunidade que a fraternidade vai ganhar relevância e densidade histórica.

A fraternidade vivida internamente é chamada a irradiar para fora do espaço visível da Igreja. A missão da Igreja no mundo é ser «sacramento da união íntima com Deus e da unidade de todo o género humano», isto é, ela é chamada a ser sinal e instrumento do amor de Deus para com os homens e da fraternidade destes entre si, tornando visível e crível que na comunhão com Deus e os irmãos o homem encontra a possibilidade de mais plena realização e o caminho pelo qual será possível ir tornando este mundo mais humano e mais fraterno até à plenitude do Reino de Deus. Ressalta aqui a estreita ligação que existe entre comunhão eclesial e serviço neste mundo, entre vivência interna eclesial e construção humana do mundo, ou seja, a koinônia não pode dissociar-se da diaconia a favor do mundo inteiro. Percebe-se, então, como a capacidade de a Igreja ser «sacramento universal de salvação» está em relação profunda com a sua capacidade de ser «sacramento da fraternidade humana».⁶⁵

Nota-se que a grande missão da Igreja é ser no mundo sinal da fraternidade humana, fomentando a cultura da paz e da concórdia, sinais do Reino futuro, sendo sempre capaz de ler os “sinais dos tempos” (GS 4). Esta diaconia da Igreja é pertinente quando se faz coerente com a fé que nasce da experiência do Deus amor. Isto é evidenciado na vivência de amor e no serviço dentro da comunidade.

⁶³ CNBB, Doc. 100, p. 134.

⁶⁴ PINHO, J. E. B., A Igreja: projecto de comunhão solidária, p. 125.

⁶⁵ PINHO, J. E. B., Critérios de comunhão e construção da comunidade, p. 201.

Mais ainda, vai além do espaço da Igreja, pois missão é transbordamento do amor comunitário para realidade do mundo.

Trazendo a perspectiva da missão, vale recordar que os ministérios e serviços da Igreja não são para satisfação e realização apenas de seus membros. Os que são membros do Corpo do Senhor não visam poder e realização pessoal, mas o serviço e o “bem comum”. Buscam anunciar o Evangelho para o bem de todos. Isso quer demonstrar que não existe membro superior ao outro na Igreja⁶⁶, todos são para o bem comum. Aliás, sobre isso, é oportuno recordar as palavras do bispo de Hipona e doutor da Igreja, Agostinho: O que nos une, o batismo, é muito maior do que o que nos distingue, o ministério⁶⁷. Isto faz pensar na *sinodalidade* (caminhar juntos).

O desenvolvimento coerente e eficaz da sinodalidade só é possível se se assumir, sem reservas, a visão da Igreja como Povo de Deus, no seio do qual os fiéis vão crescendo na consciência de que são membros activos e chamados a participar numa missão comum. Continua a ser tarefa básica fundamental - e permanecerá certamente ainda por muito tempo! - a necessidade de afirmar e fomentar a corresponsabilidade do maior número possível de fiéis, lembrando, a tempo e a contratempo, o direito e o dever de participação de todos os crentes na vida da Igreja.⁶⁸

A Igreja tem aspiração na Trindade, por isso não pode pretender ser uniforme, invalidando as riquezas oriundas dos dons do Espírito na Igreja. A missão trinitária é inspiração para missão na comunidade. A comunidade eclesial deve se esforçar para cumprir a tarefa basilar de anunciar e testemunhar o amor revelado em Jesus Cristo como expressão da própria identidade. A comunidade vive a comunhão na diversidade, sempre disposta a acolher a todos. Toda Igreja

⁶⁶ BOFF, L., E a Igreja se fez povo, Ecclesio gênese, p. 66.

⁶⁷ AGOSTINHO, Dos Sermões de Santo Agostinho, bispo, Sermão 340, 1: *Patrologia Latina* 38, 1483-1484 (Sec. V d.C.); igualmente em AGOSTINHO, *Cresc.* 3, 80, CSEL 52, 484-485; 4, 65, CSEL 52, 563; ainda, em *Liturgia das Horas*, vol. IV, Memória de São Januário, bispo e mártir, 19 de setembro, p. 1293: “Aterroriza-me o que sou para vós; consola-me o que sou convosco. Pois para vós sou bispo, convosco, sou cristão. Aquele é nome do ofício recebido; este, da graça; aquele, do perigo; este, da salvação”

⁶⁸ PINHO, J. E. B., Critérios de comunhão e construção da comunidade, p. 219.

tem como premissa buscar viver a comunhão de amor trinitária.⁶⁹ Mais ainda, é sempre oportuno recordar que ela nasceu na unidade e na comunhão, mas igualmente na pluralidade e na diversidade das óticas: vertente hebraica (Pedro) e vertente helênica (Paulo), bem presentes na discussão da Assembleia de Jerusalém (At 15 e Gl 2); quatro são os Evangelhos, trazendo quatro óticas sobre Cristo, e não apenas uma, etc.

Conclusão

O presente trabalho procurou tratar das implicações do reconhecimento do outro como irmão e irmã no seio da comunidade, partido do texto de 1Cor 12,12-27. Paulo recorre ao termo “Σῶμα Χριστοῦ/*Corpo de Cristo*” para se referir à Igreja, sinal de unidade e comunhão. Para o autor, “Σῶμα/*Corpo*” não quer significar comparação, mas o ser mesmo da Igreja. A comunidade de Corinto era diversa e apresentava problemas de divisão, alguns se colocavam como superiores a outros.

Paulo recorda que no batismo todos se tornam pertencentes ao Corpo do Senhor (“Σῶμα Χριστοῦ/*Corpo de Cristo*”), então carregam a mesma dignidade na comunidade. O estudo destaca que, mais tarde, a Igreja utilizou a expressão: *Corpo Místico de Cristo*. Todos são unidos a Cristo (Cabeça da Igreja: Cl 2,15-21) no Espírito. Este Espírito conduz para unidade. Participante da Missão de Cristo, a Igreja é, por isso, convocada para ser sinal no mundo de fraternidade entre os povos, visando o Reino futuro. A unidade em Cristo conduz a Igreja à caridade, na comunhão e na *sinodalidade*.

Nos tempos atuais, numa sociedade cada vez mais individualista e materialista, sustentada pela cultura de mercado, as relações tendem a ser utilitaristas. A aproximação do outro é condicionada pelo grau de afinidade de

⁶⁹ CNBB, Doc. 100, p. 87.

ideias, pensamento político, valores, etc. Num primeiro momento esta aproximação é legítima e saudável. O problema se dá se se ela não for abertura para o outro, que é diferente de mim, que pensa diferente, o que comporta riscos que esse outro seja simplesmente percebido como inimigo, alguém indiferente (que não tenha capacidade de estabelecer certo grau de empatia).

Perguntamos se essas questões ocorrem no seio da comunidade cristã, dentro do contexto eclesial. O presente estudo indicou que sim, visto que existem muitas incongruências na comunidade que são incompatíveis com a fé em Cristo. Em sua Carta à comunidade de Corinto, especialmente em 1Cor 12-12-27, Paulo expressa o antídoto para que as diferenças na comunidade sejam superadas e se tornem húmus para a comunhão, o serviço e o bem comum. Ao falar de Igreja como “*Σῶμα Χριστοῦ/Corpo de Cristo*”, Paulo quer apontar que o fundamento das ações dos membros da Igreja é o próprio Cristo.

Reconhecer o outro como irmão e irmã traz vitalidade e dinamismo para Igreja, pois aumenta o sentido de pertença e espírito de corresponsabilidade na missão. O Espírito conduz para o caminhar juntos (*sinodalidade*) enriquecidos pela diversidade e a pluralidade. Uma espiritualidade de comunhão é mister para o processo de reconhecimento do outro, como irmão e irmã, sem a qual, corre-se o risco de repetir eclesialmente um estilo de vida mundana, como tem alertado o Papa Francisco.

Bibliografia

AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermones Ad Populum: Classis III. Sermones de Sanctis*. In: J.-P. MIGNE. **Patrologia, Series Latina**, Vol. 38 Tomus Quinto. Paris: Petit-Montrouge, 1865, p. 1247-1484.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, L. **E a Igreja se fez povo, Ecclesio gênese: A Igreja que nasce da fé do povo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

- BRIGHENTI, A. **A Pastoral dá o que pensar.** A inteligência da prática transformadora da fé. São Paulo: Paulinas, 2006.
- CARNEIRO, C. A. **A Eclesiologia de Comunhão em Yves Marie-Joseph Congar.** 2008. Tese de Doutorado. PUC–Rio, p. 47-50.
- CARREZ, M.; DORNIER, P.; DUMAIS, M.; TRIMAILLE, M. **As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas.** São Paulo: Paulinas, 1987;
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA.** São Paulo: Loyola, 1993. p. 194;
- CNBB. **Comunidade de comunidades:** uma nova paróquia. Documento 100. Brasília-DF: CNBB, 2014.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida.** Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007. 2. ed. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.
- DE JESUS DIAS, M. Corpo e corporeidade: A construção da unidade em 1Cor. *Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, v. 32, n. 2, p. 305, 2022.
- DE MORI, Geraldo *et al.* Documento Integral. *Annales Faje*, v. 1, n. 1, 2016, p. 28.
- FERREIRA, J. A. A imagem do corpo e opção pelos fracos (1Cor 12,14-27). *Atualidade Teológica*, v. 21, n. 55, 2017, p. 92-93;
- FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica Fratelli Tutti.** Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.
- GONZAGA, W. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos.** Santo André: Academia Cristã, 2015.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdIPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W.; DA SILVA, V. J. O conflito entre Evódia e Síntique (Fl 4,2). Um antagonismo à comunidade ideal, *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 13, n. 2, maio/ago. 2021, p. 721-740. Doi: <http://dx.doi.org/10.7213/2175-1838.13.002.DS03>
- GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022> e <https://www.scielo.br/j/pteo/>
- GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Sí'* e Rm 2,28. *Ephata*, Portugal, v. 4, no. 1, 2022, p. 99-12. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>
- GONZAGA, W.; BARRETO NETO, J. M. P. Bom e agradável, como o óleo e o orvalho. Uma análise retórica do Salmo 133. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio – Letra Capital, 2022, p. 303-325.
- GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 1, jan./jun. 2023, p. 5-32. <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs/article/640616c6a953955e054465a3>
- GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 89-123.
- LUMEM GENTIUM. In: **Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações**, ed. 29, Petrópolis, Vozes, 2000.
- MALZONI, C. V. Corpo (Sóma) na Primeira Carta aos Coríntios. **Fronteiras Revista de Teologia da Unicap**, v. 2, n. 2, p. 178, 2019.

MENDES, S. R. P. **Paulo e a Ekklesia de Corinto: Conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão.** Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, 2012.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece.** Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PIO XII. **Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi*.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1960.

SANTOS. C. A. Solidariedade: considerações à luz da encíclica Fratelli Tutti, do Papa Francisco. ***Vida Pastoral*.** Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/edicao/solidariedade-consideracoes-a-luz-da-enciclica-fratelli-tutti-do-papa-francisco/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

Capítulo V¹

Hb 3,1-6: Jesus, apóstolo e sumo sacerdote, superior a Moisés

Heb 3,1-6: Jesus, apostle, and high priest, superior to Moses

Heb 3,1-6: Jesús, apóstol y sumo sacerdote, superior a Moisés

Waldecir Gonzaga²

Adalberto do Carmo Telles³

Resumo

Revisitando a perícopre de Hb 3,1-6, este estudo tem como objetivo analisar a superioridade entre Jesus e Moisés, apresentada pelo autor da carta aos Hebreus, único texto do NT que chama a Jesus de “apóstolo” (v.1c). A carta também apresenta outras comparações: entre Jesus e os profetas (Hb 1,1-3), os anjos (Hb 1,4–2,5), os homens (Hb 2,6-18), Satanás (Hb 2,14-16), Melquisedeque (Hb 7,1-28). A grandeza de Jesus em comparação a Moisés é perceptível no uso dos termos “filho”, “fiel”, “sobre a casa” e “gloria”. A expressão que é usada, com exceção para Moisés é “fiel”, semelhante a Jesus, e “servo na casa” apenas para ele. A metodologia empregada está no desenvolvimento de alguns passos do Método Histórico-Crítico, que permite abarcar o texto na sua forma e estrutura. Além da introdução e da conclusão, o primeiro passo desenvolvido é a segmentação e tradução do texto grego de Hb 3,1-6; o segundo passo é a crítica textual, no qual se percebe ainda mais a importância do texto, procurando quais leituras seriam as que mais se aproximam de um possível texto original; o terceiro passo é a análise da estrutura de Hb 3,1-6; e, por fim, um comentário sobre “Jesus, superior a Moisés”.

Palavras-chave: Hebreus, Jesus, Moisés, Apóstolo, Sumo sacerdote, Superior, Servo, Filho.

Abstract

Revisiting the pericope of Heb 3,1-6, this study aims to analyze the superiority between Jesus and Moses, presented by the author of the letter to the Hebrews, the only NT text that calls Jesus’ “apostle” (v.1c). The letter also presents other comparisons: between Jesus and the prophets (Heb 1,1-3), the angels (Heb 1,4–2,5), men (Heb 2,6-18), Satan (Heb 2e14-16), Melchizedek (Heb 7,1-28). The greatness of Jesus in comparison to Moses is noticeable in the

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-05>

² Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <adalbertotelles088@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2385530832585281> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7830-9222>

use of the term's "son", "faithful", "over the house" and "glory". The expression that is used, except for Moses, is "faithful", similar to Jesus and "servant in the house" only for him. The methodology used is the development of some steps of the Historical-Critical Method, which allows the text to be covered in its form and structure. In addition to the introduction and conclusion, the first step developed is the segmentation and translation of the Greek text of Heb 3,1-6; the second step is textual criticism, in which the importance of the text is further realized, looking for which readings would be the closest to a possible original text; the third step is the analysis of the structure of Heb 3,1-6; and, finally, a comment on "Jesus, superior to Moses".

key words: Hebrew, Jesus, Moses, Apostle, High priest, Higher, Servant, Son.

Resumen

Revisando la perícopa de Heb 3,1-6, este estudio tiene como objetivo analizar la superioridad entre Jesús y Moisés, presentada por el autor de la carta a los Hebreos, el único texto del NT que llama a Jesús "apóstol" (v.1c). La carta presenta también otras comparaciones: entre Jesús y los profetas (Hb 1,1-3), los ángeles (Heb 1,4-2,5), los hombres (Heb 2,6-18), Satanás (Heb 2,14-16), Melquisedec (Heb 7,1-28). La grandeza de Jesús en comparación con Moisés se nota en el uso de los términos "hijo", "fiel", "sobre la casa" y "gloria". La expresión que se utiliza, excepto para Moisés, es "fiel", similar a Jesús y "siervo de la casa" sólo para él. La metodología utilizada es el desarrollo de algunos pasos del Método Histórico-Crítico, que permite recorrer el texto en su forma y estructura. Además de la introducción y conclusión, el primer paso desarrollado es la segmentación y traducción del texto griego de Heb 3,1-6; el segundo paso es la crítica textual, en la que se profundiza en la importancia del texto, buscando qué lecturas serían las más cercanas a un posible texto original; el tercer paso es el análisis de la estructura de la Heb 3,1-6; y, finalmente, un comentario sobre "Jesús, superior a Moisés".

Palabras clave: Hebreos, Jesús, Moisés, Apóstol, Sumo sacerdote, Superior, Siervo, Hijo.

Introdução

Como é do conhecimento de todos, o Novo Testamento é composto por 27 livros que são aceitos na ordem que é encontrada hoje em nossas Bíblias. No inteiro escrito neotestamentário há diversos textos que tratam da vida, morte e ressurreição de Jesus, bem como de outros aspectos da doutrina da Igreja neles contidos: Evangelhos, Atos, Cartas paulinas, Cartas católicas (universais), Carta aos Hebreus e o Apocalipse. Segundo estudiosos⁴, dentre todos esses textos, a Carta aos Hebreus é a que mais se diferencia dos demais escritos. Segundo Gonzaga, em relação ao epistolário paulino: "O único texto dissonante foi a Carta

⁴ VANHOYE, A., La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux (1976); VANHOYE, A., La lettre aux Hébreux: Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance, Jésus et Jésus Christ (2002); VANHOYE, A. L'Epistola agli Ebrei. "Un Sacerdote diverso" (2011)

aos Hebreus, que desde o Período Patrístico sempre encontrou problemas na aceitação de que fosse de autoria paulina”⁵.

O Antigo Testamento narra as manifestações da autorrevelação de Deus aos homens, culminando com a sua realização em Jesus, porque ele não é apenas “aquele em quem Deus se revelou definitivamente e completamente, mas também a encarnação perfeita da resposta obediente da humanidade a Deus” (Hb 1,1-4)⁶. Mais ainda, Cristo “é o iniciador e aperfeiçoador de nossa fé” (Hb 12,1), o Sumo e Eterno Sacerdote (Hb 2,5–8,5), aquele que “viveu em tudo a condição humana, menos o pecado” (Hb 4,15), que está sentado à direita do Pai, donde virá para “conceder a salvação aos que o esperam” (Hb 9,28).

A superioridade entre Jesus e Moisés, em Hb 3,1-6, também foi base de discussão para aqueles que acreditam que a Carta aos Hebreus tem o objetivo de polemizar com o judaísmo, o que não parece ser o caso. Pelo contrário, ela foi escrita para anunciar Jesus Cristo como o Sumo e Eterno Sacerdote, que se ofereceu em sacrifício para salvar a humanidade, superando a todos os sacrifícios antigos⁷. Mais ainda, ao se analisar a perícopre de Hb 3,1-6 com mais cuidado, compreende-se que o destaque está na continuação do povo de Deus, “os irmãos santos”, não na descontinuidade: Jesus Cristo é o Filho herdeiro de seu Pai e Moisés é o servo na casa dele, e os dois são fiéis ao que os constituiu em sua casa⁸.

1. Segmentação e tradução de Hebreus 3,1-6

Nesta parte apresentamos a segmentação e a tradução do texto grego de Hb 3,1-6. Os seis versículos estão bem estruturados entre si, emoldurados pelo nome

⁵ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no cânon do Novo Testamento*, p. 19.

⁶ BRUCE, F. F., *The Epistle to the Hebrews*, p. 91.

⁷ CASALINI, N., *I sacrifici dell'antica alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la Lettera agli Ebrei*, p. 443-464.

⁸ ASUMANG, A.; DOMERIS, B., *Ministering in the Tabernacle*, p. 14; PHILLIPS, R. D., *Hebrews*, p. 90-91.

“Ἰησοῦν/*Jesus*”, no v.1c, e pelo título cristológico “Χριστός/*Cristo*”, no v.6a. Algumas palavras são próprias de Hb 3,1-6, não aparecendo em nenhuma outra parte da Carta aos Hebreus, como “ἀπόστολον/*apóstolo*” e “θεράπων/*servo*”; outras repetem-se, como os substantivos “Μωϋσῆς/*Moisés*” e “οἶκος/*casa*”, e o verbo “κατασκευάζω/*constituir*”, com uma intenção teológica do autor para desenvolver o seu pensamento a respeito de Jesus ser superior a Moisés, dos santos irmãos e da casa de Deus, seu novo povo.

Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι,	1a	Por isso, irmãos santos,
κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι,	1b	participantes da vocação celestial,
κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν,	1c	considerai o apóstolo e sumo sacerdote da nossa confissão, Jesus,
πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν	2a	sendo fiel àquele que o designou,
ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν [ὅλῳ] τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.	2b	como também Moisés em [toda] a casa dele ⁹ .
πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἡξίωται,	3a	De maior glória, porém, do que Moisés, ele foi considerado digno,
καθ’ ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου	3b	tanto quanto maior honra tem do que a casa,
ὃ κατασκευάσας αὐτόν·	3c	o que construiu a mesma.
πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος,	4a	Pois toda casa é construída por alguém,
ὃ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός.	4b	mas o que construiu todas as coisas é Deus.
καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ	5a	E Moisés, por um lado, (foi) fiel em toda a casa dele,
ὡς θεράπων	5b	como servo,
εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων,	5c	para testemunho das coisas que seriam ditas,
Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ·	6a	Cristo, porém, como Filho sobre a casa dele;
οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς,	6b	do qual, a casa somos nós,
ἐάν [περ] τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν.	6c	se [de fato] a ousadia e o orgulho da esperança retivermos.

Fonte: texto da NA28; quadro e tradução dos autores.

⁹ A tradução da expressão “τῷ οἴκῳ αὐτοῦ/a casa dele”, no v.2b, refere-se à casa de Deus, que é o construtor de todas as coisas (Hb 3,4b) e não à casa de Moisés.

2. Crítica textual de Hebreus 3,1-6

A *critica textus*¹⁰ de Hb 3,1-6 segue o aparato crítico do texto bíblico grego de NA28. A referida perícopé apresenta algumas variantes que precisam ser observadas e analisadas, para ajudar na interpretação do texto. No desenvolver desse passo, é indicada a citação de cada versículo, os manuscritos que sustentam cada variante, se têm ou não implicações teológicas, e, por fim, a opção assumida em cada caso.

O v.2 apresenta uma omissão da palavra “ὄλω/*fiel*”, testemunhado pelos papiros ϩ^{13.46vid} (a leitura não é totalmente segura), pelo maiúsculo B, pela vg^{ms} (Vulgata, um manuscrito conhecido), por co (todos os manuscritos da versão copta), e por Ambr (Ambrósio). O texto da NA28 (*txt*) mantém o adjetivo “ὄλω/*fiel*”, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos Ɑ, A, C, D, K, L, P, Ψ, 0243, 0278; pelos minúsculos 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1739, 1881, 2464; pelo ℣ (Texto Majoritário); pela *lat* (todos os manuscritos da versão latina), pela *sy* (todos os manuscritos da versão Siríaca). Tanto a omissão como a leitura de “ὄλω/*fiel*” no texto grego é bem atestada pelas testemunhas externas, podendo ser também uma glossa para harmonizar com Hb 3,5 e Nm 12,7, a partir da LXX¹¹, o que é desaconselhável¹². Para Metzger e outros autores, “a omissão pode ser uma emenda deliberada (alexandrina?), introduzida a fim de tornar a citação do Antigo Testamento mais apropriada ao argumento (no v.2 “todo” perturba o paralelismo entre Moisés e Jesus)”¹³. Diante do evidente equilíbrio de possibilidades entre os testemunhos externos para a inclusão e a omissão de “ὄλω/*fiel*”, o comitê parece ter decidido em manter preferencialmente o termo

¹⁰ SCHNELLE, U., Introdução à Exegese do Novo Testamento, p. 29-30.

¹¹ MOFFATT, J., A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 44.

¹² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221.

¹³ METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 594; OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 472; ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 202; KOESTER, C. R., Hebrews, p. 244; LANE, W. L., Hebrews, p. 71.

“ὄλω/*fiel*” entre colchetes no texto grego, para expressar dúvidas se esse pertence ou não a ele¹⁴, visto também os critérios da crítica interna¹⁵.

O v.3 apresenta uma ordem diferente em parte da tradição, nas palavras “οὗτος δόξης/*esta glória*”, testemunhado pelo papiro \mathfrak{B}^{13} ; pelos manuscritos maiúsculos K, L, 0243, 0278; pelos minúsculos 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1739, 1881, 2464; pelo \mathfrak{M} (Texto Majoritário); pela lat (todos os manuscritos da versão latina). O texto da NA28 (*txt*) mantém a ordem das palavras na expressão “οὗτος δόξης/*esta glória*”, testemunhado pelo papiro \mathfrak{B}^{46vid} (a leitura não é totalmente segura); pelos maiúsculos \aleph , A, B, C, D, P, Ψ ; pelo minúsculo 1505. A ênfase em “πλείονος/*maior*” é mais bem conservada por “οὗτος δόξης/*esta glória*” do que por “δόξης οὗτος/*glória esta*” ou pela simples omissão de “οὗτος/*esta*”; de acordo com as evidências externas, a leitura assumida pelo comitê se baseia nos manuscritos mais importantes para a Carta ao Hebreus¹⁶. Diante disso, é preferível manter a ordem da expressão “οὗτος δόξης/*esta glória*” como a variante que mais se aproxima do original do texto grego¹⁷.

O v.4 apresenta uma inserção por parte da tradição do artigo neutro plural “τὰ/*as*”, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos C³ (leitura do terceiro corretor), D² (leitura do segundo corretor), L, P, Ψ , 0278; pelos minúsculos 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 2464; e pelo \mathfrak{M} (Texto Majoritário). O texto da NA28 (*txt*) não traz a inserção do artigo neutro plural “τὰ/*as*”, testemunhado pelos papiros $\mathfrak{B}^{13,46}$; pelos maiúsculos \aleph , A, B, C* (texto original do manuscrito, com correções), D* (texto original do manuscrito, com correções), I, K, 0243; pelos

¹⁴ METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 595; OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 472; ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 202; KOESTER, C. R., Hebrews, p. 244; LANE, W. L., Hebrews, p. 71.

¹⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 220-222.

¹⁶ NESTLE-ALAND., Novum Testamentum Graece, p. 66. Na parte introdutória do NA28 encontra-se uma lista dos manuscritos mais importantes para a cada livro ou carta do NT. Para a Carta aos Hebreus, as testemunhas citadas de forma consistente são: \mathfrak{B}^{12} , \mathfrak{B}^{13} , \mathfrak{B}^{17} , \mathfrak{B}^{46} , \mathfrak{B}^{79} , \mathfrak{B}^{89} , \mathfrak{B}^{114} , \mathfrak{B}^{116} , \mathfrak{B}^{126} ; \aleph (01), A (02), B(03), C(04), D(06), H(015), I (06), K(018), L(020), P(025), Ψ (044), 048, 0122, 0227, 0228, 0243, 0252, 0278, 0285; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464; / 249, / 846.

¹⁷ MOFFATT, J., A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 44; GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia”, p. 71.

minúsculos 6, 33, 1739, 1881. O termo “*πάντα/todas*” foi harmonizado artificialmente com Hb 1,3; 2,10 pela adição de “*τά/as*”; as evidências externas apontam para o apoio do texto grego sem o artigo “*τά/as*”, com isso, concorda-se que com o texto grego da NA28 como sendo o que mais se aproxima do texto original¹⁸, o que pode ser sustentado igualmente pelo critério interno de que *lectio brevior potior*¹⁹.

O v.6 traz uma substituição do pronome relativo nominativo masculino singular “*ὅς/que*”, testemunhado pelo papiro \mathfrak{B}^{46} , pelos maiúsculos D* (texto original do manuscrito, com correções), 0243, pelos minúsculos 6, 1739, pelo lat (todos os manuscritos da versão latina), pela sy^p (versão Siríaca Peshita: sua leitura apresenta pequenas divergências ou alterações em relação à variante em apreço). O texto da NA28 (txt) mantém o pronome relativo no acusativo masculino singular “*οὗ/cujo, do qual*”, testemunhado pelo papiro \mathfrak{B}^{13} , pelos maiúsculos \aleph , A, B, C, D¹ (leitura do primeiro corretor), I, K, L, P, Ψ , 0278; pelos minúsculos 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1881, 2464; pelo \mathfrak{M} (Texto Majoritário); por v (manuscritos antigos isolados); por co (todos os manuscritos da versão copta); por Hier (Jerônimo). De acordo com Metzger, “*ὅς/que*” “é provavelmente uma modificação escribal de *οὗ*, talvez introduzida por uma questão de exatidão lógica (os cristãos são a casa de Deus, não a casa de Cristo)”²⁰. A leitura “*οὗ/cujo, do qual*” é mais do que suficientemente apoiada por testemunhas antigas e diversificadas que colaboram com a aceitação dessa variante no texto²¹. Por outro lado, Ellingworth acredita que “*ὅς/que*” é a leitura mais difícil e deve ser preferível como a original²². Já Moffatt indica que “*οὗ/cujo, do qual*” é alterado por “*ὅς/que*” possivelmente devido à ideia errônea de que o

¹⁸ MOFFATT, J., A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 44; GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia”, p. 71; ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 202.

¹⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221.

²⁰ METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 595; OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 472.

²¹ METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 595; OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 472.

²² ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 202; LANE, W. L., Hebrews, p. 71.

artigo definido colocado por alguns manuscritos teria sido necessário entre “οὗ/*cujo, do qual*” e “ὅς/*que*”²³. As modificações trazidas pelos pronomes relativos aqui apresentados não alteram a tradução do texto, e observando os critérios externos é preferível manter “οὗ/*cujo, do qual*” como a variante mais confiável e que mais se aproxima do texto original²⁴.

O v.6 apresenta uma segunda variante, a substituição da conjunção subordinada “ἐάν/*se*”, testemunhado pelo papiro \mathfrak{B}^{13} , pelos maiúsculos κ^1 (leitura do primeiro corretor), B, D* (texto original do manuscrito, com correções), P, 0243, pelos minúsculos 33, 1739, 1881, pela lat (todos os manuscritos da versão latina), “κᾶν/*se*”, testemunhado pelo maiúsculo κ^* (com pequenas alterações). O texto da NA28 (*txt*) mantém a condicional “ἐάν/*se*”, testemunhada pelo papiro \mathfrak{B}^{46} ; pelos maiúsculos κ^2 (leitura do segundo corretor), A, C, D² (leitura do segundo corretor), K, L, Ψ , 0278; pelos minúsculos 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 2464; pelo \mathfrak{M} (Texto Majoritário); pela vg^{ms} (Vulgata, um manuscrito conhecido); por Lcf (Lúcifer). A substituição de “ἐάν/*se*” pode ser uma harmonização com o v.14, com a leitura “ἐάνπερ/*se, de fato*”, sendo desaconselhada²⁵. A evidência interna para ἐάνπερ é dividida, já que a Carta aos Hebreus traz duas vezes a palavra ἐάνπερ (Hb 3,14; 6,3) e a condicional ἐάν, apenas uma vez (Hb 13,23). No entanto, a autoridade de Hb 3,14, combinada com o peso da evidência externa, sugere que ἐάν seja a leitura que mais se aproxima de um possível texto grego original em Hb 3,6²⁶.

O v.6 ainda oferece uma última variante, a inserção por parte da tradição da expressão “μέχρι τέλους βεβαίαν/*até o fim firme*”, testemunhada pelos manuscritos maiúsculos κ , A, C, D, K, L, P, Ψ , 0243, 0278; pelos minúsculos 33, 81, 104, 323 (sua leitura apresenta pequenas divergências ou alterações em

²³ MOFFATT, J., A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 44.

²⁴ MOFFATT, J., A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 44; GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia”, p. 71.

²⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221.

²⁶ ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 211; LANE, W. L., Hebrews, p. 71; MOFFATT, J., A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 44.

relação à variante em apreço), 365, 630, 1175, 1241, 1505, 2464; pelo \aleph (Texto Majoritário); pela *latt* (todos os manuscritos da versão latina); pela *sy^p* (versão Siríaca Peshita); pela versão *bo* (versão copta boárica). O texto da NA28 (*txt*) não mantém a inserção da frase “μέχρι τέλους βεβαίαν/até o fim firme”, testemunhado pelos papiros $\mathfrak{P}^{13.46}$; pelo manuscrito maiúsculo B, pela *as* (versão copta saídica); por Lcf (Lúcifer). É possível, no entanto, que a frase “μέχρι τέλους βεβαίαν/até o fim firme” seja uma interpolação do v.14, principalmente porque não “βεβαίαν/firme”, mas “βέβαιον/firme” é o gênero que se esperaria que o autor utilizasse, qualificando o substantivo mais próximo “τὸ καύχημα/o orgulho”²⁷. Omanson afirma que “embora essas palavras não façam parte do original, essa locução ‘ênfatisa e amplia o significado de κατάσχωμεν’”²⁸. Nesse sentido, apoiando-se nos critérios externos e no critério interno de que a leitura mais breve é preferível (*lectio brevior potior*)²⁹, concorda-se com o texto da NA28 como sendo o texto que mais se aproxima de um possível original.

3. Estrutura de Hebreus 3,1-16

O texto de Hb 3,1-16 é mais bem compreendido quando se percebe a sua estrutura quiástica³⁰. Aliás, trazemos aqui duas estruturas quiásticas diferentes, uma proposta por Long e outra por Allen, as quais podem ser comparadas para se conseguir ter uma visão panorâmica de Hb 3,1-6. As diferenças entre elas estão em sua forma e conteúdo, mas com o objetivo de demonstrar a fluidez do texto.

Nessa estrutura quiástica, percebe-se um exemplo de um padrão transformador, no entendimento de A e B, para passar pelo termo central C. Acontece algo em C que torna A e B em versões significativas em si mesmas, A’

²⁷ METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 595; LANE, W. L., Hebrews, p. 71.

²⁸ OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 472.

²⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221.

³⁰ LONG, T. G., Hebrews, p. 52.

e B'. O ponto central desse quiasmo está em C "Jesus maior honra, porque através dele Deus constituiu a casa (Hb 3,3-4)", não somente exalta Jesus à condição de Filho que está sobre a casa, mas também realça os membros da comunidade por serem companheiros santos³¹.

A A identidade da comunidade: irmãos e irmãs, companheiros santos (Hb 3,1a)

B Jesus e Moisés: ambos fiéis (Hb 3,1b-2)

C Jesus maior honra, porque através dele Deus constituiu a casa (Hb 3,3-4)

B' Jesus e Moisés: Moisés é um servo na casa, Jesus o Filho sobre a casa (Hb 3,5-6a)

A' A identidade da comunidade, casa de Deus (Hb 3,6b)³².

Na estrutura quiástica oferecida por Allen, constata-se uma proposta nas seções centrais de D e D', em que é visto um paralelismo nos termos "οἶκος/casa" e "κατασκευάζω/constituir". As linhas C e C' se completam na medida em que elas retratam Moisés: C' é uma explicação adicional de C. As linhas B e B' são paralelas entre si, visto que elas descrevem a fidelidade de Jesus: B' é um esclarecimento adicional de B. As linhas A e A' apresentam um paralelismo nos verbos "κατανοήσατε/considerai" e "κατάσχωμεν/retivermos". Os dois termos demonstram conceitos equivalentes³³.

A Paralelismo pelo uso do verbo considerar (Hb 3,1)

B A fidelidade de Jesus (Hb 3,2a)

C Descrição de Moisés (Hb 3,2b)

D Paralelismo com "casa" e "constituir" (Hb 3,3)

D' Paralelismo com "casa" e "constituir" (Hb 3,4)

C' Descrição de Moisés (Hb 3,5)

B' A fidelidade de Jesus (Hb 3,6a)

A' Paralelismo pelo uso do verbo considerar (Hb 3,6b)³⁴.

³¹ LONG, T. G., Hebrews, p. 51-52.

³² LONG, T. G., Hebrews, p. 51.

³³ ALLEN, D. L., Hebrews, p. 249.

³⁴ ALLEN, D. L., Hebrews, p. 249.

Blajer compreende que Hb 3,1-6 é o centro de onze unidades da seção de Hb 1,1-5,10. Essas unidades fornecem uma estrutura quiástica, em que Hb 3,1-6, que traz a descrição da superioridade entre Jesus e Moisés, servindo “como um ponto de virada, o elemento incomparável de toda a primeira parte da carta”³⁵. Blajer apresenta o esquema quiástico de Hb 3,1-6 da seguinte forma:

A v.¹ Por isso, irmãos santos, participantes da vocação celestial, considerai o apóstolo e sumo sacerdote da nossa confissão, Jesus,

B v.² sendo fiel àquele que o designou/nomeou, como Moisés também (foi fiel) em [toda] a casa dele. v.^{3a} Pois este foi considerado digno de maior glória do que Moisés,

C v.^{3bc} tanto quanto tem maior honra a casa, o que constituiu a mesma.

D v.^{4a} Pois toda casa é constituída por alguém,

C' v.^{4b} mas o que constituiu todas as coisas é Deus.

B' v.⁵ E Moisés por um lado, (foi) fiel na casa dele, como servo, para testemunho das coisas que seriam ditas,

A' v.⁶ Cristo, por outro lado, como Filho sobre a casa dele; cujo (do qual) casa somos nós, se [de fato] a ousadia e o orgulho da esperança retivermos.

Os vv.3-4 apresentam uma estrutura quiástica, em que o objetivo do v.4 é explicar a comparação afirmada no v.3a; esclarece o outro lado da analogia no v.3b, correlacionando-a primeiro com outro princípio geral no v.4a e depois com o princípio teológico de que Deus é o criador de tudo. A estrutura do argumento prossegue na seguinte forma³⁶:

A Jesus é digno de mais glória do que Moisés

B como o Construtor recebe mais homenagens que a casa

B' pois cada casa é construída por alguém

A' mas Deus é o construtor de tudo

³⁵ BLAJER, P. Jesus, the Apostle and High Priest of Our Confession, p. 285.

³⁶ LANE, W. L., Hebrews, p. 77.

Em Hb 3,4, percebe-se uma estrutura simétrica. Em um sentido real, embora relativo, Cristo é “ὁ κατασκευάσας/ο *que constituiu*”, no v.3; no entanto, categoricamente, o título pertence a Deus, no v.4. A repetição de “πᾶς/*toda*” e “πάντα/*todas*” e de “κατασκευάζω/*constituir*” oferece uma base firme de comparação, a alternância das vozes na passiva e no ativo proporcionam uma multiplicidade estilística, e “δέ/*mas*” sinaliza um novo passo à frente, a referência a Deus, no v.4b³⁷.

v.4 πᾶς γὰρ οἶκος ὁ δὲ πάντα	κατασκευάζεται κατασκευάσας	ὑπό τινος θεός.
Pois toda casa mas todas as coisas	é constituída o que constituiu	por alguém, é Deus.

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

Assim como no v.4, os vv.5-6 estruturam-se em simetria; neles, tanto a simetria quanto as irregularidades individuais, são indicadores chave para a sua compreensão. Esta forma estrutural dos vv.5-6 apresenta as seguintes características: (a) o contraste, formalmente indicado por “μέν ... δέ/*por um lado ... por outro lado*”, está entre Moisés como “θεράπων/*servo*” na casa de Deus, e Cristo como “υἱός/*filho*” sobre ela; (b) a inversão dos itens (1) e (2), no v.6a, produz um quiasmo que realça levemente “θεράπων/*servo*” modificando a ordem de Nm 12,7, e destaca “υἱός/*filho*” mais fortemente, aproximando-o o mais possível do início do versículo³⁸.

³⁷ ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 205.

³⁸ ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 206.

v. ⁵ καὶ Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων	v. ⁶ Χριστὸς δὲ (2) ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ (1) ὡς υἱὸς
E Moisés por um lado, (foi) fiel na casa dele, Como servo,	Cristo por outro lado, sobre a casa dele; como Filho

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

Hb 3,2-6 forma um paralelismo, em que é perceptível uma simetria lúcida e lógica. A alternância entre os nomes de Jesus e Moisés, a repetição das palavras e verbos vão delineando para o clímax da superioridade de Cristo sobre Moisés, em que um é servo na casa e o outro é filho sobre a casa de Deus³⁹.

Hb 3,2	Jesus	fiel	Moisés	casa
Hb 3,3	Jesus	Maior honra	Moisés	
Hb 3,4	Deus		edificador edificador	casa
Hb 3,5	Moisés	fiel	servo	casa
Hb 3,6a	Cristo	fiel	filho	casa

Os vv.5-6 apresentam um contraste claro entre Jesus e Moisés. A primeira clausula, no início dos vv.5-6, é a base da comparação entre os dois: “καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς/e Moisés, por um lado, foi fiel” e “Χριστὸς δὲ/Cristo, por outro lado” é fiel⁴⁰. O “δὲ/mas”, que aqui foi traduzido por “por outro lado”, sugere que haverá o contraste. As frases do restante dos vv.5-6 comparam as posições de Moisés e Jesus em relação à casa de Deus; Moisés é servo e Cristo é fiel como um filho; Moisés é o encarregado é o encarregado da casa de Deus, e Jesus é superior a Moisés, pois é o filho sobre a casa de Deus⁴¹.

³⁹ KISTEMAKER, S. J., Hebreos, p. 111.

⁴⁰ MARCHESE-CASALE, C., Lettera agli Ebrei, p. 183;

⁴¹ COCKERILL, G. L., Hebrews, p. 82-83. PHILLIPS, R. D., Hebrews, p. 90; LOPES, A. N., Hebreus, p. 60.

Hb 3,5	Hb 3,6
E Moisés, por um lado, (foi) fiel	Cristo, por outro lado, (é fiel)
como servo	como filho
na casa dele	sobre a casa dele
para testemunho das coisas que seriam ditas	Cujo (do qual) casa somos nós, se [de fato] a ousadia e o orgulho da esperança retivermos.

4. Jesus, superior a Moisés

Hb 3,1-6, de fato, parece ser um *midrash* de Nm 12,7, com alusão ao adjetivo “πιστός/*fiel*”, que demarca a comparação entre Jesus e Moisés, e a preposição “ἐν/*na*”, compreendida neste texto como um ponto de contraste entre ambos⁴². O texto de Hb 3,1-6 inicia-se com a conjunção “Ὅθεν/*por isso*” indicando que o autor está extraindo as implicações do que acabara de ser dito em Hb 2,12.17⁴³. As referências a “ἀδελφοὶ/*irmãos*” e “ἅγιοι/*santos*”, feitos tais pelo Cristo, o santificador e sacerdote⁴⁴, a “κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι/*participantes da vocação celestial*”, não aparecem em nenhum outro lugar do Novo Testamento e apontam para a comunidade de féis que, por causa da participação no sangue e na carne de Jesus (Hb 3,12; 10,19; 13,12); esses “ἀδελφοὶ/*irmãos*” tornam-se participantes não apenas da vocação celestial, mas também do vínculo com o Espírito Santo⁴⁵. O verbo “κατανοέω/*considerar*” traz a ideia de considerar com

⁴² ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 194; FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 391.

⁴³ GUTHRIE, D. Hebrews, p. 101; LENSKI, R. C. H., The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James, p. 100; KISTEMAKER, S. J. Hebreos, p. 105; ALLEN, D. L., Hebrews, p. 237; ALFORD, H., Alford's Greek Testament, p. 56; LAUBACH, F., Carta aos Hebreus, p. 64; MILLOS, S. P., Hebreos, p. 152; KISTEMAKER, S., Hebreus, p. 122; STANLEY, S., The structure of Hebrews from three perspectives, p. 256, 258; BLAJER, P. Jesus, the Apostle and High Priest of Our Confession, p. 287; DOCHERTY, S., Recent interpretation of Hebrews chapters 3–4, p. 390; FILHO, J. A., Exposição e parênese como problema literário-teológico, p. 104, 107.

⁴⁴ Aliás, muito interessante ver o uso do SI 110(109) no NT, sobre Cristo Sacerdote segundo a ordem de Melquisedec, sendo o salmo mais citado em todo o NT, como se vê amplamente na Carta aos Hebreus e nas cartas paulinas: MIMOUNI, S. C., Le «grand prêtre» Jésus «à la manière de Melchisédech» dans l'Épître aux Hébreux, p. 79-105; DEL PÁRAMO, S., Las citas de los Salmos en S. Pablo, p. 229-241.

⁴⁵ KOESTER, C. R., Hebrews, p. 242; ATTRIDGE, H. W., Hebrews, p. 106; LANE, W. L., Hebrews, p. 74; ATTRIDGE, H. W.; KOESTER, H., The Epistle to the Hebrews, p. 106; LANGE, J. P. et al., Hebrews, p. 68; JAMIESON-FAUSSET, A. R.; BROWN, D., Comentario exegético y explicativo de la Biblia, p. 618; KISTEMAKER, S., Hebreus, p. 122; TORRES, U. D. A., Jesus Cristo Sumo e Eterno Sacerdote, p. 132.

exatidão, é prefixado pela preposição “κατά”, intensificando o verbo⁴⁶. Ao usar o verbo “κατανοέω/*considerar*”, o autor de Hebreus deseja que a comunidade de fé volte a sua atenção para Jesus de maneira reflexiva⁴⁷. Jesus é intitulado como “τὸν ἀπόστολον/*o apóstolo*” e como “ἀρχιερέα/*sumo sacerdote*”; ele é ao mesmo tempo “representante de Deus entre os seres humanos e seu representante na presença de Deus”⁴⁸, no entanto, o nome “Ἰησοῦς/*Jesus*” sem qualquer qualificação demonstra a consciência que o autor de Hebreus tenha sobre a humanidade de Jesus⁴⁹.

O termo grego no plural “μέτοχοι/*participantes*” aparece em Hb 3,14: “μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ/*participantes, pois, de Cristo*”, e em Hb 6,4: “μετόχους γενηθέντας πνεύματος/*se tornaram participantes do Espírito*”, e constitui-se como termo técnico para aqueles que respondem positivamente ao chamado de Jesus para a Salvação⁵⁰. A força imperiosa do imperativo oratório “κατανοήσατε/*considerai*” requer uma atenção imediata dos leitores/ouvintes e direciona essa atenção a Jesus Cristo⁵¹.

Tanto “τὸν ἀπόστολον/*o apóstolo*” como “ἀρχιερέα/*sumo sacerdote*” não são encontrados e nem aplicados a Jesus em nenhuma outra parte do Novo Testamento⁵²; os dois títulos se complementam: Jesus é enviado pelo Pai para permitir que a humanidade tenha acesso a Deus por Jesus, o mediador⁵³. O autor de Hebreus não deixa claro porque chamou a Jesus de “ἀπόστολος/*apóstolo*”, mesmo no significado não técnico de “enviado”, como é encontrado em 1Rs 14,6

⁴⁶ ALLEN, D. L., Hebrews, p. 239; JEREMIAS, J.; STRATHMANN, H., Le Lettere a Timoteo e a Tito La Lettera agli Ebrei, p. 166.

⁴⁷ BLAJER, P., Jesus, the Apostle and High Priest of Our Confession, p. 290.

⁴⁸ BRUCE, F. F., The Epistle to the Hebrews, p. 91.

⁴⁹ THISELTON, A. C. Hebrews, p. 1459; LAUBACH, F., Carta aos Hebreus, p. 65.

⁵⁰ LANE, W. L., Hebrews, p. 74.

⁵¹ LONG, T. G., Hebrews, p. 49; LANE, W. L., Hebrews, p. 74.

⁵² SPICQ, C., L'Épître aux Hébreux, p. 64.

⁵³ JAMIESON-FAUSSET, A. R.; BROWN, D., Comentario exegético y explicativo de la Biblia, p. 619; MILLOS, S. P., Hebreos, p.154; SWETNAM, J., ὁ ἀπόστολος in Hebrews 3,1, p. 252; SCOTT, B. R., Jesus' superiority over Moses in Hebrews 3:1-6, p. 204.

(LXX)⁵⁴. Em todo o Novo Testamento, é perceptível a ideia de Jesus ser o enviado por Deus (Mt 15,24; Mc 9,37; Lc 10,19; Gl 4,4), mas não com o uso do termo, como se encontra em Hb 3,1; apenas João não faz uso do termo “ἀπόστολος/apóstolo” ao se referir aos Doze, pelo motivo de ele, assim como o autor de Hebreus, conceberem que Jesus é o ἀπόστολος por excelência do Pai⁵⁵.

O termo “ἀπόστολος/apóstolo” evidencia que Jesus foi enviado por Deus como mensageiro do Pai – mesmo existindo diversos apóstolos, Jesus é superior a todos⁵⁶; para Cockerill “Apóstolo é, portanto, outra maneira de descrever Jesus como a revelação completa e final do Pai”⁵⁷; para Laubach, quando afirma-se de Jesus “o Apóstolo e Sumo sacerdote, então dois fatos básicos da salvação constituem o conteúdo da confissão: Jesus é o último enviado de Deus, que pelo seu sacrifício efetuou a expiação perfeita de toda a culpa dos seres humanos”⁵⁸.

A designação “ὁ ἀπόστολος/o apóstolo” procede da figura de Moisés, que é apresentado como “enviado” em Ex 3,10, a partir da LXX: “καὶ νῦν δεῦρο ἀποστείλω σε πρὸς Φαραὼ βασιλέα Αἰγύπτου καὶ ἐξάξεις τὸν λαόν μου τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου/e agora, vem, **te enviarei a Faraó, rei do Egito e tirarás o meu povo, os filhos de Israel da terra do Egito**”⁵⁹. A compreensão de Moisés como um homem chamado, escolhido e nomeado por Deus está por trás do verbo “ἀποστείλω/eu enviarei”. A composição da expressão “τὸν ἀπόστολον/o apóstolo” e “ἀρχιερέα/sumo sacerdote”, com apenas um artigo “τὸν/o” para os dois termos, demonstra que o autor de Hebreus teve o cuidado de realçar a indivisibilidade dos dois ministérios em Jesus⁶⁰.

⁵⁴ ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 199; BRUCE, F. F., The Epistle to the Hebrews, p. 91; THISELTON, A. C. Hebreus, p. 1459; HAGNER, D. A., Hebreus, p. 59.

⁵⁵ ELLINGWORTH, P., The Epistle to the Hebrews, p. 199; KISTEMAKER, S. J., Hebreos, p. 106.

⁵⁶ BARTON, B. B. et al., Hebreus, p. 32; SPICQ, C., L'Épître aux Hébreux, p. 66.

⁵⁷ COCKERILL, G. L., Hebreus, p. 80.

⁵⁸ LAUBACH, F., Carta aos Hebreus, p. 65.

⁵⁹ LANE, W. L., Hebreus, p. 76; COCKERILL, G. L., Hebreus, p. 80; ALLEN, D. L., Hebreus, p. 240; HEEN, E. M.; KREY, P. D. W., (Orgs.), p. 52; SWETNAM, J., ὁ ἀπόστολος in Hebreus 3,1, p. 253.

⁶⁰ LENSKI, R. C. H., The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James, p. 101; LANE, W. L., Hebreus, p. 76; ALFORD, H., Alford's Greek Testament, p. 57; SWETNAM, J., ὁ ἀπόστολος in Hebreus 3,1, p. 252.

A palavra “ὁμολογίας/*confissão*” demonstra uma sentença vinculante de obrigação e total compromisso “à resposta da fé à ação de Deus; conota o núcleo essencial da convicção cristã que o escritor compartilhava com seu público (“nossa confissão”)⁶¹. Na comunidade abordada, o cerne foi o reconhecimento de Jesus como Filho de Deus (4,14)⁶².

É possível compreender que Hb 3,2 faça alusão a Nm 12,7, a partir da LXX.⁶³ No entanto, parece que a principal alusão vem de 1Cr 17,14⁶⁴, segundo o texto grego da LXX: “καὶ πιστώσω αὐτὸν ἐν οἴκῳ μου/*e o confirmarei na minha casa*”, em que o verbo “πιστώω/*confirmar*”, na voz ativa, significa “fazer fiel, confiável ou nomear”⁶⁵. O duplo sentido constituído/nomeado é reflexo da forma da alusão do v.2a: “πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν/*sendo fiel àquele que o designou, nomeou*”⁶⁶.

A expressão “ὡς καὶ Μωϋσῆς/*como também Moisés*”, no v.2b, refere-se a Moisés, mas é tratado como parêntese. Nesse sentido, no v.2b, o destaque se desloca para a afirmativa de Jesus: “πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν/*sendo fiel àquele que o designou, nomeou*”, no v.2a. A alusão a Nm 12,7, no v.2, é mantida suspensa até o v.5. O propósito do autor de Hebreus é sobrepor dois textos quase semelhantes na redação: “o oráculo citado com base em 1Cr 17,14/1Sm 2,35 com seu testemunho a Jesus, e o testemunho a Moisés em Nm 12,7”⁶⁷. Além desses dois textos (1Cr 17,14; 1Sm 2,35), é possível ver uma alusão a 1Cr 17,13, sempre a partir da LXX, em que “o texto ajuda a conectar o papel de Jesus como Filho com sua fidelidade sobre a ‘casa’ de Deus”⁶⁸. De acordo com Lane, “Com essa constatação, é possível compreender que o escritor da Carta aos Hebreus iniciou

⁶¹ ATTRIDGE, H. W.; KOESTER, H., *The Epistle to the Hebrews*, p. 108; LANE, W. L., *Hebrews*, p. 76.

⁶² LANE, W. L., *Hebrews*, p. 75; MILLOS, S. P., *Hebreos*, p.156.

⁶³ DATTNER, F., *A Carta aos Hebreus*, p. 92; MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 186.

⁶⁴ MARCHESE-CASALE, C., *Lettera agli Ebrei*, p. 186.

⁶⁵ ELLINGWORTH, P., *The Epistle to the Hebrews*, p. 194; LANE, W. L., *Hebrews*, p. 76.

⁶⁶ LANE, W. L., *Hebrews*, p. 76.

⁶⁷ LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, p. 103; LANE, W. L., *Hebrews*, p. 77.

⁶⁸ ALLEN, D. L., *Hebrews*, p. 237.

a sua comparação entre Jesus e Moisés, partindo da semelhança deles, e não da diferença que há entre eles; tanto um como o outro foram fiéis a Deus que os constituiu⁶⁹.

Os vv.1-2 sinalizam para uma continuidade entre Jesus e Moisés no que diz respeito à fidelidade de ambos, mas é perceptível a descontinuidade e a superioridade de Jesus, registrada pelo autor nos vv.3-4, em relação a Moisés. O fundamento básico da comparação é a palavra “δόξα/glória”. Apesar de Moisés ter sido fiel, Jesus é superior a ele, pelo fato de ter sido considerado digno de maior glória: “πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἡξίωται/pois este foi considerado digno de maior glória do que Moisés”⁷⁰. A glória de Moisés é a honra que ele recebeu de Deus, em Nm 12,7; a glória de Jesus está ligada ao seu sacerdócio fiel, que alcançou o seu cumprimento em “δόξη καὶ τιμῆ/glória e honra”, em sua exaltação (Hb 2,9); ele também tem maior “δόξη καὶ τιμῆ/glória e honra” porque é o personagem central da fé e porque é o próprio Deus como o Pai⁷¹.

O termo “οἶκος/casa”, não pode ser traduzido literalmente, mas figuradamente, pois “οἶκος/casa”, aqui, traz o sentido de família de Deus como pode ser visto em Hb 3,1⁷²; e é nessa perspectiva que se desenvolve a comparação entre os dois exemplos de fidelidade, que surge com uma relação ilustrativa utilizando um ambiente comum helenístico “οἶκος/casa”; nesse sentido, “Jesus está para Moisés como ‘o construtor’ (ὁ κατασκευάσας) de uma casa está para a própria casa”⁷³. A superioridade de Jesus em relação a Moisés está na nova aliança trazida pelo Filho de Deus, que sobrepõe a antiga aliança em Moisés;

⁶⁹ LANE, W. L., Hebrews, p. 77.

⁷⁰ HAGNER, D. A., Hebrews, p. 60; LANE, W. L., Hebrews, p. 77; HEEN, E. M.; KREY, P. D. W. (Orgs.). Hebrews, p. 54.

⁷¹ BARTON, B. B. et al., Hebrews, p. 32; LANE, W. L., Hebrews, p. 77; HAGNER, D. A., Hebrews, p. 59.

⁷² KISTEMAKER, S. J., Hebreos, p. 108; KISTEMAKER, S., Hebreus, p. 124.

⁷³ ATTRIDGE, H. W.; KOESTER, H., The Epistle to the Hebrews, p. 110.

nesse sentido, dois aspectos demonstram a superioridade de Jesus sobre Moisés: Cristo é o criador junto com o Pai da casa e o Filho de Deus⁷⁴.

O emprego repetido, seis vezes, do substantivo “οἶκος/casa”, de forma metafórica, e do verbo “κατασκευάζεται/constituída”, três vezes, demonstra uma considerável figuração semiótica que corrobora para o desenvolvimento de toda carta⁷⁵. O autor de Hebreus utiliza quatro formas diferentes do substantivo grego casa: οἶκος (vv.2,5), οἴκου (v.3), οἶκος (vv.4a,6b), οἶκον (v.6a)⁷⁶. A estrutura do termo “οἶκος/casa” está costurada com o uso do verbo “κατασκευάζω/constituir”, que traz um sentido transitório de que a casa está constituída e sendo organizada para o uso⁷⁷. Nas vezes em que aparece “οἶκος/casa”, em Hb 3,1-6, pode-se afirmar que, nos vv.2 e 5, “οἶκος/casa” refere-se a Israel; no v.3, a Moisés; no v.6, à Igreja⁷⁸.

Os vv.5-6 objetivam estender a declaração de superioridade entre Jesus e Moisés no v.3a e esclarecê-lo com o apoio do texto bíblico veterotestamentário: μέν e δέ equilibram as duas afirmações, de um lado Moisés, de outro Cristo⁷⁹. Moisés realizou fielmente o seu ofício de servo na casa de Deus⁸⁰; Jesus é o Filho constituído para reinar na casa de Deus. O fundamento baseia-se em torno da distinção entre “θεράπων/servo” e “υἱός/filho”, e as preposições “ἐν/na” e “ἐπί/sobre”⁸¹.

A alusão ao texto grego da LXX, de Nm 12,7 em Hb 3,5, oferece um testemunho do estilo único da autoridade profética de Moisés, e serve para dar base à relação entre Cristo e Moisés⁸². O texto grego de Nm 12,7 não traz à

⁷⁴ BRUCE, F. F., *The Epistle to the Hebrews*, p. 92; BROWN, R., *The message of Hebrews*, p. 79; MCGEE, J. V., *The Epistles (Hebrews 1-7)*, p. 60; THISELTON, A. C., *Hebrews*, p. 1459; MAZZAROLO, I., *Hebrews*, p. 68.

⁷⁵ MACKIE, S. D., *Heavenly sanctuary mysticism in the Epistle to the Hebrews*, p. 106.

⁷⁶ ASUMANG, A.; DOMERIS, B., *Ministering in the Tabernacle*, p. 15.

⁷⁷ ASUMANG, A.; DOMERIS, B., *Ministering in the Tabernacle*, p. 15.

⁷⁸ ENNS, P. E., *Creation and re-creation*, p. 270.

⁷⁹ LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, p. 106.

⁸⁰ DATTNER, F., *A Carta aos Hebreus*, p. 93.

⁸¹ LANE, W. L., *Hebrews*, p. 78; BRUCE, F. F., *The Epistle to the Hebrews*, p. 92; KISTEMAKER, S., *Hebrews*, p. 126; STEYN, G. J., *Moses as θεράπων in heb 3:5-6*, p. 122.

⁸² ATTRIDGE, H. W.; KOESTER, H., *The Epistle to the Hebrews*, p. 110; KISTEMAKER, S., *Hebrews*, p. 126; BLAJER, P., *Jesus, the Apostle and High Priest of Our Confession*, p. 293; ENNS, P. E., *Creation and re-creation*,

fidelidade de Moises, mas à vocação para liderar a casa de YHWH⁸³. A estrutura é clara por sua relação verbal com o oráculo do sacerdócio real visto, no v.2. As palavras-chave “Μουσης/*Moisés*”, “θεράπων/*servo*”, “πιστός/*fiel*” e “οἶκος/*casa*” se repetem, mas não é apenas isso, o sentido delas também é semelhante. O termo “πιστός/*fiel*” sugere o duplo significado “nomeado, constituído”; Moisés foi constituído e foi fiel ao seu ministério de profeta por excelência na casa de Deus⁸⁴.

Os termos usados em Nm 12,7 são aludidos e modificados em seus usos por Hb 3,5. Moisés é realmente fiel, no entanto, o autor de Hebreus atribuiu a Moisés um papel subordinado ao Filho Eterno, Jesus Cristo; nesta posição inferior, o legislador da velha aliança dá testemunho do que será dito em vez de ser aquele a quem Deus fala⁸⁵. A real ênfase na subordinação de Moisés a Jesus, com o uso de Nm 12,7, está na exposição de “τῶν λαληθησομένων/*seriam ditas*”, em Hb 3,5; a expressão aqui, no futuro, faz ecoar Hb 1,1-2, em que Deus, em tempos antigos, “λαλήσας/*falou*” por meio de seus servos, os profetas⁸⁶. Nesse sentido, Swetnam afirma que:

Pois assim como o paralelismo de Jesus com Moisés domina Hb 3,1-6, também, por implicação, ele domina a alusão contida em τῶν λαληθησομένων. Se Moisés está dando testemunho em 3,6 há apenas uma pessoa, a julgar pelo contexto de 3,1-6, ele poderia estar dando testemunho de - Jesus. Daí o significado de τῶν λαληθησομένων ser encontrado em alguma relação invocando Moisés e Jesus⁸⁷.

p. 270; SCOTT, B. R., Jesus' superiority over Moses in Hebrews 3:1-6, p. 209; PARSONS, M., C. Son and High Priest, p. 207; LOPES, A. N., Hebreus, p. 61.

⁸³ JEREMIAS, J.; STRATHMANN, H., Le Lettere a Timoteo e a Tito La Lettera agli Ebrei, p. 169.

⁸⁴ HAGNER, D. A., Hebreus, p. 60; LANE, W. L., Hebreus, p. 78; SWETNAM, J., Τῶν λαληθησομένων In Hebreus 3,5, p. 93.

⁸⁵ SWETNAM, J., Τῶν λαληθησομένων In Hebreus 3,5, p. 93.

⁸⁶ BLAJER, P., Jesus, the Apostle and High Priest of Our Confession, p. 295.

⁸⁷ SWETNAM, J., Τῶν λαληθησομένων In Hebreus 3,5, p. 93.

Nm 12,7	Hb 3,2	Hb 3,5
οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωυσῆς ἐν ὄλω τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστίν	πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ὡς καὶ Μωυσῆς ἐν [ὄλω] τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.	καὶ Μωυσῆς μὲν πιστός ἐν ὄλω τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων,
Não é assim com o meu servo Moisés, que é fiel em toda a minha casa.	sendo fiel àquele que o designou/nomeou, como também Moisés (foi fiel) em [toda] a casa dele.	E Moisés por um lado, (foi) fiel na casa dele, Como servo , para testemunho das coisas que seriam ditas,

Fonte: Texto de NA28, tabela e tradução dos autores.

O título oficial “θεράπων/*servo*”, que é um *hárax legomenon* em todo o Novo Testamento, é proveniente do texto grego da LXX, em que a palavra é utilizada a respeito de Moisés, não somente em Nm 12,7, mas em outras partes do Antigo Testamento (Ex 4,10; 14,31; Nm 11,11; Dt 3,24; Js 1,2; 9,2.4; 1Cr 16,40; Sb 10,16; 18,21)⁸⁸. É de admirar-se pela escolha do autor pelo termo “θεράπων/*servo*”, já que havia à disposição dele, palavras sinônimas no mesmo campo semântico como: “ὑπηρέτης, διάκονος, λάτρευμα, λειτουργός, οἰκέτης, παῖς e δοῦλος”⁸⁹. A ideia de Moisés como servo foi preservada posteriormente nos Salmos, a partir da LXX: “ἐξαπέστειλεν Μωυσῆν τὸν δοῦλον αὐτοῦ Ααρων ὃν ἐξελέξατο αὐτόν/*lhes enviou Moisés seu servo, Aaron ao qual escolheu*” (Sl 10,26)⁹⁰. No contexto de Nm 12,7, a palavra “θεράπων/*servo*” arroga sobre si características de dignidade e honra, e demonstra uma relação profunda de intimidade e confiança entre Moisés e YHWH⁹¹. Moisés cumpriu o seu ministério como servo, mas de maneira alguma como um “δοῦλος/*escravo*”, ou como um empregado doméstico, ou serviçal “οἰκέτης/*doméstico*”, mas serviu como um

⁸⁸ LANGE, J. P. et al., Hebrews, p. 72; LANE, W. L., Hebrews, p. 78; ALFORD, H., Alford's Greek Testament, p. 61; MILLOS, S. P., Hebreos, p. 164; STEYN, G. J., Moses as θεράπων in heb 3:5-6, p. 116; BLAJER, P., Jesus, the Apostle and High Priest of Our Confession, p. 294.

⁸⁹ STEYN, G. J., Moses as θεράπων in heb 3:5-6, p. 113.

⁹⁰ MILLOS, S. P., Hebreos, p. 165.

⁹¹ JAMIESON-FAUSSET, A. R.; BROWN, D., Comentario exegético y explicativo de la Biblia, p. 619; LANE, W. L., Hebrews, p. 78.

“θεράπων/*servo*”, termo que designa subordinação voluntária e serviço espontâneo e honroso⁹², no caso, servo de Deus.

A condição superior de Jesus é sinalizada pela qualificação “υἱός/*filho*” e por sua constituição para desempenhar o seu ofício: “ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ/*sobre a casa dele*”. O que o autor de Hebreus compreende por “υἱός/*filho*” é apresentado em Hb 1,3-6, em que ele alude à exaltação e à dignidade do “υἱός/*filho*”, em termos de entronização, aclamação e adoração dos anjos⁹³. No v.6, a mesma posição de exaltação é assegurada no contraste entre um servo na casa e o filho que governa e reina sobre a casa – enquanto Moisés é fiel como servo, Cristo é fiel como Filho; o epíteto “Χριστός/*Cristo*”, usado pela primeira na inteira carta, em Hb 3,6, contrasta com o nome “Ἰησοῦς/*Jesus*”, no v.1 e, com isso, cria-se uma moldura para a perícopes inteira⁹⁴.

A declaração da fidelidade de Jesus, no v.6a, preanuncia o que será declarado em Hb 10,21: “καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ/*e tendo grande sacerdote sobre a casa de Deus*”⁹⁵, o Cristo, causa de salvação eterna⁹⁶. A menção é ao tabernáculo celestial, em que Jesus cumpre o seu ministério sacerdotal à destra de Deus (Hb 7,26; 8,1-2; 9,11.24; 10,19-21). Os ouvintes/leitores não precisam mais atentar para Moisés como o modelo supremo de perfeição em seu ofício a Deus, mas Jesus, o Filho exaltado, cuja glória é superior à glória de Moisés⁹⁷.

No texto de 1Sm 2,35, a partir da LXX, o Senhor promete não somente estabelecer um sacerdote, mas também constituir uma casa fiel: “καὶ ἀναστήσω ἑμαυτῷ ἱερέα πιστόν ὃς πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ μου ποιήσει καὶ οἰκοδομήσω αὐτῷ οἶκον πιστόν/*e levantarei para mim um sacerdote fiel, que*

⁹² LANGE, J. P. et al., Hebrews, p. 72; STEYN, G. J., Moses as θεράπων in heb 3:5-6, p. 114; STEYN, G., J. Hebrews’ angelology in the light of early jewish apocalyptic imagery, p. 156.

⁹³ LANE, W. L., Hebrews, p. 78; ATTRIDGE, H. W.; KOESTER, H., The Epistle to the Hebrews, p. 111; MAZZAROLO, I., Hebrews, p. 67.

⁹⁴ BRUCE, F. F., The Epistle to the Hebrews, p. 93; JEREMIAS, J.; STRATHMANN, H., Le Lettere a Timoteo e a Tito La Lettera agli Ebrei, p. 169.

⁹⁵ LANE, W. L., Hebrews, p. 78.

⁹⁶ FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W., Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18, p. 5-32.

⁹⁷ LANE, W. L., Hebrews, p. 78-79.

fará todas as coisas segundo o meu coração e na minha mente e lhe edificarei uma casa fiel”⁹⁸. Essa promessa é rememorada em Hb 3,6b: “οὗ οἴκος ἐσμεν ἡμεῖς/*Cujo (do qual) casa somos nós*”; e a expressão “ἐσμεν ἡμεῖς/*somos nós*” está para realçar a concepção corporativa da Igreja como casa de Deus. A correspondência entre Jesus e a casa é a relação entre o sacerdócio fiel e a casa fiel. O ofício sacerdotal da Igreja já é a aderência a “ὁμολογίας ἡμῶν/*nossa confissão*”, em Hb 3,1, por meio do qual manifestaram a sua confiança e esperança com base na fidelidade de Jesus, como sumo sacerdote ao serviço de Deus. Nesse sentido, os destinatários da Carta aos Hebreus constituem-se a casa de Deus, através da fé e da esperança em Jesus Cristo (Hb 10,23)⁹⁹.

Conclusão

A Carta aos Hebreus tem uma importância para a Igreja da atualidade, pois ela trata de Jesus e o revela como sendo a expressão máxima da revelação de Deus e a sua principal voz que ecoou no século I d.C. e ainda ecoa nestes últimos dias (Hb 1,1-2). Nesse texto, o autor elaborou um conteúdo que trouxe respostas sobre o ministério de sumo sacerdócio de Cristo, que é superior aos anjos, aos homens, a Arão, a Melquisedeque e até ao próprio Moisés, considerado o maior legislador do Antigo Testamento.

Hb 3,1-6 oferece colaborações importantes para a teologia, em especial para a cristologia, pois é apresentado no texto tanto o nome de Jesus (v.1), como o seu título cristológico Cristo (v.6), formando uma moldura em que no centro desse quadro está a comparação de superioridade entre Jesus e Moisés; outra colaboração diz respeito à eclesiologia, pois em Hb 3,1-6 encontram-se os termos como: “irmãos santos”, “participantes da vocação celestial” (v.1), “casa somos nós” (v.6),

⁹⁸ LANE, W. L., Hebrews, p. 79.

⁹⁹ LANE, W. L., Hebrews, p. 79; FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 393; SPICQ, C., L'Épître aux Hébreux, p. 70.

e destaca-se essa última expressão, devido o significado metafórico que ela tem, sinalizando para o grupo de fiéis que se estabeleceu a partir da fé em Jesus, não apenas na comunidade primitiva, mas também, a comunidade de fé da atualidade. Portanto, a Igreja é a casa e a família de Deus, em que o seu Filho é fiel sobre ela e a faz participar de seu reinado.

Em Hebreus, as temáticas se desenvolvem sempre a partir de Jesus, que é o mediador entre os homens e os possibilita alcançar o perdão e a misericórdia da parte de Deus, por meio dele, que os permite entrar com confiança diante da presença de Deus (Hb 10,19). Essa permissão para estar diante de Deus é garantida pelo sacrifício vicário de Jesus que, por amor e graça, entregou-se aos homens para que chegassem ao perdão de seus pecados (Hb 9,26-28). Nesta carta, Jesus é a expressão do amor de Deus, porque ele suportou com alegria o sofrimento da cruz para proporcionar à humanidade a entrada no “santo dos santos” (Hb 12,2), como autor e aperfeiçoador de nossa fé (Hb 12,1).

Enfim, Hb 3,16 é o único texto do Novo Testamento que indica o duplo e indivisível ministério de Jesus, “ἀπόστολος/apóstolo” e “ἀρχιερέως/sumo sacerdote”. Nele, Jesus é considerado como superior a Moisés não em um sentido de disputa ou de uma rivalidade entre judeus e cristãos, mas a superioridade de Cristo reside em sua filiação divina e em sua profunda unidade com o Pai, que o capacita não apenas como o Filho fiel sobre sua casa, mas como cocriador com seu Pai da própria casa de Deus que somos nós, os santos e irmãos.

Referências bibliográficas

ALFORD, H. **Alford's Greek Testament: an exegetical and critical commentary.** Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.

ALLEN, D. L. **Hebrews.** Nashville, TN: B & H Publishing Group, 2010.

- ASUMANG, A.; DOMERIS, B. Ministering in the Tabernacle: Spatiality and the Christology of Hebrews. *Conspectus: The Journal of the South African Theological Seminary*, v. 1, n.3, 2006, p. 1-26.
- ATTRIDGE, H. W. **Hebrews**. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Mineapolis: Fortress Press, 1989.
- ATTRIDGE, H. W.; KOESTER, H. **The Epistle to the Hebrews**: a commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- BARTON, B. B.; VEERMAN, D.; TAYLOR, L. C.; COMFORT, P. W. **Hebrews**. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1997.
- BLAJER, P. Jesus, the Apostle and High Priest of Our Confession. Audience-Oriented Criticism of Heb 3:1-6. *The Biblical Annals*, v.11, n.2, 2021, p. 281-300.
- BROWN, R. **The message of Hebrews**: Christ above all. Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988.
- BRUCE, F. F. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1990.
- CASALINI, N. I sacrifici dell'antica alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la Lettera agli Ebrei. *Rivista Biblica*, v. 35, n.4, 1987, p. 443-464.
- COCKERILL, G. L. **Hebrews**: a Bible commentary in the Wesleyan tradition. Indianapolis, IN: Wesleyan Publishing House, 1998.
- DATTLER, F., **A Carta aos Hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1980.
- DEL PÁRAMO, S. Las citas de los Salmos en S. Pablo. (1963). *Analecta Biblica I* (17). Studiorum Paulinorum Congressus Internatinalis Catholicus 1961. Pontificio Instituto Biblico (Org.). Roma: PIB, 1963, p. 229-241.
- DOCHERTY, S. Recent interpretation of Hebrews chapters 3–4: critical issues and scholarly trends. *Irish Theological Quarterly*, v. 81, n.4, 2016, p. 385-396.
- ELLINGWORTH, P. **The Epistle to the Hebrews**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1993.
- ENNS, P. E. Creation and re-creation: Psalm 95 and its interpretation in Hebrews 3:1–4:13. *Westminster Theological Journal*, v. 55, 1993, p. 255-80.

FABRIS, R. **As cartas de Paulo III**. São Paulo: Loyola, 1992.

FILHO, J. A. Exposição e parênese como problema literário-teológico. Um estudo da estrutura literária de Hebreus. *Reflexus*, 2014, v. 8, n.11, p. 91-125.

FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W. Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 2, n. 1, jan./jun. 2022, p. 5-32.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia. In: MAZZAROLO, I; FERNANDES, L. A; LIMA, M. L. C. (Orgs.). **Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios**. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. 21, n. 55, jan/abr2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GUTHRIE, D. **Hebreus**. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HAGNER, D. A. **Hebrews**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011.

HEEN, E. M.; KREY, P. D. W. (Orgs.). **Hebrews**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005, p. 51–54.

JAMIESON-FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **Comentario exegético y explicativo de la Biblia**. Tomo 2: El Nuevo Testamento. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2002, p. 618–619.

JEREMIAS, J.; STRATHMANN, H. **Le Lettere a Timoteo e a Tito. La Lettera agli Ebrei**. Brescia: Paideia Editrice Brescia, 1973.

KISTEMAKER, S. **Hebreus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

KISTEMAKER, S. J. **Hebreos**: Comentario al Nuevo Testamento. Grand Rapids, MI: Libros Desafío. 1991.

KOESTER, C. R. **Hebrews**: a new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

LANE, W. L. **Hebrews**. Word Biblical Commentary, vol. 47B. Dallas; Texas: Word Books; Publisher, 1991.

- LANGE, J. P.; SCHAFF, P.; MOLL, C. B.; KENDRICK, A. C. **Hebrews: A commentary on the Holy Scriptures**. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.
- LAUBACH, F. **Carta aos Hebreus**. Curitiba: Esperança, 2000.
- LENSKI, R. C. H. **The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James**. Columbus, Ohio: The Warturg Press, 1956.
- LONG, T. G. **Hebrews**. Louisville, KY: John Knox Press, 1997.
- LOPES, A. N. **Hebreus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2016.
- MACKIE, S. D. Heavenly sanctuary mysticism in the Epistle to the Hebrews. *The Journal of Theological Studies*, v. 62, 2011, p. 77-117.
- MARCHESE-CASALE, C., **Lettera agli Ebrei**. Roma: Paoline, 2005.
- MAZZAROLO, I., **Hebreus**, o que muda depois de Jesus? Do Jesus Histórico ao Cristo da fé. Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo, 2011.
- MCGEE, J. V. **The Epistles (Hebrews 1-7): Thru the Bible commentary**. Nashville: Thomas Nelson, 1991.
- METZGER, B. M. **A textual comentary on the Greek New Testament**. 2a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- MILLOS, S. P. **Hebreos**. Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Viladecavalls, Barcelona: CLIE, 2009.
- MIMOUNI, S. C., Le «grand prêtre» Jésus «à la manière de Melchisédech» dans l'Épître aux Hébreux. *Annali di Storia dell'Esegesi* 33/1, 2016, p. 79-105.
- MOFFATT, J. **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews**. Edinburgh: T&T Clark International, 1924.
- OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento: Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"**. São Paulo: SBB, 2010.
- PARSONS, M. C. Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews. *Evangelical Quarterly*, v. 60, 1988, p. 195-216.
- PHILLIPS, R. D. **Hebreus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

- SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.
- SCOTT, B. R. Jesus' superiority over Moses in Hebrews 3:1-6. *Bibliotheca Sacra*, v. 155, 1998, p. 201-210.
- SPICQ, C. **L'Épître aux Hébreux, II - Commentaire**, Etudes Bibliques 40/2. Paris: Gabalda, 1953.
- STANLEY, S. The structure of Hebrews from three perspectives. *Tyndale Bulletin*. V. 45, n.2, 1994, p. 245-271.
- STEYN, G. J. Hebrews' angelology in the light of early jewish apocalyptic imagery. *Journal of Early Christian History*, v. 1, n.1, 2017, p. 143-164.
- STEYN, G. J. Moses as θεραπων in heb 3:5-6: portrait of a cultic prophet-priest in egypt? *Journal of Northwest Semitic Languages*, v. 40, n.2, 2014, p. 113-125.
- SWETNAM, J. ὁ ἀπόστολος in Hebrews 3,1. *Biblica*, v. 89, n.2, 2008, p. 252-262.
- SWETNAM, J. Των λαληθησομένων in Hebrews 3,5. *Biblica*, v. 90, n.1, 2009, p. 93-100.
- THISELTON, A. C. Hebrews. In. DUNN, J. D. G.; ROGERSON, J. W. (Orgs.). **Comentário de Eerdmans sobre a Bíblia Corredeiras**. Cambridge, Reino Unido: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 1458-1459.
- TORRES, U. D. A. Jesus Cristo Sumo e Eterno Sacerdote. A ousada cristologia da Carta aos Hebreus. *Espaços*, v. 28, n.1, 2020, p. 129-147.
- VANHOYE, A. **La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux**, Studia Neotestamentica 1, 2 éd. Paris-Bruges: Desclée, 1976.
- VANHOYE, A. **La lettre aux Hébreux: Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance, Jésus et Jésus Christ**. Paris: Desclée, 2002.
- VANHOYE, A. **L'Epistola agli Ebrei. "Un Sacerdote diverso"**. Collana Retorica Biblica. Bolgona: EDB, 2011.

Capítulo VI¹

“Com a aliança que aliançarei convosco (...), serei misericordioso”: Uma Análise exegética de Hb 8,1-13 e Jr 31,31-34

“With the covenant I will make with you (...), I will be merciful”: An exegetical analysis of
Heb 8,1-13 and Jer 31,31-34

“Con la alianza que haré convosotros (...) seré misericordioso”: Un análisis exegético de
Heb 8,1-13 y Jer 31,31-34

Waldecir Gonzaga²

Filipe Henrique de Araújo³

Resumo

Este estudo tem como objetivo analisar os textos de Hb 8,1-13 e de Jr 31,34, a fim de compreender o tema da Nova Aliança na perspectiva bíblica. A erudição da escrita e a densidade da teologia da Carta aos Hebreus apontam para uma reflexão profunda e madura. Percebe-se no texto da Carta aos Hebreus, o hagiógrafo movido pelo axioma *intelligo ut credam* e divinamente inspirado a dar aos cristãos chaves de leitura para compreender o que Deus fez por toda a humanidade e por toda a criação. Assim, em Hb 8,1-13, após referir-se ao sacerdócio de Cristo e seu local de culto, e expressar a superioridade da aliança mediada por ele, tem-se a citação de Jr 31,31-34, retomando a promessa antes feita por Deus a Israel e a indicação de seu cumprimento em Jesus. Para o desenvolvimento da pesquisa são observadas algumas etapas do Método Histórico-Crítico para o texto de Hb 8,1-13 e o emprego de critérios e passos do método do Uso do AT no NT para se verificar a citação explícita de Jr 31,31-34 pelo autor de Hebreus. O comentário exegético-teológico dá-se através de uma pesquisa de cunho exploratório-bibliográfico.

Palavras-Chave: Hebreus, Aliança, Jeremias, Nova Aliança, Intertextualidade.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-06>

² Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Luiz (2013), graduação em Teologia pela Faculdade Dehoniana (2021) e especialização em Teologia Contemporânea pela Centro Universitário Claretiano (2017). E-mail: <filipearaujo.scj@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1438421280635397> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-6840-1797>

Abstract

This study aims to analyze the texts of Heb 8:1-13 and Jer 31:34 in order to understand the theme of the New Covenant from a biblical perspective. The erudition of the writing and the density of the theology of the Letter to the Hebrews point to a profound and mature reflection. One can see in the text of the Letter to the Hebrews that the hagiographer is moved by the axiom *intelligo ut credam* and divinely inspired to give Christians reading keys to understand what God has done for all of humanity and all of creation. Thus, in Heb 8:1-13, after referring to the priesthood of Christ and his place of worship and expressing the superiority of the covenant mediated by him, there is the quotation from Jer 31:31-34, taking up the promise previously made by God to Israel and indicating its fulfillment in Jesus. For the development of the research, some stages of the Historical-Critical Method are observed for the text of Heb 8:1-13 and the use of criteria and steps of the method of the Use of the OT in the NT to verify the explicit citation of Jer 31:31-34 by the author of Hebrews. The exegetical-theological commentary takes the form of exploratory-bibliographical research.

Keywords: Hebrews, Covenant, Jeremiah, New Covenant, Intertextuality.

Resumen

Este estudio pretende analizar los textos de Heb 8,1-13 y Jer 31,34 para comprender el tema de la Nueva Alianza desde una perspectiva bíblica. La erudición de la redacción y la densidad de la teología de la Carta a los Hebreos apuntan a una reflexión profunda y madura. Se puede ver en el texto de la Carta a los Hebreos que el hagiógrafo está movido por el axioma *intelligo ut credam* y divinamente inspirado para dar a los cristianos claves para comprender lo que Dios ha hecho por toda la humanidad y toda la creación. Así, en Heb 8,1-13, tras referirse al sacerdocio de Cristo y a su lugar de culto, y expresar la superioridad de la alianza mediada por él, se cita Jer 31,31-34, retomando la promesa hecha anteriormente por Dios a Israel e indicando su cumplimiento en Jesús. Para llevar a cabo la investigación, se observan algunas etapas del Método Histórico-Crítico para el texto de Heb 8,1-13 y se utilizan los criterios y etapas del método del Uso del AT en el NT para verificar la cita explícita de Jer 31,31-34 por el autor de Hebreos. El comentario exegético-teológico adopta la forma de investigación exploratoria-bibliográfica.

Palabras clave: Hebreos, Alianza, Jeremías, Nueva Alianza, Intertextualidad.

Introdução

A Carta aos Hebreus, embora seja costumeiramente denominada como carta, carece dos elementos desse gênero literário. Problemático, além de seu gênero literário também são a sua autoria e seu destinatário, assim como foi conflituosa sua recepção no cânon, sobretudo pela Igreja Ocidental⁴. Esse último elemento fez com que esse livro seja considerado deuterocanônico, isto é, seu

⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico* (2019).

reconhecimento oficial foi em um segundo momento⁵, fato este que também ocorre com outros livros tanto do AT como do NT. Se, por um lado, há problemáticas envoltas em Hebreus, por outro lado, sua teologia e beleza literária são imensas e iluminam a vida de fé dos cristãos.

O constrangedor amor de Deus irrompe na história, não como uma ideologia ou com um grande líder político, militar ou religioso a realizar inúmeros prodígios. Destes, o panteão da *historia mundi* está repleto e nenhum deles foi capaz de trazer ao mundo o que Deus, na pessoa de Jesus, foi capaz de realizar. O transbordar de sua misericórdia através da sua relação com os homens e mulheres de seu tempo, com sua vida entregue à prática do bem e no anúncio do Reino, tem o ápice em sua paixão, morte e ressurreição, o mistério pascal.

Certamente, inúmeras pessoas, sobretudo cristãos, já ouviram falar ou leram que o mistério pascal de Cristo é a representação da consumação da Nova Aliança. Entretanto, sem se deter ao texto bíblico sempre há o risco de dar asas à imaginação e tirar conclusões que não se fundamentam naquilo que Deus realizou pelo ser humano.

Desse modo, essa pesquisa aborda o texto de Hb 8,1-13 e Jr 31,31-34, visto que o texto neotestamentário cita integralmente o texto veterotestamentário. Portanto, a confrontação entre ambos permite intuir o que a Nova Aliança significa em Jeremias e, desse modo, para um piedoso judeu da antiguidade e, feito isso, será possível constatar alguns elementos que caracterizam a Nova Aliança, a partir da narrativa de Hebreus.

Para lograr esse objetivo, essa pesquisa vale-se do Método Histórico-Crítico, seguido nas etapas julgadas necessárias para o texto de Hb 8,1-13, principal texto escriturístico desse trabalho. Assim, segue-se a segmentação, tradução e crítica textual de Hb 8,1-13. Em seguida, assegura-se a unidade textual através da crítica

⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 391-393.; GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 26-31.

da constituição do texto e sua estrutura e gênero literário são apresentados a partir da crítica da forma. Por fim, segue-se o comentário exegético-teológico.

No comentário exegético-teológico segue-se a estrutura proposta para a perícopes Hb 8,1-13. Ao se tratar da citação de Jr 31,31-34, em Hb 8,8-12, é apresentado, em linhas gerais, o Método para o Uso do AT no NT, o qual oferece critérios para averiguar e classificar possíveis relações intertextuais. Logo após, há a aplicação do Método para o Uso do AT no NT no texto bíblico desse estudo.

Por centrar-se no tema da Nova Aliança, o presente estudo também traz um comentário à citação de Jr 31,31-34 e, em seguida, é feito um comentário ao tema da Nova Aliança em Hb 8,8-12, a partir de semelhanças e diferenças com o texto profético. Espera-se, desse modo, tendo em vista a unidade da Sagrada Escritura, de se obter, apesar dos matizes próprios de cada livro, uma adequada compreensão do que biblicamente seja possível afirmar acerca da Nova Aliança.

1. Segmentação e tradução de Hb 8,1-13

A segmentação é o primeiro passo para a tradução de um texto. Isso se deve ao fato de cada segmento corresponder a um sintagma, ou seja, a menor estrutura sintática com sentido. Em uma pesquisa acadêmica como essa, é importante frisar que a tradução é feita em cada sintagma individualmente, o que pode ocasionar uma leitura corrida da perícopes um tanto quanto truncada. Todavia, esse tipo de tradução torna aparente o desenvolvimento do texto na língua grega, na qual o objeto de estudo encontra-se, pois a exegese não é feita na tradução, mas no texto em sua língua original, o grego, que neste casos, é a língua de partida.

Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις,	1a	O principal, porém, sobre as coisas ditas:
τοιούτου ἔχομεν ἀρχιερέα,	1b	temos tal sumo sacerdote,
ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς,	1c	o qual se assentou à direita do trono da majestade nos céus,
τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς,	2a	ministro do santo dos santos ⁶ e do tabernáculo verdadeiro,
ἣν ἐπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος.	2b	o qual o Senhor construiu, não homens.
Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας	3a	Pois, todo sumo sacerdote, tanto para oferecer dons quanto sacrifícios,
καθίσταται·	3b	(é) constituído:
ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι	3c	Portanto, indispensável ter algo
καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ.	3d	que esse também oferecesse.
εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς,	4a	Assim, portanto, se estivesse sobre a terra,
οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς,	4b	nem seria sacerdote,
ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα·	4c	pois existem aqueles que oferecem, segundo a lei, os dons:
οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων,	5a	os quais servem cópias e sombras das coisas celestiais,
καθὼς κεκηρύχθη Μωϋσῆς	5b	como revelado a Moisés,
μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν·	5c	quando ia construir o tabernáculo:
ὅρα	5d	Vê,
γὰρ φησιν,	5e	pois Ele diz:
ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει·	5f	Farás todas as coisas segundo o modelo mostrado a ti no monte.
νυν[ι] δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας,	6a	Agora, porém, obtive ministério superior,
ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης,	6b	porque também é mediador de uma aliança melhor,
ἣτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται.	6c	a qual foi estabelecida sobre melhores promessas.
Εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος,	7a	Pois se a primeira, aquela, tivesse sido sem defeito,
οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος.	7b	não teria buscado lugar para uma segunda.
μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς	8a	Pois, culpando a eles,
λέγει·	8b	diz:
ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται,	8c	Eis que virão dias,
λέγει κύριος,	8d	diz o Senhor,
καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινὴν,	8e	e estabelecerei sobre a casa de Israel e sobre a casa de Judá uma Nova Aliança,
οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν	9a	não segundo a aliança, a qual fiz com os seus pais
ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν	9b	no dia que peguei em suas mãos
ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου,	9c	para fazê-los sair da terra do Egito,
ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου,	9d	porque eles não continuaram na minha aliança,
καγὼ ἠμέλησα αὐτῶν,	9e	também eu me desconsiderei deles,
λέγει κύριος·	9f	diz o Senhor.
ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας,	10a	Porque esta aliança, a qual aliançarei com a casa de Israel, depois daqueles dias,
λέγει κύριος·	10b	diz o Senhor,
διδούς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν	10c	darei minhas leis para as suas mentes
καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς,	10d	e sobre os seus corações as escreverei
καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν,	10e	e serei Deus para eles
καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν·	10f	e eles serão povo para mim.

⁶ A tradução de τῶν ἁγίων não foi literal pois essa expressão denota o santo dos santos como Lv 16,2.3.16.17.20.23.27 atesta. GIOVAMBATTISTA, F., Il Giorno delle'espiazione nella Lettera agli Ebrei, p. 124.

καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ	11a	E de modo algum ensinarão cada um a seu cidadão
καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων·	11b	e cada um a seu irmão dizendo:
γνώθι τὸν κύριον,	11c	Conhece o Senhor.
ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με	11d	Porque todos me conhecerão,
ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν,	11e	desde o pequeno até o maior deles,
ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν	12a	porque serei misericordioso para com os seus erros ⁷
καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.	12b	e de seus pecados, de modo algum me lembrarei mais.
ἐν τῷ λέγειν καινὴν	13a	Ao dizer o novo
πεπαλιώκεν τὴν πρώτην·	13b	tornou obsoleto o primeiro;
τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.	13c	o obsoleto e o envelhecido, porém, (estão) próximos do desaparecimento.

Texto de NA²⁸, tabela e tradução dos autores.

2. Notas de crítica textual de Hb 8,1-13

Dado o caráter científico do Método Histórico-Crítico, é preciso asseverar a integridade de seu objeto de estudo, o texto. Isso faz com que a crítica textual não seja mero preciosismo metodológico, mas um passo fundamental para o desenvolvimento da exegese. Através de uma adequada crítica textual o pesquisador tem a versão mais próxima de um possível texto original, já que este não está mais disponível, por não ter chagado até nós, e sim apenas cópias de cópias.⁸

v.1: no v.1a, tem-se a substituição da variante “εν/em” no lugar da preposição “ἐπὶ/sobre”, nas testemunhas textuais A, b e vg^{ms}. O texto da NA²⁸ (txt), apoiando-se em todas as demais testemunhas textuais, goza de melhor atestação, portanto é a opção recomendada; no v.1c, “οὐρανοῖς/céus”, possui duas variantes: “ὕψηλοις/alturas” nas testemunhas 33 vg^{mss}; Eus; e “ουρανοῖς/celestes” no manuscrito 365. A atestação da opção da edição NA²⁸

⁷ O substantivo ἀδικία normalmente possui como primeiro significado injustiça, todavia, dada densidade teológica que injustiça possui optou-se por traduzir por erro.

⁸ Para Hebreus, segundo a introdução da NA²⁸, os testemunhos textuais consistentes são: Ɀ12, Ɀ13, Ɀ17, Ɀ46, Ɀ79, Ɀ89, Ɀ114, Ɀ116, Ɀ126; Ɀ (01), A (02), B (03), C (04), D (06), H (015), I (016), K (018), L (020), P (025), Ψ (044), 048, 0122, 0227, 0228, 0243, 0252, 0278, 0285; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, l 249, l 846.

impõem-se qualitativamente e quantitativamente, sendo a opção recomendada, por igualmente, apoiar-se em todas as demais testemunhas maiúsculas e minúsculas, seja pelos critérios da crítica externa, seja pelos da crítica interna⁹.

v.2: no v.2b, há a adição de “και/ε” nas seguintes testemunhas: \aleph^2 , A, D², K, L, P, Ψ , 0278, 81, 104, 365, 630^{vid}, 1175, 1241, 1505, 1881, 2464, \aleph , lat, sy e Or. A opção da NA²⁸ é apoiada pelas seguintes testemunhas textuais: \aleph^{46} , \aleph^* , B, D*, 33, 1739 e Eus. Para pesar as testemunhas textuais na crítica externa é importante notar que os códices \aleph , A e B, em geral, possuem maior relevo e que o \aleph^{46} é de grande peso para Hebreus. Desse modo, a opção da NA²⁸ (*txt*) apoia-se, entre outras testemunhas, em \aleph tido como original, em B e em \aleph^{46} . Por sua vez, a variante tem o apoio de A e do \aleph de “secunda manus/segunda mão”. Pelos critérios da crítica externa, a opção da NA²⁸ é recomendada. Tal escolha pode ser corroborada pela crítica interna através do princípio *lectio brevior potior* (a leitura mais breve é a preferível)¹⁰.

v.4: no v.4a, há a substituição da variante “γαρ/pois” no lugar de “οὐν/se” nas seguintes testemunhas textuais: D², K, L, Ψ , 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, \aleph e sy^h. A edição NA²⁸ (*txt*) apoia-se em \aleph^{46} , \aleph , A, B, D^{*.c}, P, 0278, 33, 81, 1739, 1881, 2464, latt e bo. Tendo em vista que a opção da edição crítica encontra nos principais códices para o Novo Testamento, \aleph , A e B, bem como em uma das mais consistentes para Hebreus, o papiro \aleph^{46} , a opção por manter o texto da NA²⁸ é a recomendada (*txt*); no v.4c, há a adição de “των ιερων/dos sacerdotes” nas testemunhas D², K, L, 0278, 104, 630, 1175, 1241, 1505, \aleph e sy. A omissão na edição da NA²⁸ (*txt*) apoia-se nas testemunhas \aleph^{46} , A, B, D*, P, 6, 33, 81, 365, 629, 1739, 1881, 2464, lat e co. A crítica externa dirime com grande segurança a questão. Além disso, a adição, sob o critério da crítica interna, facilita a leitura, com isso a opção pela omissão torna-se ainda mais segura pois *lectio difficilior*

⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

¹⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

probabilior (a leitura mais difícil é a mais provável) e *lectio brevior potior* (a leitura mais breve é a preferível)¹¹; no v.4c também há a adição do artigo “*τον/ο*” antes do substantivo “*νόμον/lei*” nas testemunhas textuais: \aleph^2 , D, K, L, P, Ψ , 0278, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1739, 2464 e \mathfrak{M} . A adição do artigo “*τον/ο*” pode ser uma correção do texto, sendo desaconselhável, tratando-se de uma *lectio corrigenda* (uma leitura corrigida)¹². Todavia, basta a crítica externa para ter um juízo sobre a questão da omissão, que goza de maior peso entre suas testemunhas textuais, sendo com isso a opção recomendada.

v.6: no v.6a, “*ἄρτι/agora*” tem sua autenticidade considerada dúbia pela edição NA²⁸. A variante “*ἄρτι/agora*” é encontrada em poucos manuscritos, embora de peso, \mathfrak{B}^{46*} , B e D*. Por sua vez, a NA²⁸ (*txt*) apoiou-se nas testemunhas textuais igualmente de peso e mais abundantes \mathfrak{B}^{46c} , \aleph , A, D¹, K, L, P, Ψ , 0278, 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464 e \mathfrak{M} . A crítica externa, confrontando testemunhas de peso, não é suficiente para dirimir a questão indubitavelmente, necessitando do auxílio da crítica interna. Percebe-se que semanticamente não há grande diferença em optar por uma ou outra variante, pois “*ἄρτι/agora*” é a forma enfática de “*ἄρτι/agora*”; vista a sutileza da diferença entre as variantes, opta-se pelo critério *lectio brevior potior*¹³. Como, sob o aspecto da crítica externa, a escolha da NA²⁸ (*txt*) goza de discreta vantagem, recomenda-se a sua leitura. A segunda variante também está no v.6a, no lugar de “*τέτυχεν/obteve*” traz “*τετευχεν/obteve*” nas testemunhas textuais: \aleph^2 , B, D², 0278, 365, 945, 1175 e *pm*; e os manuscritos P Ψ 6. 33. 104. 326. 630. 1505. 1739. 1881 trazem a forma “*τετυχηκεν/obteve*”. A NA²⁸ (*txt*) fundamenta sua escolha nas testemunhas: \mathfrak{B}^{46} , \aleph^* , A, D*, K, L, 81, 1241, 2464 e *pm*. As variantes apresentam a mesma forma verbal, 3ª pessoa no indicativo perfeito ativo, contudo, percebe-se que a variante foi escrita com o redobro de presente: τετε. A

¹¹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

crítica externa é suficiente para corroborar a escolha da edição NA²⁸ (*txt*) devido ao peso de suas testemunhas textuais; no v.6b há a omissão da conjunção “καὶ/e” nas testemunhas textuais D*, K, 326 e 1505. Quantitativamente e, sobretudo, qualitativamente, a opção da NA²⁸ por manter a conjunção “καὶ/e” no texto é recomendada pois ela está presente nas principais testemunhas textuais consistentes para Hebreus, sobretudo \mathfrak{B}^{46} , \aleph , A e B.

v.7: Onde texto da NA²⁸ (*txt*) traz “δευτέρα/segunda”, há a variante “ετερα/ diferente” em B*; e o manuscrito 365 traz “δεύτερος/segundo”. Embora a variante “ετερα/ diferente” seja encontrada em uma testemunha textual de peso, o códice B*, trata-se de um testemunho isolado; e a opção da NA²⁸ (*txt*) fundamenta-se em todas as outras testemunhas textuais consistentes para Hebreus. Portanto, recomenda-se pela escolha do texto da NA²⁸ (*txt*).

v.8: no v.8, o texto da NA²⁸ (*txt*) traz o pronome pessoal “αὐτοῦς/eles” no acusativo amparando-se nas testemunhas textuais: \aleph^* , A, D*, I, K, P, Ψ , 33, 81, 326, 365, 1505, 2464, latt, co e Cyr. Esse pronome possui a variante no dativo “αυτοις/eles” nas seguintes testemunhas textuais: \mathfrak{B}^{46} , \aleph^2 , B, D², L, 0278, 104, 630, 1241, 1739, 1881 e \mathfrak{M} . A crítica externa encontra um grande equilíbrio entre as testemunhas textuais e, para dirimir a questão, pede o auxílio da crítica interna. Pelos critérios da crítica interna, vê-se que o verbo “μέμφομαι/culpar” normalmente tem seu objeto no caso dativo. Isso, possivelmente, torna o pronome pessoal no acusativo “αὐτοῦς/eles” uma *lectio quae alias explicat* (uma leitura explicativa das variantes)¹⁴, pois estas, ao apresentarem o pronome pessoal no dativo, “αυτοις/eles”, podem apresentar uma correção da sintaxe grega. Assim, embora seja um problema de crítica textual sem uma resolução inequívoca, a opção da NA²⁸ (*txt*) possui uma ligeira vantagem e por isso é recomendada.

v.9: no v.9c, onde o texto da NA²⁸ traz “ἡμέρα/dia”, nas testemunhas textuais B e sa^{ms} há a variante “ἡμεραις/dias”. Essa questão é facilmente resolvida

¹⁴ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

pela crítica externa dado que todas as demais testemunhas textuais consistentes corroboram a opção feita pela edição da NA²⁸ (*txt*), que é a recomendada.

v.10: no v.10a, há a adição do pronome pessoal genitivo “μου/*de mim*”. A crítica externa é suficiente para dirimir a questão pois a variante, pois, embora encontre apoio em testemunhas textuais consistentes, A, D, Ψ e bo^{pt}, há uma maior quantidade das testemunhas textuais consistentes para Hebreus a favor da omissão da variante, entre essas testemunhas a corroborar a escolha da NA²⁸ (*txt*), destaca-se ℱ⁴⁶, 8 e B. Além disso, a crítica interna corrobora o resultado da crítica externa, pois *lectio brevior potior* (a leitura mais breve é a preferível)¹⁵; no **v.10d** a edição NA²⁸ (*txt*) traz “καρδίαç/*corações*”, acusativo plural, amparando-se nas testemunhas textuais ℱ⁴⁶, 8², A, D, L, Ψ, 0278, 0285, 33, 81, 365, 630, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464, ℞, sy e Cyr; enquanto que os manuscritos 8* e K trazem “καρδιαν/*coração*”, acusativo singular; ó códice B traz “καρδια/*coração*”, dativo singular; as testemunhas P, 104, d e vg^{mss} trazem “καρδιαίç/*corações*”, dativo plural. A maior parte das testemunhas consistentes apoiam a escolha feita pela edição NA²⁸ (*txt*), que é a mais recomendada (vide testemunhas indicadas antes). Há um outro problema de crítica textual no v.10d, a edição NA²⁸ (*txt*) traz “ἐπιγράψω/*escreverei sobre*”, por sua vez, as testemunhas textuais ℱ⁴⁶, B, Ψ e 0285*^{vid} trazem “γράψω/*escreverei*”. Há uma maior quantidade de testemunhas textuais consistentes depondo a favor de “ἐπιγράψω/*escreverei sobre*”, entretanto, a menor quantidade de testemunhas da variante contrasta com o peso que estas têm, tornando a decisão, a partir da crítica externa, difícil e com ligeira vantagem para a leitura adotada pela NA²⁸, dado seu significado e o contexto, que se trata de escreve a Nova Aliança sobre o coração.

v.11: no v.11a, no lugar em que edição NA²⁸ (*txt*) traz “πολίτην/*cidadão*”, com amplo apoio de testemunhas textuais consistentes para Hebreus: ℱ⁴⁶, 8, A, B, D, K, L, 0278, 33, 1241, 1505, 1739, 1881, ℞, sy e co, os as testemunhas P,

¹⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

81, 104, 365, 629, 630, 2464, lat, sy^{hmg} e Cyr trazem a variante “πλησιον/*próximo*”; o manuscrito 326 traz a litura πλησίον αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν πολίτην. O amplo apoio para a escolha da NA²⁸ torna-a a opção recomendada; no v.11b o pronome “αὐτοῦ/*seu*” é omitido em ℞⁴⁶ e D*, a omissão não encontra o apoio necessário nas testemunhas textuais consistentes para se impor como a opção recomendada; no v.11e há a adição de “αυτων/*dele*” nas testemunhas textuais D², L, 365, 630, 1241, 1505, ℞, vg^{ms}, sy e co. Por sua vez, a edição NA²⁸ (*txt*) fundamenta sua escolha pela omissão de “αυτων/*dele*” a partir das testemunhas textuais ℞⁴⁶, κ, A, B, D*, K, P, 0278, 0285, 33, 81, 104, 1739, 1881, 2464, lat e Cyr. Pesando-se as testemunhas textuais relevantes facilmente constata-se que a escolha da NA²⁸ (*txt*) pela omissão do pronome é recomendada.

v.12: O texto da NA²⁸ (*txt*) traz “καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν/*e dos pecados deles*” apoiando-se nas testemunhas textuais ℞⁴⁶, κ*, B, 81, 629, 1739, 1881, lat, sy^p e co. Por sua vez, as testemunhas textuais κ², A, D, K, L, P, 0285^{vid}, 104, 365, 630, 1241, 1505, 2464, ℞, vg^{ms} e sy^h trazem a variante “ἁμαρτιων αυτων και των ανομιων/*dos pecados e das injustiças deles*” tal como encontra-se em Hb 10,17; o manuscrito 075 traz a leitura com inversão de termos: “ανομιων αυτων και των αμαρτιων/*das injustiças e dos pecados deles*”; e as testemunhas 0278. 33; Cyr trazem “ανομιων/*das injustiças*” no lugar de “ἁμαρτιων/*dos pecados*”. A crítica externa é suficiente para dirimir a questão, haja vista que a maior parte das testemunhas textuais consistentes apoia a escolha feita pela edição NA²⁸ (*txt*). Além disso, tendo em vista que essa variante é semelhante a uma construção encontrada em Hb 10,17, a partir da crítica interna, corrobora-se o resultado da crítica externa, pois a leitura da NA²⁸ (“καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν/*e dos pecados deles*”) impõe-se como a *lectio disformis* (a leitura não harmonizada)¹⁶.

Como se pode perceber, a crítica textual não apresenta grandes dificuldades, o que denota que o texto foi transmitido sem graves corrupções. Isso leva a crer

¹⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

que a perícopre de Hb 8,1-13 pode ser considerada um texto íntegro do ponto de vista da crítica textual e, desse modo, próximo do texto tido como original.

3. Crítica da constituição do texto

O contexto anterior à Hb 8,1-13, a perícopre de Hb 7,1-28, traz a grande novidade acerca do sacerdócio de Cristo em quatro partes: inicialmente, nos vv.1-3, apresenta-se Melquisedec, um rei-sacerdote citado em Gn 14,18; em seguida, nos vv.4-10, há a comparação do sacerdócio deste com o sacerdócio dos levitas; nos vv.11-19, trata-se da insuficiência do sacerdócio levítico e da Lei; e, por fim, nos vv.20-28, apresenta-se a superioridade do sacerdócio de Cristo.

O salto qualitativo do sacerdócio de Cristo, preparado pelo contexto anterior a Hb 8,1-13, indica que este exige um novo fundamento. Assim, do ponto de vista temático e literário, tem-se uma continuidade e uma ruptura entre Hb 7,1-28 e Hb 8,1-13. A continuidade se dá pela apresentação da superioridade do culto do Cristo Sacerdote e a ruptura se dá pela apresentação do que possibilita tal superioridade, a Nova Aliança.

Um outro marcador para indicar o início da unidade literária de Hb 8,1-13 encontra-se no v.1a. O hagiógrafo ao afirmar “κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις/*o principal, porém, sobre as coisas ditas*”, novamente estabelece uma continuidade e uma ruptura, pois através de “κεφάλαιον/*principal*” indica-se que será retomado a síntese do que fora apresentado no contexto anterior, mas também há a ruptura, pois, a retomada indica um novo começo.

Por sua vez, o contexto posterior a Hb 8,1-13, a perícopre de Hb 9,1-28, mantém afinidade temática com a perícopre objeto deste estudo. Novamente, a proximidade temática e literária permite tanto aproximar quanto distinguir as unidades textuais. A partir de Hb 9,1 é feita uma sucinta descrição de ações litúrgicas oficiadas pelo sumo sacerdote no templo. Hb 9,11-28 apresenta a oblação perfeita e eficaz de Cristo a selar a Nova Aliança.

O hagiógrafo fez de Hb 9,1, “εἶχεν μὲν οὖν [καὶ] ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμικόν/assim, portanto, também a primeira tinha regras para a adoração e um santuário deste mundo”, como que um gonzo a fazer a transição entre Hb 8,13 e a unidade textual aberta por Hb 9,1 de forma suave, mas nítida. O adjetivo “πρῶτος/primeiro”, citado em Hb 8,13 e 9,1, faz a ponte entre as unidades textuais, em uma margem está a Nova Aliança e na outra o culto oriundo desta aliança.

Desse modo, embora Hb 8,1-13 esteja muito relacionado ao seu contexto anterior e ao seu contexto posterior, é possível, sob os aspectos literários, temáticos e textuais delimitar essa perícopie, tal como essa pesquisa apresenta, entre os vv.1 e 13 do capítulo 8 de Hebreus. Durante a pesquisa acerca da constituição e delimitação desse texto não se notou nenhum problema de coesão e coerência tal como a crítica da forma a seguir irá evidenciar, isso além de atestar a unidade textual, afasta a possibilidade de problemas redacionais.

3. Crítica da forma e estrutura do texto

A crítica da forma apresenta como o texto se desenvolve em seus aspectos literários. Através da análise de elementos da sintaxe, a estrutura da unidade textual é desvelada e, desse modo, pode-se não apenas reconhecer como a argumentação desenvolveu-se, mas também se desvela o gênero textual. Embora não seja um comentário exegético-teológico, percebe-se como a teologia está presente no desenvolvimento e na estrutura do texto.

O primeiro segmento funciona como um título para a unidade textual: “κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις/o principal, porém, sobre as coisas ditas”. O “κεφάλαιον/principal” é apresentado no v.1b: “τοιούτων ἔχομεν ἀρχιερέα/temos tal sumo sacerdote”. O verbo do v.1b, na primeira pessoa do plural, aproxima narrador e ouvinte-leitor; não é apenas descrito em seguida os atributos do sumo sacerdote, mas do *nosso* sumo sacerdote. No v.1c há um período simples, o sujeito

é apresentado pelo pronome demonstrativo “ὅς/*o qual*”, o verbo transitivo indireto complementado pela expressão adverbial de lugar: “ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου/*à direita do trono*”, que é especificado através do genitivo, “τῆς μεγαλωσύνης/*da majestade*”, e pelo dativo “ἐν τοῖς οὐρανοῖς/*nos céus*”.

A singularidade do local ocupado pelo sumo sacerdote é justificada pelo aposto no v.2a, que apresenta onde se oficia o culto do qual ele é ministro, no santo dos santos e no tabernáculo verdadeiro. No v.2b, por sua vez, de forma direta e incisiva, indica o motivo para a santidade e a verdade deste local de culto: “ἦν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος/*o qual o Senhor construiu, não homens*”; o sujeito da ação verbal é o Senhor e através do pronome relativo, que traz o local de culto do v.2a para o v.2b, indicando o fruto da ação divina. Aqui inicia-se a distinção entre o sumo sacerdote *que temos* daqueles *que tínhamos*.

Novamente, no v.3a, o encadeamento do texto se dá pela justificativa de algo afirmado anteriormente, pois há um sumo sacerdote a officiar em um templo construído por Deus, v.1b-2b, este precisa ter o que oferecer, v.3a.3d-e. Caso contrário, seu sacerdócio seria meramente figurativo, com isso, a distinção entre a ação humana e a ação divina, iniciada no v.2b, será explicitada entre os v.4a e v.7b. O v.3 é como um gonzo na transição entre a descrição do sumo sacerdote, vv.1b-2b, para a comparação entre o que é oferecido por este e por aqueles.

Os vv.4-5 e 6-7 estão em forte contraste porque contrapõem o ministério do “τοιούτον ἀρχιερέα/*tal sumo sacerdote*”, no v.1b, com o ministério “τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα/*daqueles que oferecem, segundo a lei, os dons*”, no v.4c. Esse contraste é intensificado com uma técnica sutil, “ἀρχιερέα/*sumo sacerdote*”; nessa perícope, refere-se, quando aplicado diretamente a um sujeito, ao ministro indicado no v.2a; por uma única vez é indicado no v.3a de forma genérica; mas ao referir-se aos ministros terrenos, não se usa “ἀρχιερέα/*sumo sacerdote*”, mas “ὄντων τῶν/*existem aqueles*”, no v.4c, e “οἵτινες/*os quais*”. Embora o texto permita identificar estes como sumo

sacerdotes, em momento algum esse título é aplicado diretamente a eles, assim, literariamente, demonstra-se que em vista do sumo sacerdote que é apresentado, ninguém mais merece ser assim chamado.

Chama-se novamente a atenção para mais uma oração com sentido explicativo, o hagiógrafo não deixa fragilidades em sua argumentação e traz, no v.5a, o motivo pelo qual a oferta é inferior, preparando, com isso, o ministério superior, no v.6a. E caso o leitor-ouvinte discorde, no v.5d-f surge um forte argumento veterotestamentário, há uma citação de Ex 25,40. Se convencido da inferioridade do culto que conhecia, o leitor-ouvinte interroga-se acerca do que virá.

Nesse sentido, conforme visto na crítica textual, optou-se pela manutenção da forma “*νυν[ι]/agora*”, pois o desenvolvimento do texto exige um advérbio mais enfático uma vez que o texto caminha para o seu clímax. Através da construção “*νυν[ι] δὲ/agora, porém*”, no v.6a, há um *turning point* já que há um “*διαφορωτέρας λειτουργίας/ministério superior*”. E, como é próprio do estilo dessa perícopa, novamente o hagiógrafo justifica em um versículo posterior o que fora dito no versículo anterior, o que se lê no v.6b-c, que indica o motivo da superioridade do ministério do sumo sacerdote que é apresentado.

Se por acaso o leitor ainda permanecer incrédulo, vê-se no v.7a-b a razão genérica pela qual uma aliança suplantou a outra e, desse modo, prepara o texto para a citação de Jr 31,31-34 entre os vv.8c-12b, nos quais o hagiógrafo ancora seu último argumento, a necessidade de uma Nova Aliança. Os segmentos do v.8c-e apresentam o tema a ser tratado na citação de Jeremias, a futura oferta de uma Nova Aliança; tema este que será desenvolvido nos versículos seguintes. No v.9a, com negativa: “*οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα/não segundo a aliança, a qual fiz*” prepara-se para anunciar que aquela aliança foi rompida. Isso é dito no v.9d: “*ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου/porque eles não continuaram na minha aliança*”. Contrapõem-se o “eu fiz” divino com o “eles quebraram”.

O “ὅτι/*porque*”, no v.10a, possui função dupla, explica a Nova Aliança, mas também gera o contraste entre a Antiga Aliança e a Nova. Desse modo, conecta os versículos seguintes aos anteriores, além de indicar a novidade da Aliança que será estabelecida. Se no v.10a a Aliança é apresentada de forma geral, o restante da citação esclarece os aspectos fundamentais da futura Aliança.

Por três vezes há a fórmula oracular “λέγει κύριος/*diz o Senhor*”, nos vv.8d.9f.10b. Essa tripla construção funciona quase que como um refrão a seccionar a profecia em três blocos, o anúncio da Nova Aliança, no v.8; a ruptura da Antiga Aliança, no v.9; e a descrição da Nova Aliança, nos vv.10-11. Por fim, o “ὅτι/*porque*”, no v.12a, inicia a justificativa que o Senhor apresenta para oferecer uma Nova Aliança e as consequências dessa ação divina é apresentada no v.12a-b. O v.13, embora não seja um silogismo formal, retoma toda a perícopé e a desenvolve-se tal como um silogismo: no v.13a: a superioridade da Nova Aliança, nos vv.6-12; no v.13b: a inferioridade da Antiga Aliança, v.v.4-5; no v.13c, a conclusão óbvia, aquela que é superior impõe-se e prevalece sobre a inferior.

Como é detalhado no quadro abaixo, o texto organiza-se com um título, no v.1a; em seguida há a ambientação com duas subseções, a primeira com apresentação do sumo sacerdote, nos vv.1b-2b, e a segunda com a exigência de ter algo a oferecer, como é próprio do sacerdote, no v.3a-d. Entre os vv.4a-5f, tem-se a demonstração da inferioridade do sacerdócio da Antiga Aliança e, logo após, o motivo para a superioridade da Nova Aliança, no v.6a-c, e a fundamentação escriturística de tal superioridade, no vv.7a-12b. Por fim, a partir da argumentação desenvolvida ao longo da perícopé, no v.13a-c, há a conclusão do advento da Nova Aliança e a consequência para a Antiga Aliança.

Título	1a	Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις , O principal, porém, sobre as coisas ditas:
Apresentação do sumo sacerdote	1b	τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, temos tal sumo sacerdote,
	1c	ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, o qual se assentou à direita do trono da majestade nos céus,
	2a	τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ministro do santo dos santos e do tabernáculo verdadeiro,
	2b	ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος. o qual, o Senhor construiu, não homens.
Requisito para officiar	3a	Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας pois, todo sumo sacerdote, tanto para oferecer dons quanto sacrifícios,
	3b	καθίσταται . (é) constituído:
	3c	ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι Portanto, indispensável ter algo
	3d	καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκη . que esse também oferecesse.
Inferioridade do antigo sacerdócio	4a	εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, Assim, portanto, se estivesse sobre a terra,
	4b	οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς, nem seria sacerdote,
	4c	ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα· pois existem aqueles que oferecem, segundo a lei, os dons:
	5a	οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, os quais servem cópias e sombras das coisas celestiais,
	5b	καθὼς κεκρημάτισται Μωϋσῆς como revelado a Moisés,
	5c	μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνὴν· quando ia construir o tabernáculo:
	5d	ὄρα Vê,
	5e	γὰρ φησιν , pois Ele diz:
5f	ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει· Farás todas as coisas segundo o modelo mostrado a ti no monte.	
Causa da superioridade da Nova Aliança	6a	νυν[ὶ] δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας, Agora, porém, obtive ministério superior,
	6b	ὅσῳ καὶ κρείττονός ἔστιν διαθήκης μεσίτης, porque também é mediador de uma aliança melhor,
	6c	ἣτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται . a qual foi estabelecida sobre melhores promessas.
Fundamentação da Escritura para a Nova Aliança	7a	Εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκεῖνη ἦν ἄμεμπτος, Pois se a primeira, aquela, tivesse sido sem defeito,
	7b	οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος. não teria buscado lugar para uma segunda.
	8a	μεμφόμενος γὰρ αὐτοῦς Pois, culpando a eles,
	8b	λέγει . diz:
	8c	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται , Eis que virão dias,
	8d	λέγει κύριος , diz o Senhor,
8e	καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινὴν , e estabelecerei sobre a casa de Israel e sobre a casa de Judá uma Nova Aliança,	
9a	οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν	

		não segundo a aliança, a qual fiz com os seus pais
	9b	<i>ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν</i> no dia que peguei em suas mãos
	9c	<i>ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου,</i> para fazê-los sair da terra do Egito,
	9d	<i>ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου,</i> porque eles não continuaram na minha aliança,
	9e	<i>καγὼ ἠμέλησα αὐτῶν,</i> também eu me desconsiderei deles,
	9f	<i>λέγει κύριος·</i> diz o Senhor.
	10a	<i>ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας,</i> Porque esta aliança, a qual aliançarei com a casa de Israel, depois daqueles dias,
	10b	<i>λέγει κύριος·</i> diz o Senhor,
	10c	<i>διδόνς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν</i> darei minhas leis para as suas mentes
	10d	<i>καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς,</i> e sobre os seus corações as escreverei
	10e	<i>καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν,</i> e serei Deus para eles
	10f	<i>καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν·</i> e eles serão povo para mim.
	11a	<i>καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ</i> E de modo algum ensinarão cada um a seu cidadão
	11b	<i>καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων·</i> e cada um a seu irmão dizendo:
	11c	<i>γνώθι τὸν κύριον,</i> Conhece o Senhor.
	11d	<i>ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με</i> Porque todos me conhecerão,
	11e	<i>ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν,</i> desde o pequeno até o maior deles,
	12a	<i>ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν</i> porque serei misericordioso para com os seus erros
	12b	<i>καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.</i> e de seus pecados, de modo algum me lembrarei mais.
<hr/>		
	13a	<i>ἐν τῷ λέγειν καινὴν</i> Ao dizer o novo
Conclusão	13b	<i>πεπαλιώκεν</i> τὴν πρώτην· tornou obsoleto o primeiro;
	13c	<i>τὸ δὲ παλαιούμενον</i> καὶ <i>γηράσκον</i> ἐγγὺς ἀφανισμοῦ. o obsoleto e o envelhecido, porém, (estão) próximos do desaparecimento.

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

A coesão textual dessa perícopie manifesta-se através do encadeamento das ideias através de uma ampla utilização de conjunções e pronomes demonstrativos. Isso torna evidente que o hagiógrafo deseja convencer seus leitores e ouvintes

acerca daquilo que é exposto.¹⁷ Desse modo, o gênero literário principal é a argumentação. A argumentação desenvolve-se através de duas *synkrisis*, uma forma de descrever comparando duas realidades, nesse caso, o santuário celeste e o santuário terreno, nos vv.1-5, e a Antiga Aliança e a Nova Aliança, nos vv.6-13.¹⁸

4. Comentário exegético-teológico

Após ter realizado um percurso pelas etapas do Método Histórico Crítico, há maior segurança para buscar o sentido literal do texto, haja visto que sua unidade e integridade foi demonstrada. Além disso, sua estrutura emergiu, deixando entrever, a disposição e o modo através do qual a argumentação do hagiógrafo desenvolveu-se. Desse modo, o comentário exegético-teológico pode desenvolver-se, seguro de seu objeto, em relação à perícopos de Hb 8,1-13, a partir da estrutura proposta nessa pesquisa.

4.1 Apresentação do sumo sacerdote: v.1-2

O v.1a inicia com “κεφάλαιον/*principal*”; há alguns que optam por traduzir esse substantivo por *resumo*. Embora essa possibilidade exista, a unidade textual não retoma alguns aspectos do que foi dito anteriormente, mas apresenta o coração da cristologia de Hebreus, na qual o sacrifício de Cristo é apresentado como aquele que expia eficazmente e definitivamente o pecado da humanidade, em outras palavras, o *principal* é apresentar como Cristo salvou a humanidade.¹⁹

O pronome “τοιούτων/*tal*”, no v.1b, não apenas apontada para o sumo sacerdote que está sendo apresentado nos vv.1-2, mas também traz consigo o denso sentido do sacerdócio de Cristo, apresentado nesse contexto anterior, em

¹⁷ LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 198.

¹⁸ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 205.

¹⁹ ATTRIDGE, H. W., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 216.

Hb 4,15–7,28. Entretanto, se no contexto anterior o foco estava sobre a designação de Jesus como sumo sacerdote e sua qualificação para exercer esse ofício eficazmente, em Hb 5,6-10.6,20.7,11-28; agora, porém, aponta-se para Jesus, sumo sacerdote, como aquele que oficia no santuário celestial.²⁰

A maior dignidade do ofício do sacerdócio de Jesus inicia-se com uma possível referência a Zc 6,13, onde se lê que o sumo sacerdote assentar-se-á à direita do rei messiânico. Todavia, em Hebreus, esse lugar ocupado pelo sumo sacerdote ultrapassa o sentido encontrado em Zacarias, pois o trono encontra-se “ἐν τοῖς οὐρανοῖς/nos céus”.²¹ Assim, por estar “ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς/à direita do trono da majestade nos céus” esse tal sumo sacerdote assume uma posição de honra suprema e exerce um ofício divino. Desse modo, considerando os capítulos precedentes, percebe-se nesse lugar honorífico uma eloquente expressão da superioridade do sacerdócio de Jesus em relação ao sacerdócio levítico.²²

Como visto na estrutura, a conclusão da argumentação dessa perícopa leva a constatar que a Antiga Aliança se tornou obsoleta, desde o v.1 o texto caminha nessa direção. De modo que após apresentar o local ocupado pelo sumo sacerdote, ele é apresentado como “τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς/ministro do santo dos santos e do tabernáculo verdadeiro”. O hagiógrafo utiliza uma construção típica da escatologia judaica, ao remeter à ideia de um santuário celestial, mas ao associá-lo a Jesus, enquanto sumo sacerdote, denota tanto a caducidade do culto da Antiga Aliança, quanto a inigualável eficácia do culto oficiado por Jesus.²³

O “λειτουργὸς/ministro” na sociedade grega era um servidor público e, às vezes, também um benfeitor. Esse substantivo também identificava aqueles que organizavam festivais e cultos públicos aos deuses. Por sua vez, no Novo

²⁰ PIZARRO, J. C., *Acceso Al Santuario Celestial Por La Sangre De Cristo*, p. 47.

²¹ KOESTER, C. R., *Hebrews: A new translation with introduction and commentary*, pos. 556.

²² LANE, W. L., *Hebrews 1-8*, pos. 629.

²³ O'BRIEN, P. T., *La lettera agli Ebrei: Introduzione e commento*, p. 420-421.

Testamento, “*λειτουργὸς/ministro*” identifica aqueles que estavam envolvidos no serviço do templo.²⁴ Isso pode ser corroborado pela LXX que usa “*λειτουργὸς/ministro*” para indicar o sacerdote levita no culto hebraico, em Is 61,6 e Jr 33,21. Desse modo, aproxima-se o sujeito do sacerdócio da Antiga e da Nova Aliança para distingui-lo e apontar a infinita superioridade de um sobre o outro, como se dá na sequência da perícopes.²⁵

Todavia, além da sacralidade envolta no serviço habitual do “*λειτουργὸς/ministro*”, o genitivo que determina o seu ofício indica que somente o sumo sacerdote poderia exercê-lo: “*τῶν ἁγίων/do santo dos santos*”. É preciso chamar a atenção para o fato de que o ministério de Cristo, sumo sacerdote, não é uma liturgia celestial incessante, mas ao considerar Hb 7,24-27, vê-se que a oblação de si mesmo indica que se trata de uma única ação litúrgica, o mistério pascal.²⁶

Soma-se a isso, que Cristo também é o “*λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς/ministro do tabernáculo verdadeiro*” construído pelo próprio Deus, aquele que edifica esse santuário dota-o dos atributos que este possui e expressa a sua suma dignidade, como o v.5 apresenta. Isso faz com que esse santuário pertença à mesma ordem de existência ao que é prometido para o descanso eterno dos santos, Hb 3,4, e do reino inabalável, Hb 12,28.²⁷ Assim, a exaltação de Cristo é intensificada pelo local onde seu ato sacerdotal é consumado, no santo dos santos e no tabernáculo verdadeiro.²⁸

Ao referir-se com tais atributos ao santuário da Nova Aliança, conforme foi dito acima, está presente elementos do imaginário hebraico quanto a existência de um santuário celeste. Todavia, o hagiógrafo, desde o início da perícopes, usa esse elemento a seu modo, conforme sua intenção teológica. Portanto, como é

²⁴ DRAPER, R. D.; RHODES, M. D., Epistle to the Hebrews, pos. 427-428.

²⁵ MARCHESELLI-CASALE, C., Lettera agli Ebrei: nuova versione, introduzione e commento, p. 342.

²⁶ URSO, F., Lettera agli Ebrei: introduzione, traduzione e commento, p. 115.

²⁷ BRUCE, F. F., Hebreus: comentário exegético, p. 216.

²⁸ ATTRIDGE, H. W., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 218.

visto na perícopa, esse expediente literário permitiu perceber tanto um certo valor da Antiga Aliança, quanto enfatiza sua inferioridade e provisoriedade.²⁹

4.2 Requisito para officiar: v.3

Um sumo sacerdote que não oficia torna inócua sua função sagrada. O v. 3 chama a atenção para esse fato, se há sumo sacerdote, algo precisa ser oferecido, especificamente, dádivas e sacrifícios pelos pecados, Hb 5,1. Aqui, ao considerar Hb 7,27.9,14 tem-se a oferta de Cristo, a oblação sacerdotal de si mesmo.³⁰ Chama a atenção o uso do verbo “προσφέρω/oferecer”, no v.3a, seu sujeito são os sacerdotes em geral, o verbo está no presente indicando a ação contínua dos sacerdotes levitas; mas, no v.3d, ao referir-se a Jesus, o verbo está no aoristo, tem-se, assim, uma ação pontual, o *tal* sumo sacerdote oferece um único sacrífico.³¹

A expressão “ἔχειν τι/ter algo”, v.3c, é um tanto quanto vaga, mas, como se viu anteriormente, a referência a outras passagens de Hebreus elimina esse sentido vago dessa expressão. Entretanto, essa pode ter sido intencional e faz com que esse versículo opere como uma transição para v.4-6, nos quais a caducidade do culto antigo será explicitada a partir do culto feito por Cristo.³²

4.3 Inferioridade do antigo sacerdócio: v.4-5

O v. 4 afirma que Jesus estava excluído da possibilidade de exercer o sacerdócio terreno e encontra-se a razão para isso em Hb 7,14: é bem conhecido, de fato, que nosso Senhor surgiu de Judá, tribo a respeito da qual Moisés nada diz quando trata de sacerdotes.³³ É nesse contexto hebraico que deve compreender

²⁹ JEREMIAS, J.; STRATHMANN, H., Le lettere a Timoteo e a Tito, La lettera agli Ebrei, p. 213.

³⁰ BRUCE, F. F., Hebreus: comentário exegético, p. 217.

³¹ HARRIS, D. M., Hebreus: exegetical guide to the Greek New Testament, pos. 291.

³² VANHOYE, A., L'Epistola agli Ebrei: un sacerdote diverso, p. 163.

³³ LANE, W. L., Hebreus 1-8, pos. 631.

“εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ’ ἂν ἦν ἱερεὺς/*assim, portanto, se estivesse sobre a terra, nem seria sacerdote*”.

Contudo, não há apenas a intenção de apresentar o motivo pelo qual Jesus “nem seria sacerdote”. Pois através de “οὐδ’ ἂν/nem”, aponta-se para o tipo do ministério sacerdotal de Jesus: se os sacerdotes levitas oficiavam regularmente no santuário terrestre, por sua vez, Jesus, neste santuário, nem sacerdote seria, pois ele é “τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς/*ministro do santo dos santos e do tabernáculo verdadeiro*”, v.2a. Qualquer sacerdócio terrestre é extremamente inferior a aquele que é exercido no santuário celestial, diante do sacerdócio de Jesus, o sacerdócio levita torna-se ineficaz.³⁴

O v.5 possui uma figura de retórica, a hendíade, para retratar e intensificar a descrição da inferioridade do santuário terrestre, ele é apresentado como “ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ/*cópia e sombra*”. Nesta perífrase adjetiva “ὑποδείγματι/*cópia*” apresenta o santuário terrestre como de segunda categoria; por sua vez, “σκιᾷ/*sombra*” pode possuir um significado mais denso e aponta para a utilidade do santuário terrestre: considerando a filosofia platônica e o pensamento de Fílon, a “σκιᾷ/*sombra*” indica a inferioridade da cópia em relação ao ideal, todavia, a sombra pode conduzir o indivíduo à realidade. Desse modo, o santuário terrestre, enquanto “ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ/*cópia e sombra*” prestou seu serviço ao plano de Deus, pois ainda que não seja pleno, é cópia e sombra do santuário celestial, o santuário terreno, assim, pode ser visto como uma antecipação simbólica do santuário celestial.³⁵

Os v.5b-f retomam a tradição do Êxodo e apresentam, a partir de Ex 25,40, que a construção do santuário terrestre é fruto da obediência de Moisés a Deus. Além disso, o santuário terrestre, feito por mãos humanas, teve como modelo do santuário verdadeiro, revelado por Deus a Moisés no Sinai. Destarte, não se pode

³⁴ O'BRIEN, P. T., *La lettera agli Ebrei: Introduzione e commento*, p. 423.

³⁵ ATTRIDGE, H. W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 219.

simplesmente desprezar o que foi o santuário terrestre, sua imperfeição e inferioridade foram constatadas apenas quando, em Jesus, a perfeição e a superioridade do santuário celestial irromperam na história humana.³⁶

4.4 Causa da superioridade da Nova Aliança: v.6

O ponto crucial da exposição do hagiógrafo se aproxima, como o uso de “*ἄρα* [ὅτι] *ἀλλ’/agora, porém*” indica, isso leva ao uso dessa construção para chamar a atenção do leitor. Sua função não se limita a apenas a ser um chamariz, “*ἄρα* [ὅτι] *ἀλλ’/agora, porém*” secciona de tal modo a perícopé que manifesta o momento salvífico trazido por Cristo, ela faz a transposição do culto imperfeito para o culto verdadeiro.

Neste versículo também começa a ambientar-se o texto para a citação de Jr 31,31-34 pois aponta para as “*κρείττοσιν ἐπαγγελίαις/melhores promessas*” na qual a Nova Aliança fundamenta-se. Embora Jr 31,31-34 expresse o desejo de Deus unir-se intimamente ao seu povo, aquela promessa não pode ser plenamente vivida, pois era mediada por sacerdotes humanos e em um santuário construído por mãos humanas. “*ἄρα* [ὅτι] *ἀλλ’/agora, porém*”, correlaciona-se o ministério de Cristo à aliança da qual ele é o mediador. Isso faz com que seu ministério, ou seja, a aliança da qual ele é o mediador seja excelsa porque, além do que foi apresentado no v.4-5, seu ofício divino não se baseia na Lei, mas na entrega de si.³⁷

4.5 Fundamentação da Escritura para a Nova Aliança: v.7-12

Os vv.1-6 de algum modo indicam ao leitor a necessidade de uma aliança diferente na qual seja coerente com o sumo sacerdote apresentado como ministro

³⁶ MARCHESELLI-CASALE, C., Lettera agli Ebrei: nuova versione, introduzione e commento, p. 348-349.

³⁷ STROBEL, A., La lettera agli Ebrei, p. 134.

do tabernáculo verdadeiro. Os vv.7-8b fazem a transição entre esses primeiros versículos e a citação de Jr 31,31-34 nos vv.8-12 ao retomar, sinteticamente, o motivo pelo qual uma Nova Aliança é necessária, a primeira possuía falhas e, desse modo, precisava ceder lugar para a segunda. Entretanto, simplesmente intuir que a primeira aliança era defeituosa é um ledó engano, no v.8a vê-se que a culpa era dos consortes de Deus na primeira aliança.³⁸

Averiguar a existência de intertextualidade não pode ser algo subjetivo, fruto de meras especulações do pesquisador. A exegese, enquanto ciência, exige a observância de métodos para que seus resultados sejam confiáveis e passíveis de verificação pelos seus pares, sendo esse último um passo importantíssimo, caso contrário um artigo seria mero monólogo, quando deveria ter um caráter dialogal a fim de provocar o aprofundamento da reflexão.³⁹ Sendo assim, antes de trabalhar-se a citação veterotestamentária contida entre os vv.8c-12, apresentar-se-á os critérios utilizados para averiguar a intertextualidade e a sintética aplicação desses. Somente após isso haverá o comentário dos versículos em questão.

4.5.1 Aplicação do Método do Uso do AT no NT em Hb 8,8b-12 e Jr 31,31-34

O Método para o Uso do AT no NT, conforme já exposto, é uma demanda do caráter científico da exegese. Entretanto, sua sistematização é um tanto quanto recente e merece destaque a contribuição de Hays e Beale que oferecem em suas obras um roteiro didático e claro para a aplicação do Método para o Uso do AT no NT. Tendo como referencial Beale, ver-se-á que ele apresenta seu método como uma continuidade do método de Hays pois assume como ponto de partida

³⁸ GUTHRIE, D., Hebrews, pos. 159-160.

³⁹ GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H., “Abominai o mal, uni-vos estreitamente ao que é bom”: Uma compreensão de justiça social a partir da exegese de Rm 12,9-21 e um possível eco a Am 5,14-15, p. 148.

de seu método os critérios propostos por este último e os considera como suficientes para identificar uma *citação* ou uma *alusão*⁴⁰.

Embora esta pesquisa trate de uma citação veterotestamentária, como é demonstrado na sequência, aproveitar-se-á desse espaço para apresentar em linhas gerais os principais conceitos e critérios do Método para o Uso do AT no NT, tendo em vista o quanto a intertextualidade está em voga. O recurso a trechos do AT no NT pode se dar através de *citações* diretas e *alusões*. As *citações* são referências diretas e explícitas textualmente, todavia, frequentemente não encontrar-se-á a plena concordância textual, seja por uma alteração proposital do hagiógrafo neotestamentário, seja pela possibilidade de ele estar utilizando uma versão do AT, grego ou hebraico, ao qual não se tem acesso na atualidade. Desse modo, nem sempre é fácil definir se a leitura diferente da citação do AT no NT é intencional ou não.⁴¹

Sinteticamente define-se as *alusões* como referências indiretas e implícitas textualmente, que podem ser classificadas em praticamente certa, provável ou possível. O *eco* é uma alusão temática e não textual, ou seja, é uma referência sutil e discreta ao AT e, em geral retoma o texto do AT tematicamente⁴². Desse modo, percebe-se que para identificar uma *alusão* é preciso maior cautela e a aplicação de alguns princípios não exigidos para averiguar a ocorrência de uma citação. A seguir, será apenas enumerados os critérios propostos por Hays para atestar uma alusão: 1) o texto-fonte deve ser acessível ao autor; 2) a repetição de

⁴⁰ Sugere-se a leitura das seguintes obras e artigos para aqueles que desejam conhecer a teoria e a aplicação do Método do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: KAISER, W. C., *The uses of the Old Testament in The New*; BEALE, G. K., *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*; os três livros de HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*; *Echoes of Scripture in the Gospels* e *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Uma ótima síntese do método bem como a aplicação do mesmo pode ser encontrada nos seguintes artigos: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., *O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses*; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*; GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos*; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*; GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H., "Abominai o mal, uni-vos estreitamente ao que é bom": Uma compreensão de justiça social a partir da exegese de Rm 12,9-21 e um possível eco a Am 5,14-15.

⁴¹ BEALE, G. K., *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 52-53.

⁴² BEALE, G. K., *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 55.

palavras ou padrões sintáticos; 3) a recorrência no livro do texto-fonte; 4) a coerência temática; 5) a plausibilidade histórica, o texto do AT precisa fazer sentido para o destinatário do texto do NT, somente assim a alusão será percebida; 6) é preciso identificar se na história da interpretação do NT quem considerou a alusão em questão; 7) por fim, é preciso que a alusão faça sentido no contexto imediato em que ela está no NT⁴³.

A aplicação do Método para o Uso do AT no NT nas perícopes Jr 31,31-34 e Hb 8,1-13 para a demonstração da *citação* do texto profético em Hebreus é feito através da comparação do texto da LXX, fonte da maioria das citações veterotestamentárias do NT. Também será apresentado o texto massorético, embora este não seja o texto consonantal ao qual o hagiógrafo poderia ter tido acesso, a transmissão desse texto mostra-se extremamente fidedigna, sobretudo a partir da comparação com os papiros achados em Qumran.

Nas tabelas abaixo as palavras realçadas em ambas as colunas indicam palavras diferentes, por sua vez as palavras realçadas e em negrito são aquelas que constam apenas em uma das fontes. Por sua vez, na comparação com o texto hebraico também há a tradução a partir do hebraico e a comparação com a tradução de Hb 8,8c-12.

NA ²⁸ – Hb 8,8-12	LXX – Jr 38,31-34 ⁴⁴
⁸ μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει· ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰουδα διαθήκην καινὴν,	³¹ ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται φησὶν κύριος καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκην καινὴν
⁹ οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἦν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, καὶ γὰρ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος·	³² οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἦν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν φησὶν κύριος
¹⁰ ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας, λέγει κύριος· διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς,	³³ ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας φησὶν κύριος διδοὺς δῶσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς

⁴³ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32.

⁴⁴ O texto de Jeremias possui extensão e divisão diferentes na LXX e na Bíblia Hebraica, assim, no texto grego a citação está no capítulo 38, enquanto na hebraica no capítulo 31.

καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν·	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν
¹¹ καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων· γινῶθι τὸν κύριον, ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν, ¹² ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.	³⁴ καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων γινῶθι τὸν κύριον ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι

Texto de NA²⁸ e LXX, tabela e tradução dos autores.

Hb 8,8c-12	BHS – Jr 31,31-34	
⁸ Eis que virão dias, diz o Senhor, e estabelecerei sobre a casa de Israel e sobre a casa de Judá uma Nova Aliança.	³¹ Eis dias que virão, oráculo do Senhor, quando farei, com a casa de Israel e com a casa de Judá, uma Nova Aliança.	הִנֵּה יָמִים בָּאִים נֹאֲמֵי יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה:
⁹ não segundo a aliança, a qual fiz com os seus pais, no dia que peguei em suas mãos para fazê-los sair da terra do Egito, porque eles não continuaram na minha aliança, também eu me desconsiderei deles, diz o Senhor	³² Não como a aliança que fiz com seus pais, naquele dia em que (os) tomei pelas suas mãos, para os fazer sair da terra do Egito. Eles quebraram a minha aliança, embora eu tenha dominado sobre eles, oráculo do Senhor.	לֹא כַּבְרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתַי בְּיוֹם הִחְזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר־רַחֲמָהּ הַפְּרוּ אֶת־בְּרִיתִי וְאֲנִכִּי בָעַלְתִּי בָם נֹאֲמֵי יְהוָה:
¹⁰ Porque esta aliança, a qual aliançarei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor, darei minhas leis para as suas mentes e sobre os seus corações as escreverei e serei Deus para eles e eles serão povo para mim.	³³ Mas esta (é) a aliança que farei com a casa de Israel depois daqueles dias, oráculo do Senhor. Porei minha Lei no interior deles e no coração deles a escreverei. Então serei seu Deus e eles serão meu povo.	כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרֹת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרַי הַיָּמִים הֵם נֹאֲמֵי יְהוָה נִתְּתִי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקַרְבָּם וְעַל־לִבָּם אֶכְתָּבְנָה וְהָיִיתִי לָהֶם לָאֱלֹהִים וְהָיָה יְהוָה לֵעָם:
¹¹ E de modo algum ensinarão cada um a seu cidadão e cada um a seu irmão dizendo: Conhece o Senhor. Porque todos me conhecerão, e de seus pecados, de modo algum me lembrarei mais, desde o pequeno até o maior deles, ¹² porque serei misericordioso para com os seus erros	³⁴ E não mais ensinará cada um aos seus companheiros e cada um aos seus irmãos dizendo: Conheci o Senhor. Porque todos eles conhecerão a mim, desde o menor e até ao maior deles, oráculo do Senhor. Pois perdoarei o delito deles e dos pecados deles não lembrarei mais.	וְלֹא יְלַמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אֶחָיו לֵאמֹר דָּעוּ אֶת־יְהוָה כִּי־כֹלֶם יָדְעוּ אוֹתִי לְמַקְטָנָם וְעַד־גְּדוֹלָם נֹאֲמֵי יְהוָה כִּי אֶסְלַח לְעוֹנֵיהֶם וְלַחַטָּאתָם לֹא אֶזְכֹּר־עוֹד: ס

Texto de BHS, tabela e tradução dos autores.

A comparação entre o texto grego da NA²⁸ e da LXX facilmente indica o quanto o hagiógrafo seguiu a LXX, há apenas cinco palavras diferentes, todas são verbos, e na LXX há apenas duas que não constam no texto de Hebreus. Portanto, é um nítido caso de *citação* do AT no NT. A comparação com o texto massorético também revela grande proximidade, seja com a LXX, seja com Hebreus e estas são em três verbos diferentes e apenas uma adição no texto de Hebreus. Embora a maioria das diferenças entre os textos se dão com palavras do mesmo campo

semântico, algumas diferenças podem ter sido intencionais por parte do autor de Hebreus como é apresentado no comentário a seguir.

4.5.2 Comentário exegetico-teológico de Hb 8c-12

O comentário a citação veterotestamentária será ligeiramente diferente do comentário feito ao restante da perícopa por se tratar do tema dessa pesquisa. Desse modo, é feito um comentário ao texto veterotestamentário e em seguida, a partir de Hebreus, é apresentado de que modo o hagiógrafo neotestamentário enxergou o cumprimento do que foi prometido em Jr 31,31-34 no ministério sacerdotal de Cristo.

4.5.2.1 Comentário de Jr 31,31-34

Em Jr 31,31 Deus toma a iniciativa de oferecer uma “Nova Aliança”. Esta não será feita com Moisés, Ex 34,1-28 nem com algum rei, 2Rs 23 e Jr 34,8-22, mas será feita com a casa de Israel e com a casa de Judá, isto é, com as pessoas, com o povo.⁴⁵ A fórmula empregada deixa bem claro que se trata de uma aliança futura, não de uma realidade presente.⁴⁶ Deus, indubitavelmente, é fiel a sua aliança, como se verá abaixo, o povo a rompeu, recusou o senhorio de Deus e adulterou-se, foi infiel ao amor eterno da parte de YHWH por seu povo. Apesar de tudo isso, Deus está disposto a selar uma Nova Aliança, na qual atacará o que motivou o fracasso da aliança mosaica.⁴⁷

Com um simples e direto anúncio depara-se com um dos pontos mais importantes⁴⁸ do livro de Jeremias: o anúncio da Nova Aliança.⁴⁹ É importante

⁴⁵ KEOWN, G. L.; SCALISE, P. J.; SMOTHERS, T. G., Jeremiah 26-52, p. 131.

⁴⁶ MCKANE, W., A critical and exegetical commentary on Jeremiah, p. 817.

⁴⁷ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE, J. L., Profetas. v.1, p. 609.

⁴⁸ THOMPSON, J. A., The book of Jeremiah, p. 579.

⁴⁹ A caracterização da “Nova Aliança” é feita na seção 4.5.2.2 A compreensão da Nova Aliança em Jr 31,31-34.

notar que “Nova Aliança” é um *hápax* veterotestamentário.⁵⁰ O adjetivo “Nova” não apenas qualifica a Aliança aqui anunciada, também contrasta a “Nova Aliança” com a Aliança Mosaica.⁵¹ A Aliança será feita não com cativos egípcios, conforme se vê na geração exodal, mas com exilados. Com isso, haverá o retorno espiritual e geográfico daqueles que sofreram as consequências da quebra da Aliança por seus ancestrais⁵².

O verbo “בעל/*dominar*” é polissêmico. Nesse versículo as duas acepções para a semântica desse verbo dominar, dominar sobre, assenhorar-se e ser marido, tomar esposa, são apresentadas pelos exegetas. Isso se deve ao fato de que esses sentidos são intercambiáveis em culturas antigas, sobretudo em usos metafóricos.⁵³ Assim, a quebra da Aliança causada pela apostasia assemelha-se ao adultério, que humanamente possui uma difícil, quiçá impossível, reparação.⁵⁴ Schökel também considera que os dois valores do verbo בעל não são excludentes nessa perícopie: Deus é o soberano cujo vassallos prevaricaram e também é o marido cuja esposa foi infiel. Ambas as acepções comportam o motivo pelo qual a Aliança foi quebrada⁵⁵. Não obstante a isso, na tradução foi preciso fazer uma escolha e esta se deu, pelo primeiro sentido, pois não há no campo semântico dessa perícopie matizes matrimoniais. Nota-se, que esse verbo não foi traduzido com esse sentido pela LXX e, conseqüentemente difere também em Hebreus. No texto hebraico há o lamento de Deus pelo fato de o povo não corresponder ao seu domínio; nos textos gregos Deus desconsidera seu povo, ou seja, deixa-o seguir seu caminho.

Deus é o início, o meio e o fim da Nova Aliança, essa centralidade em Deus pode ser percebida no Jr 31,33: Deus institui a Aliança (*esta é a aliança que farei*); cria condições para o ser humano corresponder a esse dom (*porei minha Lei no*

⁵⁰ LOPASSO, V., *Geremia: introduzione, traduzione e commento*, p. 368.

⁵¹ KAISER, W. C., *Walking the Ancient Paths: a commentary on Jeremiah*, p. 205.

⁵² KEOWN, G. L.; SCALISE, P. J.; SMOTHERS, T. G., *Jeremiah 26-52*, p. 131.

⁵³ LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 21-36: A new translation with introduction and commentary*, p. 467.

⁵⁴ KEOWN, G. L.; SCALISE, P. J.; SMOTHERS, T. G., *Jeremiah 26-52*, p. 132.

⁵⁵ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE, J. L., *Profetas*. v.1, p. 609.

interior deles e no coração deles a escreverei); Deus orienta a aliança para a sua autorrevelação (*serei para eles como um Deus*).⁵⁶

A Lei, gravada em pedras, era guardada no interior da Arca da Aliança (Dt 10,2). Em Jr 3,16 lê-se que na Jerusalém restaurada a Arca torna-se obsoleta. Talvez se possa conjecturar que o profeta, tendo em vista Jr 31,33 apresenta o coração humano como a Nova Arca da Aliança: a primeira é vulnerável e depende da mediação humana, escrita em tabuinhas de pedra, rocha; a Nova, na qual a interioridade, tal como um novo Sinai, oferece-se a Deus as “tabuinhas” do coração humano para receber a escrita divina da Lei.⁵⁷

Desse modo, a Lei guardada na interioridade e escrita no coração pode indicar o desejo de Deus tornar a obediência algo natural. Interior e coração sugerem uma mudança de mentalidade e de estilo de vida, o que outrora era extrínseco ao ser humano, torna-se uma parte dele.⁵⁸ Com isso, a Lei torna-se cordial e oferece um novo dinamismo na sede das atitudes, ou seja, cria um coração remodelado pela Lei nele gravada.⁵⁹

Essa nova condição humana, lida à luz de Jr 17,1 na qual Lei, ainda escrita em pedras, fazia com que no coração humano estivesse gravado o pecado: “O pecado de Judá está escrito [...] na tabuinha de seu coração”. A ação de Deus oferece ao ser humano uma possibilidade de reconciliar sua liberdade com a soberania divina gravada em seu coração; o ser humano poderá corresponder à sua parte na Aliança, graças à sua nova condição.

A fórmula da Aliança situada no segmento do v.33 funciona como uma dobradiça dentro dessa perícopa. Isso deve-se a compreensão de que o v.33 (*Então serei seu Deus*) liga-se ao fato da Lei ser escrita no coração humano e o

⁵⁶ WEISER, A., *Geremia*, p. 518.

⁵⁷ KEOWN, G. L.; SCALISE, P. J.; SMOTHERS, T. G., *Jeremiah 26-52*, p. 132.

⁵⁸ HOLLADAY, W., *Jeremiah 2: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*, p. 198.

⁵⁹ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE, J. L., *Profetas*. v.1, p. 609.

v.33 (*e eles serão meu povo*) é possível graças a promessa de que todos conhecerão a Deus.⁶⁰

O verbo “*יָדָע*/conhecer” pode denotar um conhecimento íntimo entre duas pessoas em um relacionamento que toca mente e coração, isto é, envolve todo o ser.⁶¹ É um conhecimento que faz da relação com Deus um trato familiar. Com isso, a nova forma de relacionamento com Deus torna-se, graças ao próprio Deus, uma das principais características da Nova Aliança.⁶²

Aqui também é possível identificar um outro efeito da Nova Aliança, se anteriormente era prescrita a instrução das crianças na Lei, Dt 11,19, agora a ninguém mais será preciso, todos conhecerão Deus. “Menor” e “maior” podem significar tanto criança e adultos, quanto pobres e ricos, todavia não é preciso deliberar o sentido preciso desses termos, pois em ambos os casos permanece intacta a intenção divina, a universalidade salvífica.⁶³

Por fim, no v. 34 vê-se claramente que a Nova Aliança se funda na experiência pessoal com Deus possibilitada pelo perdão dos pecados.⁶⁴ Aliás, esse oráculo torna manifesto o quanto Deus deseja sarar e ajudar o ser humano, perdoando seu passado iníquo e oferecendo um futuro idílico, permeando, desse modo, o coração humano, não apenas com a Lei, mas com a esperança.⁶⁵

4.5.2.2 A compreensão da Nova Aliança em Jr 31,31-34

Entre as obras consultadas nessa pesquisa percebe-se que a grande maioria dos autores classifica a Nova Aliança como incondicionada. Todavia, a fim de compreender as diferentes concepções, faz-se aqui um voo panorâmico sobre as características da Nova Aliança a partir de alguns pesquisadores.

⁶⁰ RENDTORFF, R., A 'Fórmula da aliança', p. 45.

⁶¹ THOMPSON, J.A., The book of Jeremiah, p. 579.

⁶² ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE, J. L. Profetas. v.1, p. 609.

⁶³ HOLLADAY, W., Jeremiah 2: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52, p. 198.

⁶⁴ LOPASSO, V., Geremia: introduzione, traduzione e commento, p. 370.

⁶⁵ WEISER, A., Geremia, p. 519.

Brueggemann propõe que a distinção inicial da descontinuidade entre a Antiga Aliança e a Nova Aliança, normalmente lida pelos cristãos, como a irrupção do cristianismo na história, não é a intenção do hagiógrafo. A descontinuidade deve ser lida a partir do judeu “pré-exílico” e o judeu “pós-exílico”, o primeiro, na Antiga Aliança, quebrada; o segundo, na Nova Aliança, ofertada novamente por Deus.

Com isso, Brueggemann enumera quatro características básicas da Nova Aliança: 1) será uma oferta de solidariedade genuína, sob a forma de pacto; 2) o completo conhecimento de Deus capacita o povo a reconhecer a tradição salvífica de Deus, assim, conhecendo a história, terá sua identidade. Conhecer a Deus também implica obedecer aos mandamentos e guardar a sua justiça; 3) não haverá um grupo privilegiado, com um acesso exclusivo a Deus, ele será acessível a todos; 4) a supressão de um sistema baseado no prêmio e na punição.⁶⁶

De acordo com Anderson, há dois pontos a serem observados na Nova Aliança: 1) No primeiro aspecto, constata-se que a Aliança oriunda da tradição mosaica foi continuamente quebrada através das gerações. Assim, para oferecer ao ser humano uma Nova e Eterna Aliança, Deus muda o coração humano, tornando o ser humano capaz de cumprir as obrigações da aliança; 2) O segundo aspecto consiste no caráter escatológico da Nova Aliança, indicada pela expressão “יָמִים בָּאֵיִם/הַיָּהֵב/eis dias que virão”. A partir dessa concepção infere-se que Deus torna possível um novo recomeço histórico para seu povo. Essa nova oportunidade, baseia-se no misericordioso esquecimento dos pecados. Desse modo, o recomeço oferecido por Deus é a partir de sua graça naqueles que trazem sua Lei escrita no coração.⁶⁷

Para Carroll, a única diferença entre a Antiga Aliança e a Nova Aliança está na forma empregada para internalizar a Aliança. Na antiga a internalização dava-

⁶⁶ BRUEGGEMANN, W., *Geremia: exílio e retorno*, p. 279-281.

⁶⁷ ANDERSON, B. W., *The Old Testament and Christian faith*, p. 230-239.

se a partir da instrução e da regulamentação externa. Já na nova não será preciso, pois todos conhecerão a Deus. Destarte, com os pecados perdoados, com a Lei gravada no coração, o ser humano será capaz de praticar a justiça.⁶⁸

Lundbon propõe que a Nova Aliança não pode ser reduzida à renovação da Aliança do Sinai. Não obstante a continuidade entre as duas, a Nova Aliança é genuinamente nova, pois oferece ao ser humano um novo recomeço para o seu relacionamento com Deus. Para ele, a “novidade” consiste em: 1) a aliança é incondicional, pois se fosse condicional não poderia ser eterna;⁶⁹ 2) ela será escrita no coração do povo e não em pedras; 3) a Nova Aliança desenvolver-se-á em um ato da divina graça, isto é, no perdão e esquecimento dos pecados.⁷⁰

Tendo em vista tudo o que foi lido e pesquisado, e confrontando essas informações com a natureza humana, é mister interrogar-se acerca da possibilidade de uma liberdade absoluta e da existência de compromissos sem obrigações, isto é, alianças incondicionais. Tanto uma quanto a outra questão possuem respostas negativas. Desse modo, é preciso compreender o que a grande maioria dos autores considera como a incondicionalidade dessa aliança. Talvez se possa postular que essa se dá em dois aspectos: 1) devido ao seu caráter futuro, escatológico, está sendo sempre oferecida ao ser humano; 2) por sua vez, sempre que consumada, é um recomeço, uma nova oportunidade. Nas palavras de Brueggemann, Deus sempre oferece um novo começo, sem condições.⁷¹ Ele quebra o ciclo vicioso do pecado e do castigo, assim, possibilita e oferece sempre um recomeçar de novo.⁷²

⁶⁸ CARROLL, R. P., From chaos to covenant: uses of prophecy in the Book of Jeremiah, p. 218.

⁶⁹ O autor considera a aliança como eterna a partir da leitura de Jr 32,40: “וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם” / *farei com eles uma aliança eterna*”.

⁷⁰ LUNDBOM, J. R., Jeremiah 21-36: A new translation with introduction and commentary, p. 466.

⁷¹ BRUEGGEMANN, W., The theology of the Book of Jeremiah, p. 127.

⁷² BRUEGGEMANN, W., Geremia: esilio e retorno, p. 281.

4.5.2.3 A Nova Aliança em Hb 8,8c-12

A citação de Jeremias é considerada a maior citação do AT no NT, o que, *per si*, já chama a atenção; embora At 2,17-21 traga a citação de um inteiro capítulo do profeta Joel (Jo 3,1-5)⁷³, o texto e si é menos extenso que o de Jr 31,31-34. Assim, após considerar o sentido que Jr 31,31-34 tem em si, é preciso considerar o sentido de tal profecia tendo como princípio a unidade da Escritura e a vontade salvífica de Deus.⁷⁴ Desse modo, essa extensa citação profética aproxima e relaciona AT e NT para permitir reconhecer o quanto a oferta divina ultrapassa as expectativas humanas.

O hagiógrafo, obviamente, cita intencionalmente Jr 31,31-34 em Hb 8,8b-12. A expressão *Nova Aliança*, um *hápax* veterotestamentário, dado o sentido expiatório dos sacrifícios da Antiga Aliança, é uma expressão a indicar que se anteriormente os sacerdotes ofereciam sacrifícios pelos pecados, a *Nova Aliança* manifesta-se como a plenitude da expiação dos pecados.⁷⁵

No v.8e há uma diferença entre o texto da LXX e o da NA²⁸: enquanto o primeiro traz “διαθήσομαι/*aliançarei*” (LXX: Jr 38,31, repetido no v.33), que também pode ser traduzido por “estabelecerei/*firmarei*”, um indicativo futuro médio primeira pessoa singular do verbo διατίθημι (*aliançar, estabelecer, firmar*); o segundo traz “συντελέσω/*estabelecerei*” (Hb 8,8: “*estabelecerei/firmarei*”), um indicativo futuro ativo primeira pessoa singular do verbo συντελέω (*estabelecer, firmar*); esta mudança não vai ocorrer em Hb 8,10, como se vê aqui a seguir, o que corresponde a Jr 38,33 (LXX). Em Hb 9,26 é utilizado o mesmo radical do verbo “συντελέω/*estabelecer*” para designar a consumação da história. Por sua vez, Hb 8,8c-12 possui algumas palavras afins com Hb 3,7-4,13, como, por exemplo, “σήμερον/*hoje*”, “ἡμέρα /*dia*” e “λαός/*povo*”. Por conseguinte, esses

⁷³ GONZAGA, W.; MARTINS, C. M. P., “Derramarei o meu Espírito”: o uso lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21, p. 99-138.

⁷⁴ OMANSON, R. L., A superior covenant: Hebrews 8:1-10:18, p. 363.

⁷⁵ VANDERGRIF, K. L., Διαθήκη καινή: New Covenant as Jewish Apocalypticism in Hebrews 8, p. 104-105.

pontos apresentados, dentro do contexto de cada situação, permitem intuir que a Nova Aliança traz consigo o descanso prometido em Hb 3,7–4,13 em sua plenitude, como indica o outro uso da raiz do verbo “συντελέω/*estabelecer*”, em Hb 9,26.⁷⁶

No v.9, o autor de Hebreus utiliza “ἔποίησα/*fiz*” e na LXX lê-se “διεθέμην/*aliancei*”. Essa diferença ajuda a distinguir as duas alianças. O verbo “ποιέω/*fazer*” possui um uso mais comum e na maioria das vezes denota fazer algo corriqueiro. Não é o mesmo com o verbo “διατίθημι/*aliançar*”, este já traz em si a maior promessa e o maior dom que alguém poderia receber, ser consorte da aliança de Deus com seu povo. Desse modo, essa diferença entre o texto da NA²⁸ e da LXX representa que as alianças, ambas “celebradas/feitas” por Deus, são de uma ordem diferente, a nova será feita de uma forma profunda e eficaz.⁷⁷

A Nova Aliança expressa a nova forma de Deus relacionar-se com seu povo, para isso ele dará a lei à mente e a escreverá sobre os corações, no v.10c-d; o conhecer a Deus será algo pessoal, no v.11; o transbordar da misericórdia divina para perdoar os pecados, no v.12. Quanto à primeira característica, ter que memorizar a lei não implica em ser fiel a ela, é preciso força moral para segui-la e, com isso, há a necessidade de um coração livre para amar a Deus. Isso é possível através da segunda característica, a liberdade para amar surge do conhecimento de Deus, ou seja, de uma vida de intimidade com Ele. Por fim, a última característica da Nova Aliança expressa Deus dando condições para o seu seguimento, a misericórdia e o perdão são característicos do Deus que não dá vazão à ira e lança os pecados, não os pecadores, no fundo do mar (Is 43,25.44,22).⁷⁸

No v.10a, lê-se “ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι/*porque esta aliança, a qual aliançarei*”: traz algo típico do estilo hebraico de escrita: usa-se duas

⁷⁶ SHIN, E. D., “I Will Complete a New Covenant” (Heb 8.8): Christology and New Creation in Hebrews, p. 231.

⁷⁷ ATTRIDGE, H. W., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 227.

⁷⁸ BRUCE, F. F., Hebreus: comentário exegético, p. 226-229.

palavras com mesmo radical para reforçar seu significado (ἡ διαθήκη, ἦν διαθήσομαι, tanto em Jr 38,33 como em Hb 8,10), que Jeremias usa duplamente: Jr 38,31.33 (LXX: διαθήσομαι); em Hb 8,8, porém, o autor no lugar de διαθήσομαι, traz συντελέσω, como visto antes. O desejo de Deus aliançar com sua criatura manifesta-se intensamente, não apenas na promessa feita por Ele através de Jeremias, mas, sobretudo, pela leitura que Hebreus faz do mistério pascal de Cristo.

Em Jeremias, a Nova Aliança é um evento esperado, futuro; em Hebreus é um evento consumado, não se fala da expectativa do cumprimento das promessas de Deus; a Nova Aliança é um fato presente, é o cumprimento da promessa, não a espera dessa. Tal dádiva a revolucionar a forma do ser humano relacionar-se com Deus, com o próximo e consigo mesmo, foi selada no culto expiatório supremo de Cristo. Seu mistério pascal deu ao gênero humano e a toda criação a oferta da plenitude salvífica, amorosa e misericordiosa de Deus.

Portanto, a ação de Deus novamente coloca a criação em ordem. Não é o pecado a traçar o caminho da história. Através da Nova Aliança, a desobediência, marca da primeira aliança, é superada devido ao primado do amor. A condição prévia para ser fiel à Aliança com Deus é a abertura à sua misericórdia. Deus cria uma situação na qual os pecados passados e presentes não são empecilhos para que cada sujeito se relacione com ele. A fidelidade e o discipulado, ou seja, a correspondência à Nova Aliança, é traço típico de quem reconhece o amor misericordioso e salvífico de Deus, dom da oferta da própria vida de Cristo.⁷⁹

4.6 Conclusão: v.13

O v.13 conclui literariamente a perícopé e logicamente a citação, como uma dupla conclusão, delimita e apresenta a síntese dos argumentos desenvolvidos ao

⁷⁹ KOESTER, C. R., *Hebrews: A new translation with introduction and commentary*, pos. 580.

longo de Hb 8,1-12. O verbo “πεπαλαίωκεν/*tornou obsoleto*” traz, de forma oculta, aquele que falava entre os vv.8c-12, o único que pode suprimir uma Aliança e apresentar a Nova é Deus.⁸⁰ Esse fechamento leva ao hagiógrafo não mais se fixar nas promessas da Nova Aliança, mas nas implicações que ela traz para a vida concreta e cotidiana do crente: diante do sacerdócio de Cristo e da Aliança estabelecida por ele, o que já se tinha tornou-se obsoleto e assim tende a desaparecer, pois perdeu sua utilidade.

Conclusão

O texto de Hb 8,1-13 não apresenta problemas graves de crítica textual. O campo semântico das palavras utilizadas pelo hagiógrafo remete facilmente ao tema que ele se propõe: a ação única e singular de Cristo, sumo e eterno sacerdote, como conclusão da Nova Aliança. Para tanto, como se viu na crítica da forma, o raciocínio é linear, lógico, afastando a possibilidade de que o leitor não chegue à mesma conclusão que ele, “ao dizer o novo, tornou obsoleto o primeiro”.

O comentário exegético-teológico, em um primeiro momento, prestou-se a explicitar os motivos pelos quais a Antiga Aliança estava fadada ao desaparecimento. Em seguida, após expor e aplicar o Método para o Uso do AT no NT, percebeu-se que Jr 31,31-34, de fato, é uma citação explícita e não apenas alusão/eco em Hb 8,8-12. Além disso, apesar da impossibilidade de sondar a mente do autor, percebeu-se que as diferenças entre o texto da LXX e da NA²⁸ podem ter sido intencionais e trazem, para além de uma mudança estilística, um significado teológico.

Ao confrontar um comentário aos textos de Jeremias e de Hebreus, percebeu-se que não se trata de uma ruptura entre o sentido de um texto e o do outro. O que Deus fala através do profeta cumpriu-se de fato em Jesus, todavia, o

⁸⁰ HARRIS, D. M., *Hebrews: exegetical guide to the Greek New Testament*, pos. 308-309.

auditório de Jeremias e aqueles que leram a profecia posteriormente não possuíam condições de intuir que aquele texto poderia remeter à irrupção do amor salvífico de Deus na história, de forma definitiva e plena. Desse modo, compreender a expectativa veterotestamentária e o que se cumpriu acerca do tema da Nova Aliança pode ajudar o leitor a tomar dimensões do absurdo e do ilimitado amor misericordioso de Deus pela humanidade.

Resta, ao ser humano, consorte e destinatário de dons tão excelsos e divinos, corresponder com sua vocação ao amor misericordioso de Deus. O pecado manifesta-se através de inúmeras formas, a injustiça concretiza-se naquele que passa fome, naquele que não tem oportunidade, naquele que é refém da ganância alheia. Entretanto, a injustiça, o pecado e a iniquidade são loquazes quando palavras ofensivas são ditas, quando o perdão não é dado ou não é pedido. A Nova Aliança exige que cada sujeito, ao viver a nova dimensão de sua relação com Deus, também a viva com seu próximo, através de uma vida marcada por atos de amor, caridade, de cuidados e de ternura para com seu próximo, pois a Nova Aliança não é apenas com um Deus lá em cima no Céu, mas igualmente com o Deus presente no próximo, comprometido com a realidade concreta em que vivem os irmãos e irmãs, na história cotidiana da humanidade.

Referências bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, J. L. **Profetas**. 3. ed. São Paulo: Paulus. 2011.

ANDERSON, B. W. **The Old Testament and Christian faith**. Nova Iorque: Harper & Row, 1963.

ATTRIDGE, H. W. **A Commentary on the Epistle to the Hebrews**. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BERGER, K. **As formas literárias do novo testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BRUCE, F. F. **Hebreus**: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2023.

BRUEGGEMANN, W. **Geremia**: esilio e retorno. Torino: Claudiana. 2015.

BRUEGGEMANN, W. **The theology of the Book of Jeremiah**. Cambridge: Cambridge Press, 2007.

CARROLL, R. P. **From chaos to covenant**: uses of prophecy in the Book of Jeremiah. London: SCM Press, 1981.

DRAPER, R. D.; RHODES, M. D. **Epistle to the Hebrews**. Provo: BYU Studies, 2021.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GIOVAMBATTISTA, F. **Il Giorno delle'espiazione nella Lettera agli Ebrei**. Roma: Gregoriana, 2000.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I.; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, Colombia, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GONZAGA, W.; MARTINS, C. M. P. “Derramarei o meu Espírito”: o uso lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21. *Yachay*, Cochabamba, Bolívia, Ano 38, n. 74, p. 99-138, julio-diciembre2021. Doi: <https://doi.org/10.35319/yachay.20217411>

GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H. “Abominai o mal, uni-vos estreitamente ao que é bom”: Uma compreensão de justiça social a partir da exegese de Rm 12,9-21 e um possível eco a Am 5,14-15. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fênix, 2023, p. 135-157. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835>

GUTHRIE, D. **Hebrews**. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008.

HARRIS, D. M., **Hebrews: exegetical guide to the Greek New Testament**. Nashville: B&H Academic, 2019.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Gospels**. Waco: Baylor University Press, 2016.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.

HAYS, R. B. **The conversion of the imagination: Paul as interpreter of Israel’s Scripture**. Grand Rapids.: William B. Eerdmans, 2005.

HOLLADAY, W. L.; HANSON, P. D. **Jeremiah 2: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 26-52**. Minneapolis: Fortress Press. 1989.

JEREMIAS, J.; STRATHMANN, H. **Le lettere a Timoteo e a Tito, La lettera agli Ebrei**. Brescia: Paideia, 1973.

KAISER, W. C. **Walking the Ancient Paths: a commentary on Jeremiah.** Washington: Lexham Press. 2019.

KEOWN, G. L.; SCALISE, P. J.; SMOTHERS, T. G. **Jeremiah 26-52.** Dallas: Word books, 1995.

KOESTER, C. R. **Hebrews: A new translation with introduction and commentary.** New York: Yale University Press, 2008. (e-book)

LANE, W. L. **Hebrews 1-8.** Grand Rapids: Zondervan, 1991. (e-book)

LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica: teoria e prática.** São Paulo: Paulinas, 2014.

LOPASSO, V. **Geremia: introduzione, traduzione e commento.** Milão: San Paolo. 2013.

LUNDBOM, J. R. **Jeremiah 21-36: A new translation with introduction and commentary.** Nova Iorque: Anchor Bible. 2004.

LUNDBOM, J. R. **Jeremiah closer up: The Prophet and the Book.** Sheffield: Sheffield Academic Press. 2010.

MARCHESELLI-CASALE, C. **Lettera agli Ebrei: nuova versione, introduzione e commento.** Milano: Paoline, 2005.

MCKANE, W. **A critical and exegetical commentary on Jeremiah.** Edimburgo: T&T Clark, 1996.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece.** Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

O'BRIEN, P. T. **La lettera agli Ebrei: Introduzione e commento.** Chieti: GBU, 2014.

OMANSON, R. L. A superior covenant: Hebrews 8:1-10:18. **Review & Expositor**, [s. l.], v. 82, n. 3, p. 361–373, 1985.

PIZARRO, J. C. Acceso Al Santuario Celestial Por La Sangre De Cristo. **DavarLogos**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 43–51, 2006.

- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RENDTORFF, R. A **“Fórmula da aliança”**. São Paulo: Loyola. 2004.
- SABOURIN, L. The Jew and missionary Christianity. *Religious Studies Bulletin*, [s. 1.], v. 2, n. 3, p. 131–142, 1982.
- SHIN, E. D. “I Will Complete a New Covenant” (Heb 8.8): Christology and New Creation in Hebrews. *New Testament Studies*, [s. 1.], v. 69, n. 2, p. 230–234, 2023.
- STROBEL, A. **La lettera agli Ebrei**. Brescia: Paideia, 1997.
- THOMPSON, J. A. **The Book of Jeremiah**. Grand rapids, Mich.: W. B. Eerdmans. 1980.
- URSO, F. **Lettera agli Ebrei**: introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2014.
- VANDERGRIFF, K. L. Διαθήκη καινή: New Covenant as Jewish Apocalypticism in Hebrews 8. *The Catholic Biblical Quarterly*, [s. 1.], v. 79, n. 1, p. 97–110, 2017.
- VANHOYE, A. **L’Epistola agli Ebrei**: un sacerdote diverso. Bologna: Dehoniana, 2010.
- WEISER, A. **Geremia**. Brescia: Paideia. 1987.

Capítulo VII¹

Exegese judaico-cristológica: Análise do uso do Antigo Testamento em Hebreus

Judeo-Christological exegesis: Analysis of the use of the Old Testament in Hebrews

Exégesis judaico-cristológica: Análisis del uso del Antiguo Testamento en Hebreos

Waldecir Gonzaga²

Filipe Galhardo Sant'Anna³

Resumo

O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento tem sido objeto de intensos debates nas últimas décadas. Fatores que envolvem as fontes utilizadas nas citações, a liberdade hermenêutica em relação aos textos citados, a expansão de significados em relação aos contextos originais desses textos e uma série de outros elementos significativos que fazem dessa disciplina uma das mais importantes na área de Ciências Bíblicas. A presente pesquisa se preocupa em investigar o uso do Antigo Testamento em Hebreus, com todos os desafios acima mencionados, mas com um especial interesse em um caráter transdisciplinar e dialogal. Os recentes métodos de análise, expandidos nos últimos cinquenta anos, precisam ser utilizados em sintonia com uma correta abordagem aos antigos pressupostos e ferramentas da exegese judaica. A epístola aos Hebreus tem se demonstrado um dos mais refinados exemplos da antiga exegese judaica, embora seu pressuposto básico tenha sido uma característica própria dos movimentos cristãos primitivos do século I d.C., isto é, que o clímax da história humana, do qual falaram os antigos profetas, cumpriu-se em Jesus.

Palavras-chave: Hebreus, Intertextualidade, Uso do AT no NT, Exegese Judaica, Citações, Alusões e Ecos.

Abstract

The use of the Old Testament in the New Testament has been the subject of intense debate in recent decades. Factors involving the sources used in the citations, the hermeneutical freedom in relation to the cited texts, the expansion of meanings in relation to the original contexts of these texts and a series of other significant elements what make this discipline one of the most important in Biblical Sciences. This research is concerned with investigating the use of the Old Testament in Hebrews, with all the challenges mentioned above, but with a special interest in

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-07>

² Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma e Pós-Doutorado pela FAJE, Belo Horizonte, MG. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e do Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

³ Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: <filipegalhardosantana@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7273935603561845> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9823-1004>.

a transdisciplinary and dialogical character. Recent methods of analysis, expanded over the last fifty years, need to be used in tune with a correct approach to the ancient assumptions and tools of Jewish exegesis. The Letter to the Hebrews has proven to be one of the finest examples of ancient Jewish exegesis, although its basic assumption was a characteristic of early Christian movements of the 1st century AD, that is, that the climax of human history, of which the ancient prophets spoke, was fulfilled in Jesus.

Keywords: Hebrews, Intertextuality, Use of the OT in the NT, Jewish Exegesis, Quotes, Allusions and Echoes.

Resumen

El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento ha sido objeto de intenso debate en las últimas décadas. Factores que involucran las fuentes utilizadas en las citas, la libertad hermenéutica con relación a los textos citados, la ampliación de significados con relación a los contextos originales de estos textos y una serie de otros elementos significativos que hacen de esta disciplina una de las más importantes en el área de Ciencias Bíblicas. Esta investigación se preocupa por indagar en el uso del Antiguo Testamento en Hebreos, con todos los desafíos mencionados anteriormente, pero con especial interés en un carácter transdisciplinario y dialógico. Los métodos de análisis recientes, ampliados a lo largo de los últimos cincuenta años, deben utilizarse en sintonía con un enfoque correcto de los antiguos supuestos y herramientas de la exégesis judía. La Carta a los Hebreos ha demostrado ser uno de los mejores ejemplos de exégesis judía antigua, aunque su suposición básica era una característica de los primeros movimientos cristianos del siglo I d.C., es decir, que el clímax de la historia humana, del cual los antiguos profetas habló, se cumplió en Jesús.

Palabras clave: Hebreos, Intertextualidad, Uso del AT en el NT, Exégesis Judía, Citas, Alusiones y Ecos.

Introdução

A epístola aos Hebreus é perpassada por um dos processos de intertextualidade mais profundos do Novo Testamento. No entanto, o livro não é pura e simplesmente um compilado de *citações* veterotestamentárias. Por trás de sua erudita interpretação do Antigo Testamento, por todos os lados, os vestígios da antiga exegese judaica se fazem presentes. Os pressupostos hermenêuticos por trás dos métodos de interpretação do Judaísmo do Segundo Templo, no entanto, são absolutamente distintos dos pressupostos modernos ocidentais. As técnicas judaicas de interpretação frequentemente envolviam uma certa liberdade hermenêutica com relação ao texto que se pretendia analisar.

No sentido moderno ocidental, quanto mais fiel ao sentido pretendido do texto que se quer analisar, melhor será a interpretação desse texto. Para um judeu

vivendo no séc. I d.C., por exemplo, o critério não é exatamente a “fidelidade” ao texto, mas sua relevância para o tempo presente do intérprete e de seus respectivos leitores, que deve levar em consideração, a depender do método de exegese judaico empregado, outros textos bíblicos além daquele que se analisa, a partir do qual, em seu processo interpretativo, ele pode eventualmente ser “alargado”. Os autores do Novo Testamento, e notadamente da epístola aos Hebreus, fizeram amplo uso de técnicas exegéticas cujas origens remontam ao prolífico Judaísmo do Segundo Templo.

Entender a complexa interação intertextual em um texto judaico, portanto, é significativamente importante. Para análise do uso do Antigo Testamento em Hebreus, empregamos um conjunto de metodologias. Em primeiro lugar, o leitor só poderá ter acesso à complexa relação entre o Antigo Testamento e Hebreus através de uma disposição das diferenças e similaridades linguísticas entre *citação* e textos-fonte. Para tanto, oferecemos, em cada um dos textos analisados, uma tabela de comparação entre *citação* e as mais importantes fontes que temos à disposição, o texto hebraico do Texto Massorético (TM) e o texto grego da Septuaginta (LXX).

Para além da disposição dos textos, porém, é preciso uma análise coerente de como o autor cita e interage com suas fontes. Fazendo isso através da metodologia moderna de análise do *Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, além de uma interação bibliográfica com a literatura especializada de Hebreus, buscamos entregar ao leitor um trabalho absolutamente transdisciplinar e técnico. No entanto, a análise feita através da metodologia moderna não é suficiente caso o leitor não esteja absolutamente familiarizado com a exegese judaica em uso na época que o autor de Hebreus escreveu sua epístola. Não somente ele conhecia a ampla variedade hermenêutica de seu tempo, como foi um dos mais exímios exegetas do seu período. Portanto, além da análise dos textos-fonte e do emprego da metodologia moderna, uma característica

primordial deste trabalho é introduzir o leitor no mundo exegético que moldou a literatura judaica da qual os autores neotestamentários faziam parte e do qual o autor de Hebreus, especificamente, parece ter sido um dos principais expoentes.

1. A antiga exegese judaica

Em certa medida, a exegese judaica nasce junto com a formação dos primeiros escribas, no período persa. No entanto, nunca houve uma homogeneidade teórica com relação à metodologia hermenêutica adotada pelos judeus do período do Segundo Templo. O “מדרש/*midrash*” (plural, “מדרשים/*midrashim*”) é marcado especialmente pelo caráter interpretativo deliberadamente livre, capaz de ajustar termos e passagens difíceis a partir daquilo que Strack e Stemberger classificaram como “historiografia criativa”, que fornece informações contextuais em relação ao texto, através das quais o exegeta vai “resolvendo as contradições e ligando os detalhes das narrativas por analogia”;⁴ e a “filologia criativa”, que está mais relacionada a como o intérprete consegue atribuir nuances semânticas e gramaticais de modo deliberadamente livre e criativo, seja para resolver um *hapax legomenon*, seja para atribuir um significado contemporâneo a um termo com conotações antigas em relação ao mundo do intérprete.⁵

Outro método de interpretação que se tornou particularmente difundido nesse período foi o “פֶּשֶׁר/*peshet*” (plural, “פֶּשְׁרִים/*pesharim*”). Com ênfase em uma interpretação mais escatológica, o *peshet* se tornou um instrumento exegético da mais absoluta importância entre os membros da comunidade de Qumran, e também entre os seus contemporâneos que deram origem aos primeiros movimentos cristãos primitivos. Os *pesharim* podem se diferenciar entre contínuos e temáticos. O *peshet* contínuo é marcado por (1) *citação* do texto ou

⁴ STRACK, H. L.; STEMBERGER, G., *Midrashim*, p. 238.

⁵ AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, p. 38.

termo bíblico, (2) fórmula introdutória e (3) comentário escatológico sobre o texto ou termo bíblico.⁶ Já o *peshet* temático é marcado pelo uso múltiplo de diferentes textos-fonte, relacionados apenas por um tema comum, a partir do qual o exegeta judeu, através do comentário, consegue extrair o sentido escatológico do texto.⁷

Além dos *midrashim* e *pesharim*, a exegese mediante “תרגום/*targum*” (plural, “תרגומים/*targumim*”) foi particularmente importante no judaísmo do Segundo Templo. Embora normalmente os *targumim* judaicos sejam relacionados ao conceito moderno de paráfrase, o nível de expansão hermenêutica envolvida em um *targum* é significativamente maior e mais dinâmico.

[...] Não são verdadeiramente paráfrases, porque a paráfrase apresenta o significado do texto original, enquanto as adições do *targum* trazem para a tradução significados não presentes no original. Às vezes parece que o novo material expande o original, então essas adições são frequentemente chamadas de “expansões”, embora deva-se ter em mente que os *targums* muitas vezes criam significados substancialmente novos com suas adições (e, nesse caso, suas subtrações). As expansões podem variar em tamanho, de uma ou duas palavras a uma frase, sentença ou mesmo vários parágrafos.⁸

Não menos importante, porém, foram as técnicas alexandrinas de interpretação foram particularmente influentes sobre os autores cristãos primitivos, notadamente também sobre o autor de Hebreus. Pelo menos dois modelos desse tipo de exegese podem ser identificados em Hebreus, o “τύπος/*tipo*” e a “αλληγορία/*alegoria*”. Embora intrinsecamente relacionados entre si, esses dois modelos exegeticos, por assim dizer, guardam certas distinções. Enquanto a *tipologia* busca uma superação escatológica daquilo que se tornou, em certa medida, obsoleto, especialmente através de modelos atribuição (Adão/Cristo, Rm 5,14),⁹ a *alegoria* busca transcender a literalidade de

⁶ LIM, T. H., *Pesharim*, p. 15.

⁷ GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 185.

⁸ FLESHER, P. V. M.; CHILTON, B. D., *The Targums: A critical introduction*, p. 22. (tradução nossa)

⁹ SCHUNACK, G., “τύπος”, p. 375.

determinado evento ou texto através de um significado mais profundo e inerente.¹⁰ Em síntese, a *tipologia* trabalha com atribuição do novo em relação ao antigo, nesse sentido, Cristo não estava oculto no personagem de Adão, em Gn 1-3, ainda que o intérprete possa fazer uma relação de atribuição, mediante a *tipologia*. Por outro lado, a *alegoria* recorre e se interessa pela inerência de significado, extraindo o conceito mais profundo, de certo modo oculto.

Todas essas técnicas da exegese judaica, acima mencionadas, estão significativamente presentes no livro neotestamentário de Hebreus. Não basta, portanto, apenas identificar o uso que o autor faz do Antigo Testamento, extraindo dessa relação um significado teológico, é preciso, primordialmente, classificar o método pelo qual o autor está citando sua fonte veterotestamentária. Feita a identificação da apropriação exegética do autor (*peshet, midrash, targum, tipologia, alegoria* etc.), deve-se também buscar compreender a relação intertextual com o texto citado, especificamente através da metodologia moderna para a classificação do *Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, como outros autores já o fizeram em vários¹¹. Segundo Hays, os textos veterotestamentários podem aparecer no Novo Testamento através de *citações, alusões* ou *ecos*.¹² Beale destaca que, no processo de classificação desses termos, o exegeta deve compreender o nível de relação semântica entre esses textos, o

¹⁰ KRETZER, A., “ἀλληγορέω”, p. 62-63.

¹¹ *Livros*: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses (2020, p. 1-18); GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses (2021, p. 1-35); GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos (2021, p. 9-31); GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. (2021, p. 248-267); GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48; GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 395-413.

¹² HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 23.

contexto literário do texto mencionado (na fonte e na *citação*) e os paralelos entre as fontes textuais da referência (LXX, TM e eventualmente outras).¹³

2. Análise comparativa e comentário exegético do uso do AT em Hebreus

Com o objetivo de alcançarmos os diferentes níveis e espectros da intertextualidade de Hebreus, buscamos organizar o uso do Antigo Testamento através de tabelas que possam dispor as principais fontes dos textos citados. Além disso, comentários são adicionados, com ênfase em identificar a metodologia exegética judaica subjacente ao uso veterotestamentário, incluindo, no entanto, a classificação pela metodologia moderna, que identifique se o uso nos textos corresponde a uma *citação* (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente). Na presente pesquisa são abordados os principais usos do Antigo Testamento, mas não todos, com o objetivo principal de elucidar a capilaridade hermenêutica do texto.

2.1. O uso do AT em Hebreus 1,5-13

Ao leitor moderno, o texto de Hb 1,5-14 pode parecer uma “colcha de retalhos” de passagens do AT. Essa compreensão normalmente surge da falta de familiaridade que nós temos tanto com os procedimentos exegéticos utilizados pelo autor, quanto com os textos utilizados nesse procedimento. As *citações* de Hb 1,5-14 são todas relacionadas sob um mesmo tema: a superioridade de Cristo em relação aos anjos.¹⁴ O autor conecta essas *citações* temáticas através de sete fórmulas introdutórias,¹⁵ que lhe permite estruturar os textos bíblicos citados dentro de uma unidade narrativa comum:

¹³ BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 68-69.

¹⁴ ATTRIDGE, H. W., Hebrews, p. 50.

¹⁵ PEELER, A. L. B., Hebrews, p. 1-19.

- I. “Τίτι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων·/Pois a qual dos anjos alguma vez disse:”
 II. “καὶ πάλιν·/e outra vez:”
 III. “ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγη τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει·/E, novamente, quando introduziu o primogênito no mundo, disse:”
 IV. “καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους ὁ λέγει·/Também, a respeito dos anjos, disse:”
 V. “πρὸς δὲ τὸν υἱόν·/Mas, sobre o filho:”
 VI. “καὶ·/E também:”
 VII. “πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε·/Para qual dos anjos, porém, alguma vez disse:”

Texto Massorético (TM)	Septuaginta (LXX)	Hebreus 1,5-13
SI 2,7c-d (TM)	SI 2,7c-d (LXX)	
<p>לְךָ הָיָה אֲנִי אֲבִי הַיּוֹם וְהָיִיתִי לְךָ בֶן Tu és o meu filho, eu hoje te gerei</p>	<p>υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· Tu és o meu filho, eu hoje te gerei</p>	<p>Τίτι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· Pois a qual alguma vez disse acerca dos anjos: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; Tu és o meu filho, eu hoje te gerei? καὶ πάλιν· e de novo:</p>
2 Sm 7,14a-b	2 Sm 7,14a-b	
<p>וְהָיִיתִי לְךָ אֲבִי וְהָיָה לְךָ אֲנִי בֶן Eu serei para ele, pai; e ele será para mim, filho.</p>	<p>ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν· Eu serei para ele, pai; e ele será para mim, filho.</p>	<p>ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; Eu serei para ele, pai; e ele será para mim, filho?</p>
Versículo ausente no TM	Dt 32,43b	
	<p>καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ· e o adorem os filhos de Deus.</p>	<p>ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγη τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· E, novamente, quando introduziu o primogênito no mundo, disse: καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. e o adorem todos os anjos de Deus.</p>

SI 104,4	SI 103,4	
<p>אָשׁ מְשַׂרְתִּי רוחות מְלַאכְיוֹ עֲשֵׂה לָהֶם:</p> <p>Faz seus anjos ventos; seus ministros, fogo que inflama.</p>	<p>ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον.</p> <p>O qual faz os seus anjos ventos; e seus ministros, fogo que inflama.</p>	<p>καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους ὁ λέγει· Também, sobre os anjos, disse:</p> <p>ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ ἴπνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.</p> <p>O qual faz os seus anjos ventos; e seus ministros, chamas de fogo.</p> <p>πρὸς δὲ τὸν υἱόν· Mas, sobre o filho:</p>
SI 45,7-8	SI 44,7-8	
<p>מִיֶּשֶׁר שִׁבְטֶךָ וְעַד עוֹלָם אֱלֹהִים כִּפְסָה מְלִכּוּתְךָ: שִׁבְטֶךָ עַל־כֵּן רָשַׁע וְתִשְׁנֵא אֶת־קֶרְבֶּךָ שִׁשׁוֹן שִׁמֹן אֱלֹהִים מְשַׁחְךָ מְחַבְּרֶיךָ:</p> <p>Teu trono é de Deus, para sempre e eternamente; cetro de retidão é o cetro do teu Reino. Amas a justiça e odeias a iniquidade. Por isso, Deus te ungiu, o teu Deus, com óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros.</p>	<p>ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς αἰῶνα αἰῶνος, ῥάβδος εὐθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός, ὁ θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.</p> <p>O teu trono, ὁ Deus, é de eternidade em eternidade. Cetro de retidão é o cetro do teu Reino. Amas a justiça e odeias a iniquidade. Por isso, Deus te ungiu, o teu Deus, com óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros.</p>	<p>ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα ἰστοῦ αἰῶνος^π, ὁ καὶ ἴη ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ἰη ῥάβδος τῆς βασιλείας ἰη σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.</p> <p>O teu trono, ὁ Deus, é de eternidade em eternidade. E cetro de retidão é o cetro do teu Reino. Amas a justiça e odeias a iniquidade. Por isso, Deus te ungiu, o teu Deus, com óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros.</p>
SI 102,26-28	SI 101,26-28	
<p>וּמַעֲשֵׂה־יְדִידֶיךָ סֹדֶת־הָאָרֶץ לְפָנָיִם שִׁמְיָם:</p> <p>כִּפְסָה וְכִלְמֵ תַעֲמֹד וְאַתָּה יֹאבְדוּ הַמָּהוּ וְיִחַלְפוּ: כִּלְבוֹשֵׁת־לִיפָם יָבִלוּ יְתִמוּ: לֹא וְשִׁנּוּתֶיךָ וְאַתָּה־הוּא</p>	<p>κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σύ, Κύριε, ἔθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἰμάτιον παλαιωθήσονται</p>	<p>καί· Também:</p> <p>σὺ κατ' ἀρχάς, Κύριε, τὴν γῆν ἔθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ ἴδιαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἰμάτιον παλαιωθήσονται</p>

<p>Tu lançaste as bases da terra, e os céus são trabalho de tuas mãos. Eles perecerão; tu, porém, permaneces. E todos eles, como manto, enrolarão; como veste, tu os mudarás e passarão. Tu, porém, és o mesmo; e os teus anos não findarão.</p>	<p>καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς καὶ ἀλλαγῆσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείουσιν.</p> <p>Nos primórdios, tu, Senhor, fundastes a terra e trabalhos de suas mãos são os céus. Eles passarão; tu, porém, permaneces. E todos, como veste, envelhecerão; e como manto, tu os enrolarás, e passarão. Tu, porém, és o mesmo; e os teus anos não passarão.</p>	<p>καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἴλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον¹⁶ καὶ ἀλλαγῆσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείουσιν.</p> <p>Tu, nos primórdios, Senhor, fundastes a terra; e trabalhos de suas mãos são os céus. Eles passarão; tu, porém, permaneces. E todos, como veste, envelhecerão; e como manto, tu os enrolarás; como veste, também passarão. Tu, porém, és o mesmo; e os teus anos não passarão.</p>
<p>Sl 110,1</p>	<p>Sl 109,1</p>	<p>πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε·</p>
<p>דַּע לַיְמִינִי שֶׁבַּ לְאַדְנִי יְהוָה נֶאֱמַר לְרַגְלָיִךְ: הָדֵם אֶיְבֹיֶיךָ שִׁשִּׁית</p> <p>Disse YHWH ao meu Senhor: assenta-te à minha destra, até que eu ponha teus inimigos por estrado dos teus pés.</p>	<p>Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.</p> <p>Disse o Senhor ao meu Senhor: assenta-te à minha destra, até que eu ponha teus inimigos por estrado dos teus pés.</p>	<p>κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;</p> <p>Para qual dos anjos, porém, disse alguma vez: assenta-te à minha destra, até que eu ponha teus inimigos abaixo dos teus pés?</p>

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

O uso do Antigo Testamento em Hb 1,5-13 não só é expressivo como também absolutamente refinado.¹⁶ As sete passagens citadas são agrupadas em torno do tema da superioridade de Jesus em relação aos anjos, com uma predominância de passagens do Saltério, característica do autor de Hebreus.¹⁷

¹⁶ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1138.

¹⁷ BRUCE, F. F., Hebreus, p. 47.

Para que esse conjunto de *citações* fosse classificada como um *peshet*, falta a construção interpretativa, elemento essencial nesse tipo de recurso.¹⁸ A união dos textos-fonte em torno de um tema, em sequência, por outro lado, caracteriza a exegese *midráshica*, também delimitada, em Hb 1,5-13, em razão do “contexto bíblico e adaptação ao presente”¹⁹, presente este que se manifesta claramente na contemporaneidade de Cristo. O autor de Hebreus, além disso, vale-se de outro elemento típico do *midrash*, o que Água Pérez chamou de “oposição-contraposição”²⁰, a partir do qual a realidade cristológica é sobreposta à natureza angélica, confirmando aquilo que Bruce chamou de “ascendência do Filho de Deus sobre os anjos”²¹. Entre os textos citados, todos eles devem ser identificados com *citações*. Embora não guardem muita dependência em relação ao contexto literário de suas respectivas origens²², eles formam um contexto absolutamente novo e coerente a partir da relação que exercem entre si, no texto de Hb 1,5-13, como bem destaca Guthrie²³,

2.2.O uso do AT em Hebreus 2,6-9

Salmo 8,5-7 (TM)	Salmo 8,5-7 (LXX)	Hebreus 2,6b-8a
<p>כִּי וּבְרֹאֲדָם פִּי־תִזְכְּרוּ מִהֶאֱנֹשׁ תִּפְקְדוּנִי:</p>	<p>τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;</p>	<p>διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων· Ἦτί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;</p>
<p>וְכָבוֹד מִאֲלֵהִים מְעַט וְתַתְּפֹרֶהוּ תַעֲטֹרֶהוּ: וְהִדָּר</p>	<p>ἠλάττωσας αὐτόν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν.</p>	<p>ἠλάττωσας αὐτόν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, [†]</p>

¹⁸ LIM, T. H., *Pesharim*, p. 14-15.

¹⁹ MILLER, M. P., *Targum, Midrash and the use of the Old Testament in the New Testament*, p. 44.

²⁰ AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, p. 94-96.

²¹ BRUCE, F. F., *Hebreus*, p. 63.

²² PEELER, A. L. B., *Hebrews*, p. 1-19.

²³ GUTHRIE, G. H., *Hebreus*, p. 1141-1159.

<p>וְיָדִיךָ בְּמַעֲשֵׂי תַמְשִׁילֶהוּ</p> <p>תַּתְּרַגְּלִיוֹ: שְׂפָה לֵּל</p> <p>Quem é o ser humano para que te lembres dele? Ou um filho do homem para que o encontres?</p> <p>Fizeste-o um pouco menor do que os anjos. Em glória e honra o coroaste.</p> <p>Fizeste-o dominar sobre as obras de tuas mãos.</p> <p>Tudo submeteste sob os seus pés.</p>	<p>καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα χειρῶν σου·</p> <p>πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ</p> <p>Quem é o homem para que se lembre dele? Ou um filho do homem para que o encontre?</p> <p>Fizeste-o um pouco menor do que os anjos. Em glória e honra o coroastes.</p> <p>E constituíste a ele sobre as obras de suas mãos.</p> <p>Todas as coisas submeteu debaixo dos seus pés.</p>	<p>πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.</p> <p>Testemunhou, porém, alguém, dizendo:</p> <p>Quem é o homem para que se lembre dele? Ou um filho do homem para que o encontre?</p> <p>Fizeste-o um pouco menor do que os anjos. Em glória e honra o coroastes.</p> <p>Todas as coisas submeteu debaixo dos seus pés.</p>
<i>Pesher – Hebreus 2,8b-9</i>		
<p>ἐν ‘τῷ γὰρ’ ὑποτάξαι °[αὐτῷ] τὰ πάντα οὐδὲν ἀφήκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον. Νῦν δὲ οὐπω ὀρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα·</p> <p>τὸν δὲ βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως ‘χάριτι θεοῦ’ ὑπὲρ παντὸς γεύσῃται θανάτου.</p>	<p>Nisso, portanto: Ao submeter[-lhe] todas as coisas, nada deixou-lhe insubmisso. Agora, porém, ainda não vemos todas as coisas submetidas a ele.</p> <p>Aquele, porém, que por um pouco, foi feito menor do que os anjos, nós vemos Jesus, que através do sofrimento de morte foi coroado de glória e honra, a fim de que, pela graça de Deus, por todos os homens, experimentasse a morte.</p>	

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

Embora a relação entre Jesus e os anjos continue, o uso do Sl 8,5-7 em Hb 2,6b-8a enfatiza uma interpretação escatológica do texto veterotestamentário.²⁴ Mesmo que “בְּרִי־אָדָם/filho do homem” tenha um sentido notadamente antropológico no texto fonte, não significando nada além de uma ênfase na

²⁴ HUMAN, D. J.; STEYN, G. J., Psalms and Hebrews, p. 79-82.

natureza humana, em sentido sinonímico, o autor de Hebreus interpreta a passagem em sentido escatológico, enxergando nela um anúncio de natureza cristológica, o que é reforçado em seu comentário (Hb 2,8b-9),²⁵ O primeiro de uma série de outros comentários com o mesmo padrão *midráshico*,²⁶ exegese de tipo *peshet*, com ênfase escatológica.²⁷

O comentário *peshet* é dividido em duas partes: 1) no v.8, uma aplicação escatológica ao período em que tudo será submetido; 2) no v.9, uma aplicação cristológica.²⁸ Em seu comentário, o autor deixa claro o aspecto ambíguo da realização escatológica: embora tudo já lhe esteja submetido, ainda não vemos em sentido pleno.²⁹ Em razão de sua natureza absolutamente escatológica, a citação seguida de comentário constitui um *peshet*, ao estilo do que faziam os sábios de Qumran.³⁰

Tanto o texto hebraico quanto o texto grego estão bastante próximos do texto citado, mas, em consonância com as outras citações, é provável que haja uma apropriação maior da LXX. O fato de o autor citar o Sl 8,5-7 em sentido cristológico, também não significa uma desconsideração do contexto original, mas uma atualização em sentido *peshet*.

2.3. O uso do AT em Hebreus 3,7-19

Salmo 95,7-11 (TM)	Salmo 94,8-11 (LXX)	Hebreus 3,7-11
תִּשְׁמְעוּ: אִם-בְּקִלּוֹ הַיּוֹם כִּי־וּמָרְיָהָ לְבַבְכֶם אֶל-תִּקְשׁוּ בַּמִּדְבָּר: מִטָּה	8 σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὡς ἐν τῷ	7 Διό, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, 8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν

²⁵ BRUCE, F. F., Hebreus, p. 73.

²⁶ TÖNGES, E., The Epistle to the Hebrews as a “Jesus-Midrash”, p. 91.

²⁷ LIM, T. H., Pesharim, p. 15.

²⁸ PEELER, A. L. B., You are my Son, p. 66-67.

²⁹ GRAY, P.; PEELER, A. L. B., Hebreus, p. 22.

³⁰ LIM, T. H., Pesharim, p. 24.

<p>גם־ גִּבְהוֹנוֹ אֲבוֹתֵיכֶם גְּסוּי אִשָּׁר פְּעָלֵי: רָאוּ וְאָמַר בְּדוֹר אֶקְוֶה שְׁנֵהוּ אֶרְבְּעֵים לֹא־יִדְעוּ וְהֵם הֵם לְכַב תְּעִי עַם דְּרָכָי: אִם־יִבְאוּן כְּאִפִּי־נִשְׁבַּעְתִּי אִשָּׁר אֶל־מְנוּחָתִי:</p> <p>Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais o vosso coração, como em Meribá, como no dia de Massá, no deserto, onde me tentaram vossos pais, provando-me, embora tenham visto minhas obras.</p> <p>Por quarenta anos, abominei esta geração. E disse: eles são um povo de coração perdido. E eles não conhecem os meus caminhos. Então jurei em minha ira: jamais entrarão no meu descanso.</p>	<p>παραπικρασμῶ, κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ· 9 οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασαν καὶ ἴδωσαν τὰ ἔργα μου. 10 τεσσεράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ, καὶ εἶπα Ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ, καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου. 11 ὡς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.</p> <p>Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais o vosso coração, como na rebelião, como no dia da tentação, no deserto, onde me tentaram vossos pais, provando-me, embora tenham visto minhas obras.</p> <p>Por quarenta anos, abominei aquela geração. E disse: sempre desviaram o coração. E eles não conheceram os meus caminhos. Então jurei em minha ira: jamais entrarão no meu descanso.</p>	<p>τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, 9 οὗ ἐπείρασαν ἱ οἱ πατέρες ὑμῶν ἑ ἐν δοκιμασίᾳ ἑ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου 10 τεσσεράκοντα ἔτη· διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἑ ταύτῃ καὶ εἶπον· ἀεὶ πλανῶνται ἑ τῇ καρδίᾳ, αὐτοὶ δὲ ἑ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου, 11 ὡς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.</p> <p>Por isso, conforme diz o Espírito Santo:</p> <p>Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais o vosso coração, como na rebelião, como no dia da tentação, no deserto, onde me tentaram vossos pais, em prova, embora vissem minhas obras por quarenta anos.</p> <p>Por isso, abominei esta geração. E disse: sempre desviaram o coração. Eles, porém, não conheceram os meus caminhos. Então jurei em minha ira: jamais entrarão no meu descanso.</p>
<p style="text-align: center;"><i>Pesher em Hebreus 3,12-19</i></p>		
<p>12 Βλέπετε, ἀδελφοί, μήποτε ἔσται ἐν τινὶ ὑμῶν καρδίᾳ πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος, 13 ἀλλὰ ἑ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἑ ἄχρις οὗ τὸ σήμερον ἑ καλεῖται, ἑ ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἑ τις ἐξ ὑμῶν ἑ ἀπάτη τῆς ἀμαρτίας — 14 μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγονάμεν, ἑ ἄνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ἑ ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατὰσχῶμεν — 15 ἐν τῷ λέγεσθαι· σήμερον ἑ ἂν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,</p>	<p>Vejam, irmãos, jamais haja, entre vós, perverso coração de incredulidade, em abandono do Deus vivo, mas consolem uns aos outros, em cada dia, até o que se chama hoje, para que ninguém seja endurecido pelo engano do pecado. Pois coparticipantes de Cristo nos tornamos, se desde o princípio guardamos, até o fim, a firmeza que tivemos, no que se diz: “se hoje ouvirdes a sua voz, não endureçais os vossos corações, como na provação”. Pois quais os que, ouvindo, se rebelaram? Não foram, porém, todos os que</p>	

<p>μη σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ. 16 Ἰτίνας γὰρ ἀκούσαντες παρεπύκρναναν; ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξεληθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωϋσέως; 17 τίσιν δὲ Ἰ προσώχθισεν τεσσεράκοντα ἔτη; οὐχὶ τοῖς Ἰ ἀμαρτήσανιν, ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ; 18 τίσιν δὲ ὤμοσεν μὴ εἰσελεύσεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ εἰ μὴ τοῖς Ἰ ἀπειθήσανιν; 19 καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν.</p>	<p>saíram do Egito, por intermédio de Moisés? E contra quem se indignou por quarenta anos? Não foi contra os que pecaram, como os cadáveres que caíram no deserto? E contra quem jurou que não entrariam no seu descanso, se não os que desobedeceram? E vemos que não puderam entrar por causa da incredulidade.</p>
---	---

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

O autor de Hebreus começa o excursus exegético do capítulo 3 atribuindo as palavras do Sl 5,7-11 ao próprio Espírito Santo. Na concepção do autor, o texto não está preso na época de sua redação, ele fala escatologicamente através do Espírito Santo.³¹ A citação do Sl 5,7-11 é feita em tom claramente exortativo, na qual o tema da tribulação no deserto introduz um aspecto que se tornará vital na exegese do autor: o descanso.³² Não é sem razão que este primeiro excursus exegético está intimamente relacionado com o de Hb 4,3-7.³³ O comentário da citação, feito nos vv.12-19, expande o significado do Sl 5,7-11 a partir de uma cristologia e de uma escatologia muito bem definidas, como é o caso da maior parte dos aportes exegéticos de Hebreus.³⁴

O tema da tribulação no deserto é usado para advertir aqueles que são “coparticipantes de Cristo”. Como assevera Bruce, os cristãos primitivos se enxergavam como um movimento de novo Êxodo, no qual a morte de Jesus, representativo da páscoa, os libertou em direção a um novo destino, a Nova Jerusalém.³⁵ Esse contínuo escatológico é o que perpassa a exposição exegética de Hb 3,7-19. O descanso, cuja compreensão será expandida em Hb 4,3-7, é uma

³¹ BRUCE, F. F., Hebreus, p. 100.

³² ATTRIDGE, H. W., Hebreus, p. 114-115.

³³ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1170.

³⁴ MACKIE, S. D., Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrew, p. 3-5.

³⁵ BRUCE, F. F., Hebreus, p. 102-103.

realidade escatológica presente no tempo que “σήμερον καλεῖται/*se chama hoje*” , que é disponibilizada desde o *Shabat* da criação (Gn 2,22/ Hb 4,4).³⁶

Mais uma vez, a forma como o comentário da *citação* expande o significado do texto para o tempo contemporâneo do autor, em sentido escatológico, faz lembrar de perto os *pesharim* de Qumran.³⁷ Não se trata de uma *alusão*, mas embora o autor pareça seguir de perto o texto grego da LXX, é preciso reconhecer que ele deliberadamente modifica seu texto fonte. O acréscimo de “διὸ/*por isso*”, como observa Guthrie, faz com que a expressão “quarenta anos” “seja agora gramaticalmente associada com a ideia de testar a Deus”, acrescentando ao texto a ideia de “um relacionamento causal entre a desobediência no deserto e a ira de Deus”.³⁸ Da mesma forma, a substituição de “τῆ γενεᾷ ἐκείνῃ/*aquela geração*”, no texto grego da LXX, por “τῆ γενεᾷ ταύτῃ/*esta geração*”, revela não somente seu interesse escatológico em atualizar o texto para o presente, próprio do *peshar*, mas também sua liberdade textual, característica dos *targumim* judaicos.³⁹

2.4. O uso do AT em Hebreus 5,5-10

Salmo 2,7 (TM)	Salmo 2,7 (LXX)	Hebreus 5,5-6
יְהוָה יִלְדֵת הַיּוֹם אֶנְי אֶתְהָ בְנִי	Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε·	5 Οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν· Assim, também, Cristo não glorificou a si próprio para se tornar sacerdote, mas se diz sobre ele: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε·

³⁶ ATTRIDGE, H. W., Hebrews, p. 123.

³⁷ LIM, T. H., Pesharim, p. 15.

³⁸ GUTHRIE, G. H., Hebrews, p. 1173.

³⁹ GUTHRIE, G. H., Hebrews, p. 1174.

Tu és meu filho, eu hoje te gerei	Tu és meu filho, eu hoje te gerei	Tu és meu filho, eu hoje te gerei
Salmo 110,4 (TM)	Salmo 109,4 (LXX)	
<p>תְּהִי־לִי־כֹהֵן־עַד־לְעֹלָם־לְפָנֶיךָ־יְיָ־אֱלֹהֵינוּ׃</p> <p>Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque</p>	<p>σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.</p> <p>Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque</p>	<p>6 καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει·</p> <p>Conforme, também em outro lugar, disse:</p> <p>σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.</p> <p>Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque</p>
<i>Pesher em Hebreus 5,7-10</i>		
<p>7 ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, 8 καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἄφ’ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, 9 καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, 10 προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.</p>	<p>O qual, nos dias de sua carne, oferecendo orações e súplicas, com forte clamor e lágrimas, para quem pode livrar da morte, tendo sido atendido junto à sua piedade. Embora sendo Filho, aprendeu, a partir do que sofreu, a obediência. E, sendo aperfeiçoado, tornou-se, para todos os que lhe obedecem, fonte de salvação eterna, tendo sido nomeado, por Deus, Sumo-sacerdote, segundo a ordem de Melquisedeque.</p>	

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

As duas *citações* reunidas em Hb 5,5-6 demonstram o interesse do autor em reler a tradição escriturística a partir do evento Cristo.⁴⁰ O autor parece combinar os textos dos Sl 2,7 e 110,4 (109,4 LXX) a partir dos elementos de natureza (“υἱός/*filho*”) e qualificação (“ἱερεὺς/*sacerdote*”), que ele entende como referências ao Cristo, o ponto escatológico a partir do qual estes textos devem ser interpretados.⁴¹

Mais uma vez, o uso do Antigo Testamento é seguido de um comentário com interesse em atualizar os textos citados, a partir de um referencial

⁴⁰ O'BRIEN, P. T., *The Letter to the Hebrews*, p. 194.

⁴¹ BRUCE, F. F., *Hebrews*, p. 137-138.

escatológico, como demonstrado, uma característica da exegese de tipo *pesher*.⁴² O comentário pode ser dividido no escopo das duas *citações*: 1) na primeira parte, os vv.7-8 abordam a questão da origem filial do Cristo, a partir do Sl 2,7, que no tempo do seu ministério terreno (“ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ/*nos dias de sua carne*”) abdicou da exaltação de sua origem e, pelo sofrimento, chegou à obediência⁴³; 2) na segunda e última parte do comentário, o autor trata da qualificação, relacionando o Sl 110,4 (109,4 LXX) ao caráter savífico do ministério de Cristo, que é o “ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ/*Sumo-sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque*”.⁴⁴

A exegese *pesher* de Qumran, de igual modo, explorou e muito a inerência escatológica do personagem Melquisedeque, de modo que o autor de Hebreus compartilha tanto a forma de interpretar, como a fonte da interpretação, embora o conteúdo, isto é, Cristo, seja o elemento de distinção entre essas duas tradições judaicas interpretativas.⁴⁵ A fonte das *citações*, uma vez mais, parece ser o texto grego da LXX, que o autor de Hebreus segue sem nenhuma modificação.⁴⁶

2.5.O uso do AT em Hebreus 6,4-6

Hebreus 6,4-6 (Texto Grego)	Hebreus 6,4-6 (Tradução)
4 Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας, γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου 5 καὶ καλὸν γευσάμενους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος 6 καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.	É impossível, pois, os que uma vez foram iluminados, provando o dom do céu, e se tornaram coparticipantes do Espírito Santo, e experimentaram a boa palavra de Deus, assim como os poderes da eternidade que há de vir, e, caindo, serem renovados para arrependimento, pois estão crucificando para si mesmos o Filho de Deus, e o desonrando publicamente.

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

⁴² HAGNER, D. A., *Encountering the Book of Hebrews*, p. 33.

⁴³ ATTRIDGE, H. W., *Hebrews*, p. 142-143.

⁴⁴ HUGHES, P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 188-189.

⁴⁵ AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, p. 91; 202-203.

⁴⁶ GUTHRIE, G. H., *Hebrews*, p. 1180.

O texto de Hb 6,4-6 faz parte de uma parênese exortativa, através da qual o autor convida seus leitores a refletirem nas tradições do *Êxodo*, fazendo-os enxergar os limites de suas respectivas caminhadas.⁴⁷ Neste ponto, não temos uma *citação* direta de nenhum texto bíblico, mas uma série de *ecos*, através dos quais o autor faz lembrar, a partir de uma intrincada associação de imagens, os eventos do deserto após a saída do Egito.⁴⁸

Os que uma vez “foram iluminados” *ecoa* a passagem acerca da nuvem de fogo (Ex 40,38; Sl 105,39), a experiência de provar “τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου/*o pão do céu*” também *ecoa* a descida do maná que desceu do céu (Ex 16,15; Sl 78,24), do mesmo modo que “μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου/*coparticipantes do Espírito Santo*” *ecoa* a forte experiência que os peregrinos no deserto tiveram com o Espírito Santo (Nm 11,17-25), assim também lembrado pela tradição profética (Is 63,11). De modo ainda mais enfático, a queda (“*παραπεσόντας/caindo*”) e não possibilidade de arrependimento, expressa em Hb 5,6, *ecoa* de modo ainda mais profundo os dramáticos acontecimentos que levaram a primeira geração, dentre os que peregrinaram no deserto, a morrer antes de entrarem na terra prometida. O autor de Hebreus enfatiza que, se eles repetirem esse roteiro, estarão crucificando novamente o Filho de Deus.⁴⁹

Não há uma fonte textual exclusiva que se possa falar que o autor de Hebreus tenha utilizado, uma vez que não se trata de *citação* direta.⁵⁰ Mathewson fala de *alusão* a uma série de eventos relacionados ao *Êxodo*⁵¹. Porém, seguindo a metodologia apresentada por Hays,⁵² o percentual de vocabulário para cada evento não é suficiente, o que não desmerece absolutamente em nada o fato de que os eventos bíblicos estejam sendo lembrados. Segundo Bruce, as passagens

⁴⁷ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1182.

⁴⁸ BRUCE, F. F., Hebreus, p. 102-103.

⁴⁹ SHE, K. L., The use of Exodus in Hebrews, p. 16.

⁵⁰ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1182.

⁵¹ MATHEWSON, D., Reading Heb 6: 4-6 in light of the Old Testament, p. 223.

⁵² HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 23.

são lembradas por *ecos* dos textos bíblicos e das tradições que o autor e o público alvo reconheceriam.⁵³ Do mesmo modo, é possível que o intrincamento do vocabulário, através do qual as imagens dos eventos vão sendo reconstruídas, seja feito através da exegese *midráshica*, criando uma associação de textos bíblicos, que vão sendo atualizados para a audiência do autor. Como destaca Mathewson, o autor de Hebrews cria “uma grade conceitual”, através da qual a realidade contemporânea é percebida através das lentes do *Êxodo*,⁵⁴ embora com propósitos claramente parenéticos.⁵⁵

2.5. O uso do AT em Hebrews 8,7-13

Jeremias 31,31-34	Jeremias 38,31-34	Hebrews 8,7-13
<p>31 וְכָרְתִי נְאֻם־יְהוָה בְּאַיִם יָמִים הַנֶּהָה בְּרִית הַיְהוּדָה וְאֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת־בֵּית אֶת־כְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּבַרְתִּיתָ לֵאמֹר 32 תְּדַבֵּשׁ וְצִיָּאֵמְלָה בְּנֶדֶם הַחַזְזִיקִי בְּיוֹם אַבּוֹתָם אֶת־הַפָּרוֹ אֲשֶׁר־הִמָּה מִצְרַיִם מִצְרַיִם וְנֶאֱמַר־יְהוָה: כִּם בְּעֵלְתִי וְאֲנִי בְּרִיתִי אֶת־בֵּית אֶכְרֹת אֲשֶׁר הַבְּרִית זֹאת כִּי 33 נְאֻם־יְהוָה הֵם הַיָּמִים אֲחֻרֵי יִשְׂרָאֵל עַל־לִבְמֹן בְּקִרְבֶּךָ אֶת־תְּהִוְתִי נְתַתִּי וְהִמָּה לֵאלֹהִים לְהֵם וְהִיִּיתִי אֶכְתָּבָנָה אִישׁ עוֹד וְלִמְדוֹ וְלֹא 34 לְעוֹלָם: יְהִי־לִי עוֹד לְאִמֵּר אֶת־אֲחֻרֵי וְאִישׁ אֶת־רַעְוָהוּ מִקְטָנָם לְאוֹתִי נִדְעוּ כִּי־כֹלֵם אֶת־יְהוָה לְעוֹנָם אֶחְלַח כִּי נְאֻם־יְהוָה וְעַד־גְּדוֹלָם לֹא וְלִקְטָנָם</p>	<p>31 ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, φησὶν Κύριος, καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινὴν, 32 οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν διέθεμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν, ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτούς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, <u>φησὶν</u> Κύριος. 33 ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη μου ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ Μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, <u>φησὶν</u> Κύριος, διδούς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν,</p>	<p>7 Εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπος, οὐκ ἂν ἦ δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος. 8 μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει· ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινὴν, 9 οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτούς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος· 10 ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος· διδούς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν· 11 καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν</p>

⁵³ BRUCE, F. F., Hebrews, p. 163.

⁵⁴ MATHEWSON, D., Reading Heb 6: 4-6 in light of the Old Testament, p. 223.

⁵⁵ TÖNGES, E., The Epistle to the Hebrews as a “Jesus-Midrash”, p. 91.

<p>Eis que vêm dias, diz YHWH, em que firmarei uma aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá, uma nova aliança. Não como a aliança que firmei com seus pais, no dia em que os agarrei nas mãos para fazê-los sair da terra do Egito, na qual eles romperam a minha aliança, embora eu os tenha desposado, diz YHWH. Porque esta é a aliança que firmarei com a casa de Israel, após aqueles dias, diz YHWH: Colocarei a minha lei no seu interior, e sobre o seu coração a inscreverei. Eu serei, para eles, Deus; e eles serão, para mim, povo. E não ensinarão, novamente, um homem a seu companheiro e um homem a seu irmão, dizendo: conheçam a YHWH. Porque todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior, diz YHWH.</p>	<p>καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν. 34 καὶ οὐ διδάξουσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων Γνωθὶ τὸν κύριον· ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν ἕως μεγάλου αὐτῶν, ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.</p> <p>Eis que vêm dias, diz o Senhor, em que aliançarei, na casa de Israel e na casa de Judá, uma nova aliança. Não conforme a aliança a qual estabeleci com seus pais, no dia em que os tomei para mim por suas mãos, para os conduzir para fora da terra do Egito, porque eles não permaneceram na minha aliança, e eu não atentei para eles, diz o Senhor. Porque essa é a minha aliança, a qual aliançarei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor: colocarei, dando, a minha lei sobre a mente deles, e sobre os seus corações as inscreverei. E serei, para eles, Deus; e eles serão, para mim, povo. E não ensinarão cada um a seu compatriota e cada um a seu irmão, dizendo: conhece o Senhor. Porque</p>	<p>ἕκαστος τὸν ἑαυτοῦ πολίτην καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων· γνωθὶ τὸν κύριον, ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν, 12 ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.</p> <p>13 ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.</p> <p>Se, pois, aquela primeira era irrepreensível, não estaria sendo buscado lugar para uma segunda. Por isso, repreendendo-os, diz:</p> <p>Eis que vêm dias, diz o Senhor, que completarei, sobre a casa de Israel e sobre a casa de Judá, uma Nova Aliança. Não conforme a Aliança a qual fiz com seus pais, no dia em que os tomei para mim por suas mãos, para os conduzir para fora da terra do Egito, porque eles não permaneceram na minha Aliança, e eu não atentei para eles, diz o Senhor. Porque essa é a Aliança a qual aliançarei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor: colocarei a minha lei sobre a mente deles, e sobre os seus corações as inscreverei. E serei, para eles, Deus; e eles serão, para mim, povo. E jamais ensinarão cada um a seu compatriota e cada um a seu irmão, dizendo: conhece o Senhor. Porque todos me conhecerão, desde o menor até o maior deles.</p>
---	---	---

<p>Porque perdoarei a maldade deles e das suas iniquidades não me lembrarei novamente.</p>	<p>todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior deles.</p> <p>Pois misericordioso serei com suas injustiças, e dos seus pecados jamais me lembrarei.</p>	<p>Pois misericordioso serei com suas injustiças, e dos seus pecados jamais me lembrarei.</p> <p>Quando ele diz “nova”, torna “antiga” a primeira. Porém, aquilo que é tornado antigo e envelhecido está próximo do desaparecimento.</p>
--	--	--

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

A *citação* de Jr 31,31-34, em Hb 8,7-13, é marcada por uma fórmula introdutória (Hb 8,7) e uma interpretação conclusiva (Hb 8,13),⁵⁶ recontextualizando as palavras do profeta, mais uma vez, à luz daquilo que para o autor é primordial, isto é, o evento Cristo, o clímax da inauguração de uma Nova Aliança, o ponto escatológico para o qual as palavras de Jeremias convergem.⁵⁷ O contexto de origem do texto citado é o chamado *Livro da Consolação*, seção redacional que compreende a porção literária de Jr 30,1–31,40, formando um quiasmo, no qual o texto de Jr 31,31-34 constitui a porção concêntrica da estrutura retórica.⁵⁸ Segundo aponta Allen, o texto reflete a esperança hebraica no contexto do Exílio, a partir do qual se criou uma expectativa de restauração.⁵⁹

O autor de Hebreus não abandona o contexto original da passagem, mas expande seu significado a partir de seu horizonte hermenêutico, no qual Cristo representa o clímax escatológico que inaugura a “nova aliança” da qual falava Jeremias.⁶⁰ Como lembra Guthrie, o comentário que se segue à *citação* é extremamente curto, e se concentra no uso que o profeta faz de “*הַדְּשָׁה בְּרִית*”/nova

⁵⁶ ATTRIDGE, H. W., Hebrews, p. 226-229.

⁵⁷ O'BRIEN, P. T., The Letter to the Hebrews, p. 294.

⁵⁸ KEOWN, G. L.; SCALISE, P. J.; SMOTHERS, T. G., Jeremiah 26-52, p. 126-127.

⁵⁹ ALLEN, L. C., Jeremiah, p. 353.

⁶⁰ O'BRIEN, P. T., The Letter to the Hebrews, p. 294.

aliança” (“διαθήκην καινήν/*nova aliança*”, LXX), a qual o autor de Hebreus coloca em contraste com “ἡ πρώτη/*a primeira*” aliança.⁶¹ Nesse caso, a exegese não traz as marcas intertextuais próprias do *midrash*, e nem um comentário sistemicamente escatológico, como nos *pesharim* anteriores. A escolha de apenas uma característica do texto citado, em consonância com o elemento contrastivo, é sinal claro da exegese tipológica. Como afirma Schunack:

A “tipologia” como hermenêutica histórico-tradicional está em ação sempre que uma instituição historicamente nova, geralmente escatológica, de salvação e julgamento é expressa em termos de uma instituição temporalmente precedente. Uma vez que o mais antigo é assim superado pelo que é escatologicamente mais novo, ou é criticamente ou antiteticamente suspenso por este último, ele aparece como uma prefiguração superada do mais novo.⁶²

Embora o termo técnico da exegese tipológica não seja utilizado (“τύπος/*tipo*”), percebe-se claramente um elemento de expansão daquilo que é antigo em direção ao que é novo.⁶³ Não é propriamente um elemento de sequência linear “antigo-novo”, mas uma leitura tipológica através da qual o “evento-Cristo” faz irromper uma nova realidade a partir da antiga.⁶⁴ Como na maior parte dos casos, mais uma vez, o autor faz uso do texto grego da LXX. Em geral, as modificações não são muito significativas, mas de caráter estilístico, valorizando a erudição que é própria do autor de Hebreus.

A modificação mais importante encontra-se em Hb 8,1, quando o autor substitui “διαθήσομαι/*aliançarei*” por “συντελέσω/*completarei*”⁶⁵, que também poderia ser traduzido por “finalizarei”, valorizando o radical do verbo: “τέλος/*fim*”⁶⁶. Nesse caso, uma mudança deliberadamente exegética, na qual o

⁶¹ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1193.

⁶² SCHUNACK, G., “τύπος”, p. 375. (tradução nossa)

⁶³ ATTRIDGE, H. W., Hebreus, p. 228-229.

⁶⁴ BRUCE, F. F., Hebreus, p. 232-233.

⁶⁵ BRUCE, F. F., Hebreus, p. 222.

⁶⁶ BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G., Exegetical dictionary of the New Testament, p. 310.

autor reforça o caráter escatológico de sua *citação*. Para o autor de Hebreus, a “nova aliança”, não diz respeito a uma aliança que será estabelecida em detrimento de outra, como em uma sequência, mas um cumprimento final, algo que vai ser finalmente completado, isto é, em sentido tipológico, realizado.

2.6. O uso do AT em Hebreus 10,37-38

Isaías 26,20d (TM)	Isaías 26,20d (LXX)	Hebreus 10,37-38
כְּמַעַט־רִגְעָה por um pequeno momento	μικρὸν ὅσον ὅσον, em pouco tempo	37 ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ainda, pois, em pouco tempo
Habacuque 2,3d-e (TM)	Habacuque 2,3d-e (LXX)	ὁ ἐρχόμενος ἦξει καὶ οὐ χρονίσει· o que está vindo virá, e não tardará
יִצְחָק: לֹא יָבֹא פִּי־בֹא porque há de vir e virá, não tardará	ὅτι ἐρχόμενος ἦξει καὶ οὐ μὴ χρονίσει. porque o que está vindo virá, e de forma alguma tardará	
Habacuque 2,4c; 2,4a-b (TM)	Habacuque 2,4c; 2,4a-b (LXX)	38 ὁ δὲ δίκαιός 'μου ἐκ πίστεως' ζήσεται, mas, o meu justo, da fidelidade viverá καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἢ ψυχὴ μου ² ἐν αὐτῷ. Mas, se retroceder, não se compraz a minha alma nele.
יְהִיָּה: בְּצַדִּיקוֹתָיו יִחְיֶה (2,4c) mas, o justo, da sua fidelidade viverá. בְּרֹאשׁוֹ לֹא־יִשְׁתָּחֶה עַפְלָה הִנֵּה (2,4a-b) Eis o orgulhoso! Não é reta sua alma nele.	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. (2,4c) mas, o justo, da minha fidelidade viverá. ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἢ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ. (2,4a-b) Se retroceder, não se compraz a minha alma nele.	

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

Embora o v.26 exerça a função de contexto próximo, não há nenhuma fórmula de introdução para o conjunto de referências presentes em Hb 10,37-38.⁶⁷ O texto central da citação é o de Hab 2,3-4⁶⁸, mas a referência tem início com

⁶⁷ ATTRIDGE, H. W., Hebrews, p. 301.

⁶⁸ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20, p. 171-200.

uma pequena *alusão* ao texto grego de Is 26,20d: “μικρὸν ὄσον ὄσον/*em pouco tempo*”. Neste caso, é o contexto de Is 26,20d que confere potencial em sua referência. O contexto escatológico (Is 26,17), o elemento soteriológico (Is 26,18) e a referência à ressurreição dos mortos (Is 26,19) reservam uma gama de significados para o autor de Hebreus.⁶⁹

Embora a porção textual de Is 26,20d restrinja-se em apenas um sintagma de seu contexto redacional, o nível de equivalência corresponde ao de uma *citação*, e não de *alusão*.⁷⁰ O elemento da iminência escatológica é que deve ter fornecido o elo entre Is 26,20d e Hab 2,3-4, a partir do qual o autor de Hebreus extrai um novo sentido escatológico: os profetas falavam a respeito dos eventos escatológicos inaugurados por Jesus, o Messias. Nesse aspecto, porém, é o texto de Hab 2,3-4 que exerce maior predominância textual e teológica, que fornece um novo paradigma interpretativo.⁷¹

O autor de Hebreus não parece seguir o Texto Massorético de Hab 2,3-4, mas alguma versão da LXX, que preserva a ordem dos sintagmas de forma distinta ao texto grego padrão, como é o caso de Hab 2,4a-c, preservado em Hb 10,38 na ordem 2,4c; 2,4a-b.⁷² Além disso, no entanto, o autor, como em outros casos, parece deliberadamente intervir na sua fonte,⁷³ com especial relevância o acréscimo do artigo “ὁ/ο” antes de “ἐρχόμενος/*está vindo*” (“ὁ ἐρχόμενος/*o que está vindo*”), não encontrado em nenhum dos outros textos alternativos.⁷⁴

Ao acrescentar o artigo ao participio, a nuance messiânica fica mais evidente: “ὁ ἐρχόμενος/*o que está vindo*”. A referência a Hab 2,4c (LXX) também não se harmoniza nem ao texto hebraico nem ao texto grego de Hb 10,38, pois traz “μου/*meu*” imediatamente após “δίκαιος/*justo*”, lendo “δίκαιός μου/*meu justo*”, enquanto o texto grego padrão da LXX preserva o “μου/*meu*” após “ἐκ

⁶⁹ O'BRIEN, P. T., *The Letter to the Hebrews*, p. 388-389.

⁷⁰ GUTHRIE, G. H., *Hebrews*, p. 1206-1207.

⁷¹ BRUCE, F. F., *Hebrews*, p. 332-335.

⁷² GUTHRIE, G. H., *Hebrews*, p. 1204.

⁷³ TÖNGES, E., *The Epistle to the Hebrews as a “Jesus-Midrash”*, p. 95.

⁷⁴ GUTHRIE, G. H., *Hebrews*, p. 1204.

πίστεώς/*da minha fé*”, fazendo a leitura “ἐκ πίστεώς μου/*da minha fé*”. O texto Texto Massorético, por sua vez, lê “קִדְּשׁוּן הַיְיָ הַצַּדִּיקִים/*mas, o justo, da sua fé viverá*”.

O autor de Hebreus parece fazer a opção pela leitura que melhor se harmoniza com sua perspectiva, na qual “δίκαιός μου/*meu justo*”, segundo aponta Guthrie, torna-se “o sujeito de ambas as partes”, isto é, de Hb 10,38. Desse modo, enquanto “ἐρχόμενος/*o que está vindo*” torna-se figura messiânica/cristológica, “δίκαιός μου/*meu justo*” sintetiza a realidade comunitária do autor, a qual precisa viver da fé, e não retroceder.⁷⁵ A forma como o autor une suas referências através de um tema comum, faz da *citação* um *midrash* exegético, por meio do qual ele expande os significados dos textos citados.⁷⁶

Conclusão

Na antiga literatura judaica, de forma geral, não há dúvidas de que a epístola aos Hebreus seja um dos mais refinados exemplos de domínio exegético do Antigo Testamento, o que a torna um tabuleiro complexo dentro do jogo interpretativo. Além de uma intocável erudição linguística, o autor de Hebreus conhece uma diversidade de fontes, está familiarizado com diferentes métodos e possui uma das mais expressivas cristologias do séc. I d.C. Embora todas essas características sejam elementos de grandeza literária e teológica, o leitor moderno, que muitas vezes não percebe as movimentações hermenêuticas do autor, pode deixar de perceber as peças que compõe o complexo xadrez interpretativo que o autor bíblico constrói.

Como demonstrado ao longo da pesquisa, a exegese de tipo *peshet* é absolutamente predominante em Hebreus. Como disse Kistemaker, “quase todos os capítulos de Hebreus revelam a peculiar característica do *midrash* de tipo

⁷⁵ BRUCE, F. F., Hebreus, p. 334.

⁷⁶ TÖNGES, E., The Epistle to the Hebrews as a “Jesus-Midrash”, p. 92.

pesher".⁷⁷ Uma característica que revela o interesse escatológico do autor, que enxerga em Jesus Cristo o ponto culminante para onde as palavras dos profetas e dos salmistas apontam. Os *midrashim*, de outro modo, demonstram a capacidade de relacionar diferentes textos, através de elementos em comum e a partir de um horizonte cristológico bastante refinado. Essa é uma característica singular de Hebreus, onde toda Escritura parece ganhar um novo sentido pelas lentes do Cristo ressuscitado. Não se deve deixar de mencionar a natureza livre pela qual o autor de Hebreus cita alguns de seus textos. O *targum* já era, então, uma técnica constante de *citação* no séc. I d.C., e não há dúvidas que isso se tornou um elemento para aprimorar a metodologia exegética do autor. Por fim, porém não menos importante, a tipologia exerceu um papel fundamental em toda a hermenêutica de Hebreus, sendo inerente ao texto citado mesmo que no uso de um outro método: a antiga aliança foi apenas uma sombra do que viria a ser o clímax da história da redenção.

A forma como os antigos judeus e cristãos movimentavam as peças no tabuleiro hermenêutico, no entanto, nem sempre se assemelham às construções da moderna crítica literária. Além de reconhecer os pontos de inflexão, no entanto, é preciso certa transdisciplinaridade para se caminhar entre as peças de um jogo iniciado há mais de dois mil anos: a exegese judaica deve ser identificada dentro de suas características únicas, mas também precisa ser avaliada através de um conjunto de ferramentas que sejam capazes de dar conta dos referenciais hermenêuticos e dos desafios literários. As vozes proféticas do mundo veterotestamentário precisam ser identificadas. Poucos autores judeus, como reiteradamente observamos, foram capazes de interagir de forma tão profunda com a vasta literatura bíblica.

Em Hebreus, onde quer que as peças estejam posicionadas, nós podemos ouvir os *ecos* de um mundo geográfico agora distante. Às vezes, algumas vezes

⁷⁷ KISTEMAKER, S., The Psalm citations in the Epistle to the Hebrews, p. 74.

são menos nítidas, outras, no entanto, são mais claras e perceptíveis. Em todos os casos, porém, a distância temporal e geográfica parece dar lugar a um novo referencial teológico. O chão do *Êxodo* adquire novos mares, a dor do *Exílio* ganha novas esperanças, personagens como os de Melquisedeque recebem novos significados. Nada é como era anteriormente. Todo o universo de referências é agora exposto diante do evento escatológico mais significativo da história humana: Jesus, o Messias, o ponto para o qual tudo converge, aquele por meio do qual, “nos últimos tempos”, Deus nos falou (Hb 1,2) e que é “o iniciador e aperfeiçoador de nossa fé” (Hb 12,2).

Referências bibliográficas

AGUA PÉREZ, A. **El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento**. Valencia: Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica, 1985.

ALLEN, L. C. **Jeremiah: A commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

ATTRIDGE, H. W. **Hebrews: Hermeneia -A Critical and Historical Commentary on the Bible**. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical dictionary of the New Testament**. Michigan: Eerdmans, 1990.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BELLI, F. et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.

- BLOMBERG, C. L. **Mateus**. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BLOOMFIELD, M. W. **Allegory as Interpretation**. *New Literary History*, v. 3, n. 2, p. 301-317, 1972.
- BROWNLEE, W. H. **Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea Scrolls**. *The Biblical Archaeologist*, v. 14, n. 3, p. 54-76, 1951.
- BROWNLEE, W. H. **The Midrash Peshar of Habakkuk**. Montana: Scholars Press, 1979.
- BRUCE, F. F. **Hebreus: comentário exegético**. São Paulo: Vida Nova, 2023.
- CLINES, D. J. A. (org). **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FLESHER, P. V. M.; CHILTON, B. D. **The Targums: A critical introduction**. Leiden: Brill, 2011.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. **Textos de Qumran**. Petrópoles: Vozes, 1994.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds). **The Dead Sea scrolls study edition**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. Vol. 47, No. 108, 2020, 1-18. *Cuestiones Teológicas*. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>
- GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, jan./jun. 2023, p. 13-48. ISSN online 2763-6992, ISSN impresso 1677-7883. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, vol. 16, n. 2, jul.-dez., 2022, p. 395-413. <https://revista.fbmgb.edu.br/index.php/davar/article/view/52>

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R. “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 171-200. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804-07>

GRAY, P.; PEELER, A. L. B. **Hebrews: an introduction and study guide**. London: Bloomsbury Publishing, 2020.

GRILLI, M. **Quale rapporto tra i due Testamenti?** Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.

GUTHRIE, G. H. **Hebrews**. In: CARSON, D. A.; BEALE, G. K. (Orgs). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1131-1222.

HAGNER, D. A. **Encountering the book of Hebrews: an exposition**. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. London: Yale University Press, 1989.

HUGHES, P. E. **A Commentary on the Epistle to the Hebrews**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1987.

KEOWN, G. L.; SCALISE, P. J.; SMOTHERS, T. G. **Jeremiah 26-52**. Word Biblical Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

KISTEMAKER, S. **The Psalm citations in the Epistle to the Hebrews**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010.

KRETZER, A. ἀλληγορέω. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). *Exegetical dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1990.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIM, T. H. **Pesharim**. London: Sheffield Academic Press, 2002.

MACKIE, Scott D. **Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews**. Pasadena: Fuller Theological Seminary, School of Theology, 2006.

MATHEWSON, D. Reading Heb 6: 4-6 in light of the Old Testament. *The Westminster theological journal*, v. 61, n. 2, p. 209-225, 1999.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

O'BRIEN, P. T. **The Letter to the Hebrews**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010.

PEELER, A. L. B. **You are my son: The family of God in the epistle to the Hebrews**. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

PESCH, R. Σίμων. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). *Exegetical dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1990.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

SCHUNACK, G. τύπος. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). *Exegetical dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1990.

SHE, King L. **The Use of Exodus in Hebrews**. New York: Peter Lang Publishing, 2011.

SILVA, M. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Edições Vida Nova e Edições Loyola, 2008. p. 76-92.

STEYN, G. J.; HUMAN, D. J. (Eds.). **Psalms and Hebrews: studies in reception**. London: Bloomsbury, 2010.

STRACK, H. L.; STEMBERGER, G. **Midrashim**. In: STRACK, H. L.; STEMBERGER, G. Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

SWEET, H. B. (Ed.) **The Old Testament in Greek: According to the Septuagint**. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1909.

TÖNGES, E. **The Epistle to the Hebrews as a “Jesus-Midrash”**. In: GALARDINI, G., Hebrews: Contemporary Methods – New Insights. Leiden: Brill, 2005. p. 89-105.

VERMES, G. **Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis**. In: ACKROYD, P. R. (et al). (Eds.). The Cambridge history of the Bible: Volume 1, From the beginnings to Jerome. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

Capítulo VIII¹

O Filho, expressão de Deus e superior aos anjos: Uma análise de Hb 1,1-14

The Son, expression of God and to angels: An analysis of Hb 1,1-14

El Hijo, expresión de Dios y superior a los ángeles: Un análisis de Hb 1,1-14

Waldecir Gonzaga²

Wagner de Sousa Andrioni³

Resumo

O objetivo deste estudo é apresentar o Filho, que foi revelado na plenitude dos tempos (Gl 4,4), segundo Hb 1,1-14, como expressão do próprio Deus e superior a todos os sistemas existentes anteriores à sua manifestação, sendo considerado, portanto, o perfeito Sumo Sacerdote. No exórdio (Hb 1,1-4) existem seis declarações por meio das quais a singularidade do Filho é explicada, indicando que Ele é: 1) o “herdeiro de todas as coisas”; 2) aquele “por meio do qual, Deus, também fez as eras”; 3) o referido como “o esplendor da glória de Deus e expressão de sua substância”; 4) o que “sustenta todas as coisas pela palavra de seu poder”; 5) e somente Ele, “é quem faz a purificação dos pecados”; 6) o que “assentou-se à direita da majestade nas alturas”. Em Hb 1,4 o exórdio atinge seu clímax, com todas as afirmações anteriores sobre o Filho, fornecendo a base para a conclusão do autor sobre o nome mais excelso. As palavras anteriores têm como finalidade estabelecer o título e a dignidade do Filho que é o portador da Palavra escatológica. Pois, a ênfase em Hb 1,5 não está apenas no título “Filho”, mas especialmente em sua natureza, dignidade e função em relação aos anjos. Procurando melhor entender o texto e a temática, este estudo oferece segmentação e tradução da perícopes de Hb 1,1-14, notas de crítica textual, crítica literária, estrutura quiástica, o uso do AT em Hb 1,1-14, crítica da forma e um comentário exegético-teológico.

Palavra Chave: Hebreus; Deus; Filho; Anjo; Herdeiro.

Abstract

The objective of this study is to present the Son, who was revealed in the fullness of time (Gl 4,4), according to Hb 1,1-14, as an expression of God himself and superior to all existing

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-08>

² Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, Graduado em Teologia pela FAECAD e, graduando em Filosofia pela Uninter. Membro dos Grupos de Estudos “Análise Retórica Bíblica Semítica” e “Tradição e Literatura Bíblica”, credenciados junto ao CNPq. Email: <wagnerandrioni@gmail.com>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2128462354850943> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8065-1155>

systems prior to his manifestation, being considered, therefore, the perfect High Priest. In the exordium (Hb 1,1-4) there are six statements through which the uniqueness of the Son is explained, indicating that He is: 1) the “heir of all things”; 2) the one “through whom God also made the ages”; 3) what is referred to as “the splendor of God’s glory and expression of his substance”; 4) he who “upholds all things by the word of his power”; 5) and only He, “is the one who purifies sins”; 6) he who “sat at the right hand of the majesty on high.” In Hb 1,4 the exordium reaches its climax, with all the previous statements about the Son providing the basis for the author's conclusion about the most exalted name. The previous words are intended to establish the title and dignity of the Son who is the bearer of the eschatological Word. For, the emphasis in Hb 1,5 is not only on the title “Son”, but especially on his nature, dignity and function in relation to the angels. Seeking to better understand the text and the theme, this study offers segmentation and translation of the pericope of Hb 1,1-14, notes on textual criticism, literary criticism, chiasmic structure, the use of the OT in Hb 1,1-14, criticism of form and an exegetical-theological commentary.

Keywords: Hebrews; God; Son; Angel; Heir.

Resumen

El objetivo de este estudio es presentar al Hijo, que fue revelado en la plenitud de los tiempos (Gl 4,4), según Hb 1,1-14, como expresión de Dios mismo y superior a todos los sistemas existentes antes de su manifestación, siendo considerado, por tanto, el perfecto Sumo Sacerdote. En el exordio (Hb 1,1-4) hay seis afirmaciones a través de las cuales se explica la unicidad del Hijo, indicando que Él es: 1) el “heredero de todas las cosas”; 2) aquel “por quien Dios también hizo los siglos”; 3) lo que se conoce como “el esplendor de la gloria de Dios y la expresión de su sustancia”; 4) el que “sostiene todas las cosas con la palabra de su poder”; 5) y sólo Él, “es quien purifica los pecados”; 6) el que “se sentó a la diestra de la majestad en las alturas”. En Hebreos 1,4 el exordio alcanza su clímax, con todas las declaraciones previas sobre el Hijo proporcionando la base para la conclusión del autor sobre el nombre excelso. Las palabras anteriores pretenden establecer el título y la dignidad del Hijo portador de la Palabra escatológica. Porque el énfasis en Hb 1,5 no está sólo en el título “Hijo”, sino especialmente en su naturaleza, dignidad y función en relación con los ángeles. Buscando comprender mejor el texto y el tema, este estudio ofrece segmentación y traducción de la perícopa de Hb 1,1-14, notas sobre crítica textual, crítica literaria, estructura quiástica, el uso del AT en Hb 1,1-14, crítica de forma y comentario exegético-teológico.

Palabras clave: Hebreos; Dios; Hijo; Ángel; Heredero.

Introdução

Debruçar-se sobre o texto da Carta aos Hebreus significa defrontar-se com um grande desafio teológico. Estas belas páginas do NT representam um sombrio mistério diante da sede moderna de respostas claras: quem é o autor? para quem escreveu? qual seu objetivo? Hebreus, de fato, é um desafio para o leitor moderno,

visto que, esse texto continua resistindo aos métodos a partir dos quais nos acostumamos a abordar e tornar familiares textos antigos. Muitas dessas perguntas para as quais esperávamos respostas da alta crítica estão ainda sem conclusão. As páginas da Carta aos Hebreus permanecem em aberto, convidando o leitor a escavar nas entranhas do texto a fim de haurir os tesouros preciosos de sua leitura.⁴

A linguagem apresenta um espírito altamente culto, tendo como características: vasta herança lexical, formação de palavras bastante sofisticada e fala surpreendentemente fácil. O estilo se distingue por períodos elegantemente construídos e pela evidente vontade de expor por meio de argumentos. Perguntas, jogo de palavras, imagens, exemplos, bem como o uso das Escrituras veterotestamentárias fazem da Carta aos Hebreus uma obra de arte retórica, ocupando lugar e espaço singulares no *corpus* do NT⁵. Contudo, não estamos simplesmente diante de um tratado teológico, nem mesmo de uma carta dita artificial. Mas de um escrito para ser lido diante de uma determinada comunidade, que tem o caráter de um projeto homilético pensado para ter o maior efeito linguístico possível na vida e história de cada fiel.

Todo o esplendor da linguagem *atticista* e a elevada capacidade retórica não são fins em si nem pura ambição literária, mas servem para evidenciar que o discurso atual é função e continuação da grande palavra que se pronuncia desde tempos imemoriais (Hb 1,1) e que tomou forma única no Filho (Hb 11,3). Quanto ao estilo, pode-se lembrar com razão que na exposição o uso frequente do “nós” comunicativo, do “você” muito pessoal e do “eu” individual não advém de forma alguma apenas de um estilo retórico do autor, mas representam um autêntico elemento homilético: “Aqui está um pregador que fala à sua comunidade”.⁶

⁴ BORING, E., Introdução ao Novo Testamento, p. 761.

⁵ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico (2019).

⁶ STROBEL, A., La lettera agli Ebrei, p. 14-15.

Se se compara a Carta aos Hebreus com as cartas de Paulo consideradas autênticas, a sua estrutura peculiar chama imediatamente a atenção. No que diz respeito à forma literária, falta o preâmbulo habitual: o chamado prescrito, completo com remetente, indicação dos destinatários, saudação e agradecimento. Hebreus começa imediatamente com uma série de afirmações importantes, que são seguidas por extensas perícopes que se sucedem de forma coerente, desenvolvendo em todos os aspectos o tema cristológico mencionado na introdução (Hb 1,1-3).

Hebreus começa como se fosse uma homilia, mas termina como uma carta/epístola (Hb 13,22-25). Do ponto de vista formal, isso lhe confere um caráter literário particular. O conceito central diz respeito à exaltação de Cristo “à direita da majestade no céu” e desde o início retoma programaticamente o Sl 110. Em todas as declarações subsequentes, este mesmo salmo fornece aberta ou implicitamente o fundamento bíblico a partir do qual se sustenta o testemunho teológico da escrita, única e em certo sentido também original (Hb 1,13; 3,1; 5,6; 6,20; 7,3.1.15.17.21.24.28; 8,1.12.20; 10,13; 12,2).⁷

As primeiras palavras da Carta aos Hebreus declaram: “Deus, tendo falado, falou-nos” (ὁ θεὸς λαλήσας [...] ἐλάλησεν ἡμῖν, Hb 1,1-2). O início habilmente elaborado da homilia “aos Hebreus” confirma que esta carta tem muito a dizer sobre Deus porque Deus tem muito a dizer. Há 23 (vinte e três) citações em Hebreus como se fossem Deus falando. Além destas, o autor discute o discurso de Deus mais de 30 (trinta) vezes. Com o tema difundido do “Deus que fala”, o autor transmite uma verdade teológica ao seu público: Deus não está distante, mas envolve-se com a humanidade e falando com ela.⁸

Esta afirmação, contudo, não esgota as implicações teológicas do ato do falar de Deus. O autor proclama algo mais preciso do que o fato de Deus falar a

⁷ STROBEL, A., *La lettera agli Ebrei*, p. 13.

⁸ PEELER, A. L. B., *You Are my Son*, p. 1-3.

esse público; ele também especifica o modo do falar de Deus, ou seja, que Deus fala “ἐν υἱῷ/*no filho*” (Hb 1,2). Neste apelo à linguagem familiar, o autor evoca Deus como Pai à luz da relação com Jesus, seu Filho. Ele afirma, assim, que Deus é um Deus relacional que envolve Jesus e sua criação humana através da fala. E ao afirmar que Deus estabelece uma relação familiar, o autor retrata um Deus particularmente íntimo e amoroso.

O tema familiar introduzido pela frase “ἐν υἱῷ/*no filho*” continua a aparecer em momentos importantes da carta. Na primeira vez que Deus fala, em Hebreus, ele declara sua identidade paterna na relação com seu Filho (Hb 1,5-6). Antes de o autor proclamar o chamado de Jesus ao sacerdócio de Melquisedec (Hb 5,5-6), Deus rearticula esta relação paterna com Jesus. No primeiro discurso explícito de Deus ao autor e ao seu público, o próprio Deus declara o *status* deles como seu (Hb 12,5-6). Estes exemplos indicam que o autor retrata a identidade de Deus como Pai – e, portanto, retrata Jesus e depois o leitor/ouvinte como a família que Deus estabelece.⁹

No exórdio (Hb 1,1-4) existem seis declarações por meio das quais a singularidade do Filho é explicada, indicando que Ele é: 1) o “herdeiro de todas as coisas”; 2) aquele “por meio do qual, Deus, também fez as eras”; 3) o referido como “o esplendor da glória de Deus e expressão de sua substância”; 4) o que “sustenta todas as coisas pela palavra de seu poder”; 5) e somente Ele, “é quem faz a purificação dos pecados”; 6) o que “assentou-se à direita da majestade nas alturas”. Em Hb 1,4 o exórdio atinge seu clímax, com todas as afirmações anteriores sobre o Filho, fornecendo a base para a conclusão do autor sobre o nome mais excelso. As palavras anteriores são para estabelecer o título e a dignidade do Filho que é o portador da Palavra escatológica. Por ser “υἱός/*filho*”, Jesus é considerado da mesma “ὑποστάσεως/*substância*” que o Pai e, por isso, possui lugar de mais excelência e é superior aos anjos, a Moisés e à lei mosaica,

⁹ PEELER, A. L. B., *You Are my Son*, p. 3.

à aliança anterior, ao sacerdócio levítico, aos sacrifícios antigos, “porque é impossível que o sangue de touros e de bodes remova pecados” (Hb 10,4), sendo então seu sacerdócio comparado ao sacerdócio de Melquisedec, sem princípio nem fim de dias, “de era em era” (Hb 1,8). Jesus Cristo, como Rei eterno, Sumo Sacerdote para sempre e sacrifício perfeito, é, ao mesmo tempo, mediador de uma nova e superior aliança (Hb 8,6), pois ele é o “iniciador e aperfeiçoador de nossa fé” (Hb 12,2).

1. Segmentação e tradução de Hb 1,1-14

A segmentação, a tradução e as notas de crítica textual referentes à perícopa de Hb 1,1-14 revelam a beleza, unidade e a desenvoltura temática deste texto da Carta aos Hebreus, que demonstra a superioridade e excelência do Filho em relação aos anjos, devido à sua singularidade, função e natureza divina. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela uma fina tessitura em sua argumentação, no ensinamento sobre o Filho e sua superioridade em relação aos anjos, seja na língua grega original, seja na tradução para o português. O próprio exercício para se segmentar e traduzir o texto bíblico ajuda na crítica textual, na análise dos verbos, dos substantivos, de seus movimentos e nuances, nos campos semânticos e elementos retóricos, na estrutura e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις	v.1	Muitas vezes e de muitas formas, outrora, Deus tendo falado aos pais nos profetas,
ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ,	v.2a	No fim dos dias, falou-nos no filho,
ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων,	v.2b	o qual constituiu herdeiro de todas as coisas,
δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·	v.2c	por meio do qual também fez as eras.
ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,	v.3a	O qual sendo o esplendor de (sua) glória e (a) expressão de sua substância,
φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,	v.3b	sustentando, então, todas as coisas na palavra de seu poder,

καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος	v.3c	fazendo purificação dos pecados,
ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,	v.3d	assentou-se à direita da majestade nas alturas,
τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων	v.4a	tornando-se tão superior aos anjos,
ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.	v.4b	tendo herdado um nome mais excelso do que eles.
Τίτι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων·	v.5a	A quem pois disse alguma vez dos anjos:
υἱὸς μου εἶ σύ,	v.5b	filho meu és tu
ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε	v.5c	eu hoje gerei a ti.
καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα,	v.5d	e outra vez, eu serei para ele por pai
καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;	v.5e	e ele será para mim por filho.
ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει·	v.6a	Quando, porém, outra vez introduz o primogênito no mundo, diz:
καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.	v.6b	e adorem-no todos os anjos de Deus.
καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει·	v.7a	Por um lado, aos anjos, diz:
ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα,	v.7b	o que faz ventos aos seus anjos e aos seus ministros labaredas de fogo
πρὸς δὲ τὸν υἱόν·	v.8a	Por outro lado, ao filho (diz):
ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος,	v.8b	o teu trono (é) Deus ¹⁰ , de era em era
καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.	v.8c	e o cetro de retidão, (é) cetro do teu reino
ἠγάπησας δικαιοσύνην	v.9a	Amaste a justiça
καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν·	v.9b	e odiaste a iniquidade;
διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.	v.9c	por isso, Deus te ungiu, o teu Deus, (com) óleo de alegria acima dos teus companheiros.
καί· σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας,	v.10a	E no princípio, tu Senhor, a terra fundaste,
καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί·	v.10b	também obras de tuas mãos são os céus
αὐτοὶ ἀπολοῦνται,	v.11a	Eles perecerão,
σὺ δὲ διαμένεις,	v.11b	tu, porém, permaneces
καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,	v.11c	e todos como vestimenta envelhecerão
καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς,	v.12a	E como manto envolverás a eles,
ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῆσονται·	v.12b	como vestimenta também mudarão
σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ	v.12c	tu, porém, és o mesmo
καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.	v.12d	e os teus anos não acabarão.

¹⁰ A Vulgata, de Jerônimo, entende esse nominativo não como vocativo, mas, como um nominativo predicado (ou sujeito), o que afeta diretamente a tradução do texto e sua compreensão.

πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε·	v.13a	Para qual, porém, dos anjos, alguma vez disse:
κάθου ἐκ δεξιῶν μου,	v.13b	assenta-te à minha direita
ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;	v.13c	até colocar os teus inimigos (por) estrado dos teus pés?
οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα	v.14a	Não são todos espíritos ministradores
εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα	v.14b	enviados para um serviço
διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;	v.14c	por causa dos que irão herdar a salvação?

Fonte: texto grego de NA28, tradução e tabela dos autores.

2. Notas de crítica textual de Hb 1,1-14¹¹

A crítica textual é o primeiro passo antes da análise de um texto bíblico, independentemente do método empregado pelo pesquisador, uma vez que é a partir dela que se escolhe o texto a ser traduzido e interpretado. A verdadeira exegese do texto bíblico começa a partir dela, da escolha das variantes, indicando quais seriam as mais próximas de um possível texto original, a partir dos muitos manuscritos existentes. Através dos critérios externos e internos ¹² são explicitadas as razões para a escolha das variantes pelos especialistas e igualmente assumidas por nós, nesta pesquisa.

No v.1, após a expressão “τοῖς πατράσιν/*aos pais*”, ocorre a adição de do pronome “ἡμῶν/*nossos*” nos $\mathfrak{B}^{12\text{vid}}$ $\mathfrak{B}^{46\text{c}}$ e também em ar t v vg^{mss} sy^P; Cl^{lat}. Embora conte com o testemunho de dois papiros, porém, um é apenas com alguma probabilidade ($\mathfrak{B}^{12\text{vid}}$) e o outro é com correções ($\mathfrak{B}^{46\text{c}}$), o que desautoriza ambos diante da grande maioria que não conta com a adição do artigo “ἡμῶν/*nossos*”. Sendo assim, se pelos critérios da crítica externa, esta adição não conta com o apoio de manuscritos de qualidade e bem atestados, e igualmente

¹¹ NESTLE-ALAND., Novum Testamentum Graece, p. 66. Na parte introdutória do NA28 encontra-se uma lista dos manuscritos mais importantes para a cada livro ou carta do NT. Para a Carta aos Hebreus, as testemunhas citadas de forma consistente são: \mathfrak{B}^{12} , \mathfrak{B}^{13} , \mathfrak{B}^{17} , \mathfrak{B}^{46} , \mathfrak{B}^{79} , \mathfrak{B}^{89} , \mathfrak{B}^{114} , \mathfrak{B}^{116} , \mathfrak{B}^{126} ; $\kappa(01)$, A (02), B(03), C(04), D(06), H(015), I (06), K(018), L(020), P(025), $\Psi(044)$, 048, 0122, 0227, 0228, 0243, 0252, 0278, 0285; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464; I 249, I 846.

¹² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 214-232.

pelos critérios da crítica interna, tendo presente que *lectio brevior potior* (a leitura mais breve é a preferível)¹³, concorda-se com a opção assumida pelo texto da NA²⁸ (*txt*), como sendo a mais provável de ser a variante original.

No v.2, no texto de NA²⁸, tem-se a variante “έσχάτου/últimos” depois da preposição “έπ/ nestes”; a variante “εσχατων/últimos” aparece no Códice Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos 629. 1505 e em ar b d t; a conjunção “καί/também” é omitida pelas testemunhas \mathfrak{P}^{46} e 0150 sa^{mss} bo; os Códices Claromontanus¹ (D¹), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), os minúsculos 81. 104. 365. 630. 1241. 1505. 1739*. 1881. 2464 e as testemunhas \mathfrak{M} ar b vg^{ms} sy^h trazem a variante “έποίησεν τούς αιώνας/produziu as eras”. Baseado nos critérios da crítica externa, o texto de NA²⁸ (*txt*) é apoiado pelo \mathfrak{P}^{46} , pelos Códices Sinaíticus (Ⲙ), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Claromontanus*² (D*²), Freerianus (I), 0243 e 0248, pelos minúsculos 33. 1175. 1739^c. e l 249 lat. Sendo assim, fundamentado em manuscritos mais bem atestados, mantem-se as variantes assumidas pelo texto de NA²⁸.

No v.3, há a variante “φανερων/sustentar” no Codex Vaticanus*³ (B*³); a omissão de “αὐτοῦ/dele” pelo \mathfrak{P}^{46} , pelo uncial 0243 e pelos minúsculos 6. 1739. 1881*; conta com a adição de “δι εαυτου/para ele mesmo” antes do substantivo “καθαρισμὸν/purificação” nos Códices Claromontanus² (D²), Coislinianus (H^c), Mosquensis I (K), Angelicus (L), 0243, nos minúsculos 104. 630. 1241. 1739. 1881 e \mathfrak{M} ar b vg^{ms} sy sa bo; também conta com a adição de “δι αυτου/por causa dele” no \mathfrak{P}^{46} , no Codex Claromontanus* (D*), 0278 e nos minúsculos 365. 1505; outras duas variantes também são atestadas no v.3, sendo apenas inversão de termos na ordem da frase: a primeira variante é “των αμαρτιων ημων ποιησαμενος/dos nossos pecados purificação” nos Códices Sinaítico² (Ⲙ²), Claromontanus¹ (D¹), Coislinianus (H) e nos minúsculos 33. 2464; a segunda variante é “ποιησαμενος των αμαρτιων ημων/purificação dos nossos pecados”

¹³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 221.

nos Códices Mosquensis I (K), Angelicus (L), nos minúsculos 104. 365. 630. 1241. 1505. 1881 e \mathfrak{M} sy. O texto de NA²⁸ (*txt*) é atestado pelo \mathfrak{B} ⁴⁶, pelos Códices Sinaítico (\aleph), Sinaítico* (\aleph^*), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Claromontanus¹ (D¹), Claromontanus* (D*), Coislilianus* (H*), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), 0243, 0278, nos minúsculos 6. 33. 81. 629. 1175. 1739. 2464. *l* 249 lat e *l* 249 latt. Portanto, diante dos testemunhos, permanece o texto da NA²⁸, pela quantidade de manuscritos mais bem atestados.

No v.4, o \mathfrak{B} ⁴⁶ e o Códice Vaticanus (B) omitem o artigo “*τῶν/dos*”, porém, são apenas esses dois testemunhos que omitem o artigo, tratando-se de testemunhos isolados. Sendo assim, mantem-se o texto de NA²⁸ (*txt*), que se apoia em todos os demais testemunhos, com base nos critérios da crítica externa, pois possui manuscritos de qualidade que atestam e sustentam a escolha do texto.

No v.7, após a palavra “*ἀγγέλους/anjos*” há uma adição do pronome “*αυτου/dele*” apenas no Codex Claromontanus* (D*) e, a variante “*πνευμα/espírito*” após o pronome “*αυτου/do*”, que aparece no Codex Claromontanus (D), nos minúsculos 326. 2464 e sy^p; a LXX traz a leitura “*ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα/o (que) faz aos anjos dele vento*”. De acordo com os critérios da crítica externa, o texto de NA²⁸ (*txt*) possui muitos manuscritos e também está de acordo com a LXX, fato este que ajuda a sustentar e apoiar a escolha do texto de NA²⁸ como sendo o mais provável e mais coerente.

No v.8, o Códex Vaticanus (B), minúsculo 33 e t vg^{ms} omitem “*τοῦ αἰῶνος/a era*”; a conjunção “*καὶ/e*” é omitida nos Códices Claromontanus² (D²), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), 0278, nos minúsculos 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1881. 2464. *l* 249 e \mathfrak{M} t vg^{cl} sy. O texto de NA²⁸ (*txt*), para sustentar a presença dessas duas variantes (“*τοῦ αἰῶνος/a era*” e “*καὶ/e*”) se poia no \mathfrak{B} ⁴⁶, nos Códices Sinaítico (\aleph), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Claromontanus* (D*), 0243, no minúsculo 33, 1739 e nas testemunhas it vg^{st.ww}. Os maiúsculos Códices Claromontanus (D), Monquesis I

(K), Angelicus (L), Porphirianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), 0278, os minúsculos 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1881. 2464 e o ℞ (Texto Majoritários) trazem a variante “ραβδος ευθυτητος η/*centro de justiça o*”; ainda, no Codex Sinaíticus* (Σ*), tem-se a variante “η/*o*”. O texto de NA²⁸ (*txt*) se apoia no ℞⁴⁶, nos Códices Sinaíticus¹ (Σ¹), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), 0243, nos minúsculos 33. 1739; o ℞⁴⁶, Códices Sinaítico (Σ) e Vaticanus (B) apresentam a variante “αυτου/*dele*”. Porém, o texto de NA²⁸ (*txt*) se fundamenta nos Códices Alexandrinus (A), Claromontanus (D), Monquesis I (K), Angelicus (L), Porphirianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), 0243, 0278, nos minúsculos 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464. l 249 e ℞ latt sy co. Sendo assim, em todos os casos, verifica-se nas variantes assumidas pelo comitê central de NA²⁸ opções bem atestadas como possíveis originais.

No v.9, no Codex Claromontanus* (D*), há a variante “ανομιας/*iniquidade*”; nos Códices Sinaíticus (Σ), Alexandrinus (A), no minúsculo 33^{vid}; Or., encontra-se variante “αδικια/*injustiça*”. O texto de NA²⁸ (*txt*) se fundamenta no ℞⁴⁶, nos Códices Vaticanus (B), Claromontanus² (D²), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphirianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), 0243, 0278, nos minúsculos 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464. l 249 ℞ latt sy^h. Por isso, permanece o texto de NA²⁸, devido à qualidade/peso dos manuscritos que atestam a variante assumida pelo comitê central, como sendo a mais provável de ser a leitura original.

No v.11, tem-se a variante “διαμενεις/*permanece*” atestada no Códex Claromontanus² (D²), 0243, nos minúsculos 365. 629 e lat; porém, tratam-se de testemunhos isoaldos. Portanto, o texto de NA²⁸ (*txt*) possui os demais manuscritos de qualidade/relevantes, os quais atestam a escolha de não trazer a variante “διαμενεις/*permanece*”, o que indica que o texto de NA²⁸ é mais coerente.

No v.12, os Códices Sinaítico* (Ⲛ*), Claromontanus* (D*) e, t vg^{cl.wv}; Ath, trazem a variante “ἀλλαξεις/enrolar” no lugar de “ἐλίξεις/enrolar”, que aparece antes do pronome “αὐτούς/deles”; os Códices Claromontanus¹ (D1), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), 0243, 0278, os minúsculos 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1881. 2464. 1249 Ⲙ lat sy sa^{ms} bo; Ath, omitem a expressão “ὡς ἱμάτιον/*como roupa*”. O texto de NA²⁸ (*txt*) se fundamenta no ⱼ⁴⁶, nos Códices Sinaítico (Ⲛ), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Claromontanus* (D*), no minúsculo 1739 e vg^{mss}. Portanto, o aparato crítico sustenta a opção assumida pelo texto de NA²⁸, como sendo a bem mais atestada, trazendo o termo “ἐλίξεις/enrolar” e não omitindo a expressão “ὡς ἱμάτιον/*como roupa*”.

No v.14, após a preposição “εἰς/*para*”, há a variante “διακονίας/*serviço*”, que aparece no Codex Vaticanus (B) e em sa; Or^{pt}, sendo testemunhos isolados. Contudo, o texto de NA²⁸ (*txt*) possui o apoio dos demais manuscritos de qualidade/peso que atestam a melhor possibilidade para o texto escolhido, mantendo a opção do texto de NA²⁸ como sendo a leitura mais provável.

3. Crítica literária

O texto de Hb 1,1-14 pode ser perfeitamente dividido entre os vv.1-4, exórdio, e os vv.5-14. Em Hb 1,1-4, o autor introduz o tema da revelação de Deus: “Muitas vezes e de muitas formas, outrora, Deus tendo falado aos pais nos profetas, no fim dos dias, falou-nos no Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, por meio do qual também fez as eras” (Hb 1,1-2). Após apresentar Jesus como Filho de Deus, faz uma breve comparação com os anjos dizendo que Jesus Cristo é superior aos anjos e possui nome mais excelso (Hb 1,4).

A partir do v.5, o autor de Hebreus desenvolve a ideia de Jesus como superior aos anjos, demonstrando essa realidade a partir de outros textos da Sagrada Escritura (Sl 2,7; 2Sm 7,14; Dt 32,43; Sl 45,7-8) e, por fim, identifica os

anjos como “espíritos ministradores que estão a serviço dos que irão herdar a salvação” (Hb 1,14). De fato, inclusive, a maioria dos estudiosos aponta que o texto de Hb 1,1-14 se divide em 1,1-4 e 1,5-14, demonstrando que nossa análise sobre a unidade literária e redacional do texto é coerente, pois encontra apoio na grande maioria dos pesquisadores.

3.1 Estrutura Quiástica

Vanhoye, em seu livro intitulado *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*¹⁴, discute diferentes recursos literários empregados pelo autor de Hebreus. Através de uma análise cuidadosa desses artifícios em Hebreus, ele propõe que a estrutura geral da carta é simétrica (ou quiástica). Além disso, ele sugere que muitas passagens de Hebreus foram escritas de maneira quiástica. No entanto, Vanhoye não consegue identificar os padrões simétricos globais de 1,1-4 e 1,5-14. Nos últimos anos, os estudiosos reconheceram a complexidade do desenho literário de Hb 1,1-14¹⁵.

Alguns compartilham a opinião de que o exórdio (Hb 1,1-4) é tão organizado em forma e estilo que é provavelmente uma das melhores obras literárias de todo o NT. Outros até observaram a presença de uma estrutura quiástica nesta passagem. Bauckham¹⁶ sustenta que a catena das citações do AT em 1,5-13 tem um arranjo quiástico. Além disso, outros perceberam que existem correlações literárias e conceituais entre 1,1-4 e 1,5-14. Por exemplo, Lane¹⁷ sugere que existe um paralelismo sintético entre as duas passagens. Da mesma forma, Meier¹⁸ argumenta que existe uma concordância geral entre 1,1-4 e 1,5-14, embora a simetria não tenha uma correspondência biunívoca.

¹⁴ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (1976).

¹⁵ RHEE, V. S. Y., *The Role of Chiasm for Understanding Christology in Hebrews 1,1-14*, p. 341.

¹⁶ BAUCKHAM, R., *Monotheism and Christology in Hebrews 1*, p. 175-176.

¹⁷ LANE, W. L., *Hebrews 1-8*, p. 22.

¹⁸ MEIER, J. P., *Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1,5-14*, p. 523.

Esses estudiosos forneceram informações úteis para uma melhor compreensão da estrutura e da teologia de Hb 1,1-14. No entanto, eles podem ter ignorado a possibilidade de que o autor de Hebreus pudesse ter pretendido que os vv.1-4 e os vv.5-14 estivessem em perfeita simetria com a ideia de diferentes estágios da existência de Cristo (isto é, exaltação, pré-existência e encarnação). Portanto, Hb 1,1-14 foi concebido como uma estrutura quiástica pelo autor, que pode ser ilustrada da seguinte forma¹⁹:

A - A função do **Filho**: o porta-voz final de Deus (vv.1-2).

B - O **Filho** na sua exaltação: herdeiro de todas as coisas (v.2).

C - O **Filho** na sua pré-existência: portador da natureza de Deus, criador e sustentador do mundo (vv.2-3).

D - O **Filho** na sua encarnação: purificador dos pecados (v.3).

E - O **Filho** na sua exaltação: sentou-se à direita de Deus, com o resultado de que ele se tornou superior aos anjos (vv.3-4).

E' - O **Filho** em sua exaltação: por causa da entronização do filho por Deus à direita, ele é superior aos anjos (v.5).

D' - O **Filho** na sua encarnação: o Filho que é introduzido no mundo é superior aos anjos porque eles o adoram (v.6).

C' - O **Filho** na sua pré-existência: o Filho é superior aos anjos porque ele é Deus (vv.7-12).

B' - O **Filho** na sua exaltação: o Filho é superior aos anjos porque o Pai o exaltou à sua direita (v.13).

A' - A função dos anjos: o **Filho** é superior aos anjos

porque eles são os espíritos ministradores para os filhos que herdarão a salvação (v.14).

A análise de Hb 1,1-14 indica que nos vv.5-14 o autor repete e elabora ainda mais os temas que introduziu no exórdio (vv.1-4) em ordem invertida. Nesta estrutura quiástica proposta pode-se ver que as seções de A a E mostram por que o Filho está qualificado para ser a autoridade para falar da revelação final de Deus. Em uma estrutura quiástica, o centro é onde ocorre o ponto de viragem e que uma

¹⁹ RHEE, V. S. Y., The Role of Chiasm for Understanding Christology in Hebrews 1,1-14, p. 342.

mudança de pensamento no centro continua até ao fim do sistema. Percebe-se este tipo de padrão nas secções E' a A' (1,5-14). Na seção E' (v.5) há uma mudança de pensamento da “revelação final de Deus através do Filho” à “superioridade do Filho sobre os anjos”, que continua até o final da passagem (A', v.14). O autor enfatiza por que o Filho é superior aos anjos, empregando as três etapas da existência do Filho, como fez nos vv.1-4. Este tipo de padrão quiástico no NT tem sido observado por muitos estudiosos nos últimos anos.²⁰ Uma pesquisa sobre literatura indica que a definição de quiasmo não se limita ao paralelismo de palavras ou frases, mas inclui uma inversão de ideias ou conceitos em sentido amplo. Por exemplo, Vanhoye²¹ afirma que ideias conceituais deveriam ser permitidas na discussão da estrutura literária em Hebreus. Com base nessa premissa, ele sugere que Hebreus tem um arranjo quiástico no nível conceitual, que pode ser ilustrado da seguinte forma:

- I - Escatologia (Hb 1,5–2,18)
- II - Eclesiologia (Hb 3,1–5,10)
- III - Sacrifícios (Hb 5,11–10,39)
- IV - Eclesiologia (Hb 11,1–12,13)
- V - Escatologia (Hb 12,14–13,19)

Da mesma forma, Blomberg²², em sua discussão sobre critérios para identificar estruturas quiásticas, sugere que o paralelismo conceitual, assim como o verbal, deve ser usado na identificação de estruturas quiásticas. Usando isso como diretriz, ele afirma que 2Cor 1,12–7,16 é organizado quiasticamente no nível conceitual. Esses exemplos sugerem que o termo é usado para designar uma inversão de conceitos e ideias, bem como de palavras ou frases em uma determinada passagem.

²⁰ RHEE, V. S. Y., *The Role of Chiasm for Understanding Christology in Hebrews 1,1-14*, p. 342.

²¹ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 237.

²² BLOMBERG, C., *The Structure of 2 Corinthians 1-7*, p. 7.

3.2. O uso do AT em Hebreus 1,1-14

De acordo com Guthrie²³, os vv.2-4 apresentam *alusões* e, logo em seguida, há uma cadeia de *citações*, que compreende aos vv.5-12, para demonstrar a superioridade do Filho em relação aos anjos e, por fim, uma *alusão* no v.13. Para melhor ilustrar o uso do AT na perícope em estudo, oferecemos o texto de Hb 1,1-14 e as *citações* diretas que ele apresenta em seu formato original, comparando com a Bíblia Hebraica e com a Septuaginta (LXX). Em seguida, fazemos algumas considerações, tendo sempre presente a diferença entre *citação* (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente).

Texto Massorético (TM)	Septuaginta (LXX)	Hb 1,5-13
SI 2,7c-d (TM)	SI 2,7c-d (LXX)	Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· A quem pois disse alguma vez dos anjos:
יְלֵדִיתִי: הַיּוֹם אֲנִי אֲתָהּ בְּנִי Tu és o meu filho, eu hoje te gerei	υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· filho meu és tu, eu hoje gerei a ti	υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; filho meu és tu, eu hoje gerei a ti καὶ πάλιν· e outra vez:
2 Sm 7,14a-b	2 Sm 7,14a-b	
יְהִי־לִי הַיּוֹם לְאָב אֲהִי־לָוּ אֲנִי לְבִן Eu serei para ele, pai; e ele será para mim, filho.	ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν· Eu serei para ele por pai, e ele será para mim por filho.	ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; Eu serei para ele por pai, e ele será para mim por filho.
Versículo ausente no TM	Dt 32,43b	
		ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· Quando, porém, outra vez introduz o primôgenito no mundo, diz:

²³ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1131.

	καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ· e adorem-no os filhos de Deus.	καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. e adorem-no todos os anjos de Deus.
SI 104,4	SI 103,4	καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· Por um lado, aos anjos, diz: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.
אש מְשַׁרְתִּיו רוּחֹת מְלַאכָיו עֲשֵׂה לָהֶם: O qual torna os seus anjos em ventos, e daqueles que ministram, fogo que inflama.	ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον.	o que faz ventos aos seus anjos, e aos seus ministros labareda de fogo, πρὸς δὲ τὸν υἱόν· Por outro lado, ao filho (diz):
SI 45,7-8	SI 44,7-8	ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, °καὶ ἡ ράβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός, ὁ θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.
מִיִּשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם אֱלֹהִים כְּסֵפֶךָ מְלֻכּוּתְךָ: שִׁבְט עַל־כֵּן רָשַׁע וְתִשְׁנֵא אֶדְקֵךָ אֶהְרֵךְ שִׁשׁוֹן שְׁמֹן אֱלֹהִים מְשֻׁבָּה מִתְבָּרֵךְ: Teu trono é de Deus, para sempre e eternamente; cetro de retidão é o cetro do teu Reino. Amas a justiça e odeias a iniquidade. Por isso, Deus te ungiu, o teu Deus, com óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros.	ὁ θρόνος σου, (ἐ) θεός, de era em era. Cetro de retidão (ἐ) o cetro do teu Reino. Amaste a justiça e odiaste a iniquidade. Por isso, Deus te ungiu, o teu Deus, com óleo de alegria, acima dos teus companheiros.	ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, °καὶ ἡ ράβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.
SI 102,26-28	SI 101,26-28	καί· Também:
לְפָנַי הָאָרֶץ: סֶדֶת וּמַעֲשֵׂה יְדָיִם שָׁמַיִם: וְכָל־מַעֲמַד וְאֶת־הַיָּדָיו הִמָּה וַיִּתְחַלְפוּ: כָּל־בְּשׂוֹתֵת לִפְנֵי יָבֵלוֹ כִּכְגֹּד יָתֵמוֹ: לֹא וַיִּשְׁוֹתֵתֵהּ וְאֶת־הַיָּדָיו לְפָנַי הָאָרֶץ: κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σύ, Κύριε, ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἰμάτιον παλαιωθήσονται καὶ	σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἰμάτιον παλαιωθήσονται καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις	

<p>Tu lançaste as bases da terra, e os céus constituem-se trabalho de suas mãos. Eles passarão; tu, porém, permaneces. Todos eles, como manto, tu os enrolarás; como veste, serão mudados, e passarão. Tu, porém, és o mesmo; e os teus anos não passarão.</p>	<p>ὥσει περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς καὶ ἀλλαγῆσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.</p> <p>E no princípio, Tu Senhor, a terra fundastes; também obras de suas mãos são os céus. Eles perecerão; tu, porém, permaneces. E todos, como vestimenta, envelhecerão; e como manto envolverás a eles, como vestimenta, também mudarão. Tu, porém, és o mesmo; e os teus anos não acabarão.</p>	<p>αὐτούς, ὥς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῆσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.</p> <p>E no princípio, Tu Senhor, a terra fundastes; também obras de suas mãos são os céus. Eles perecerão; tu, porém, permaneces. E todos, como vestimenta, envelhecerão; e como manto envolverás a eles, como vestimenta, também mudarão. Tu, porém, és o mesmo; e os teus anos não acabarão.</p>
SI 110,1	SI 109,1	
<p>עַד- לַיְמִינִי שָׁב נְאֻם יְהוָה לְאַנְי לְרַגְלֵי: הָדָם אֲנִיבִי אֶשִׁית</p> <p>Disse YHWH ao meu senhor: assenta-te à minha destra, até que eu ponha teus inimigos abaixo dos teus pés.</p>	<p>Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.</p> <p>Disse o Senhor ao meu Senhor: assenta-te à minha destra, até colocar os teus inimigos por estrado dos teus pés?</p>	<p>πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἰρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;</p> <p>Para qual, porém, dos anjos, alguma vez disse: assenta-te à minha destra, até colocar os teus inimigos por estrado dos teus pés?</p>

Fonte: texto grego NA 28, tabela e tradução dos autores.

Existem alguns critérios que precisamos entender para estabelecer a ideia de uso do AT no NT²⁴. Embora este estudo não seja específico e próprio deste tema, abordamos aqui esta ideia para compreender de maneira mais abrangente o

²⁴ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989); BEALE, G. K., *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação* (2013); BELLI, F. *et al.*, *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento* (2006); GRILLI, M., *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture* (2007); SILVA, M., *O Antigo Testamento em Paulo*, p. 76-92; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*, p. 1-35; GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos*, p. 9-31; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*, p. 248-267; GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. *O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios*, p. 13-48; GONZAGA, W.; TELLES, A. C. *O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios*, p. 395-413.

pensamento de Guthrie²⁵ acerca do que ele diz sobre os textos-fonte para Hebreus e como isso deve se estabelecer ao se pesquisar algum texto do NT que tenha como fonte um texto do AT. O ponto de partida da pesquisa sobre o uso do AT no NT se situa em identificar quais textos o NT cita ou se refere ao AT, podendo ser considerado como *citação*, *alusão* ou *eco*. Por isso, faz-se necessário definir o que é *citação* e o que é *alusão* e/ou *eco*, e quais são os critérios usados para confirmar uma *citação* ou *alusão* e/ou *eco*.

A *citação* é a reprodução direta e explícita textualmente de uma passagem do AT facilmente identificada por seu paralelismo vocabular claro e com traços característicos, explicitamente comparável. Parte dessas citações são iniciadas por uma fórmula indicadora: “para que se cumprisse o que o Senhor havia falado pelo profeta” (Mt 2,15), “está escrito” (Rm 3,4), ou uma expressão semelhante. Outras passagens sem tais indicadores prévios apresentam paralelos tão óbvios com algum texto do AT que só podem se tratar de citação (Gl 3,6; Ef 6,3)²⁶.

A *alusão* é alvo de intenso embate acerca de sua definição e dos critérios para identificá-la. Alusão pode ser definida como uma expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser de uma passagem do AT, que encontramos de forma indireta e implícita textualmente; tal diferença se faz mais sutil ainda quando se trata apenas de um *eco* (referência sutil, tematicamente). Diferentemente da *citação* do AT, que é uma referência direta, a *alusão* faz uma referência de modo indireto. A chave para identificar uma *alusão* consiste em notar se existe um paralelo incomparável ou único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos na mesma estrutura redacional²⁷.

Existem alguns pontos indicadores para se confirmar a presença das *citações*, *alusões* e *ecos* no texto bíblico. De acordo com Hays²⁸, há sete critérios:

²⁵ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1131.

²⁶ GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. S., A compreensão da graça de Deus em Paulo: Uma análise de Cl 1,3-8, p. 131.

²⁷ GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. S., A compreensão da graça de Deus em Paulo: Uma análise de Cl 1,3-8, p. 131.

²⁸ HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 29-32.

1) *disponibilidade*, se o autor e os destinatários tiveram ou não acesso direto à fonte hebraica ou à fonte grega; 2) *volume*, qual é o grau de repetição de palavras ou padrões sintáticos no texto precursor e na alusão neotestamentária; 3) *recorrência*, é necessário analisar a existência de referências ao texto aludido ou ao contexto veterotestamentário usado; 4) *coerência temática*, até que ponto a suposta alusão se adapta à linha argumentativa desenvolvida pelo autor do NT; 5) *plausibilidade histórica*, em vista de se constatar em que medida é plausível a afirmação de que o autor do NT usou a alusão para conseguir um determinado efeito de sentido ressonante nos leitores da época; 6) *história da interpretação*, constatar se outros autores e leitores foram capazes de perceber as mesmas referências que teriam percebido os contemporâneos do escrito; 7) *satisfação*, após os seis itens anteriores, ainda é necessário se perguntar se faz sentido a sua utilização em seu contexto imediato, se esclarece e aumenta o vigor retórico da argumentação.

Para se falar de utilização do texto bíblico Hebraico ou Grego no NT, é necessário saber de qual fonte os autores do NT teriam se valido para suas produções redacionais. Ou seja, é preciso reconhecer o texto hebraico, se concorda ou não com o Texto Massorético ou se seria de outra fonte, ou se foi citado a partir do texto da Septuaginta (LXX), como fontes usadas na formulação do NT.²⁹ Além disso, os autores neotestamentários e Jesus também utilizaram técnicas hermenêuticas judaicas, especialmente o *midrash* ou comentários do texto bíblico judaico.³⁰

De acordo com os critérios apresentados acima, é possível distinguir, sobretudo, as *citações* das *alusões* e *ecos*. Retomando o texto de Hb1,1-14, identificam as *alusões* e *ecos* nos vv.2-4, e as citações diretas do texto da Septuaginta (LXX) que fundamentam a argumentação do autor de Hebreus nos

²⁹ GONZAGA, W; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do antigo testamento na carta de Paulo aos filipenses, p. 5.

³⁰ ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento en el Nuevo, p. 23-28.

vv.5-13. Sendo assim, esses versículos são analisados em suas relações com os textos do AT.

A primeira oração subordinada relativa na introdução do livro (Hb 1,2b) diz respeito à nomeação do Filho como “κληρονόμον πάντων/herdeiro de todas as coisas”, alusão ao Sl 2,8. Apenas alguns versículos adiante, em 1,5, o autor cita o Sl 2,7, que deve ser entendido como a exaltação do Messias à posição de rei do Universo, à direita de Deus. No entanto, a alusão ao v.8 do salmo tem força escatológica, já que, afinal, aponta para o total domínio de Cristo (Hb 2,5-9), sendo equilibrada pela confissão do papel do Filho como agente da criação, na oração seguinte do texto grego (“por meio de quem também fez o universo”). O autor tomou as “nações” e os “confins da terra” do salmo e os interpretou em sentido amplo, como “todas as coisas”. A herança é um tema-chave da carta aos Hebreus (1,14; 6,12-17; 9,15; 12,17).³¹

A terceira oração relativa da introdução (Hb 1,3-4) constitui o seu clímax, e em sua parte central lemos: “assentou-se à direita da Majestade nas alturas”, alusão evidente a Sl 110,1 (109,1 LXX). Enquanto “Deus” é o sujeito da frase anterior a essa terceira oração relativa, a frase agora tem o Filho como sujeito, fato que alguns estudiosos entendem como uma indicação de que há aqui o uso de material tradicional. Além disso, essa oração é apoiada por quatro orações subordinadas no grego, três em 1,3 (sendo [...] sustentando [...] fazendo) e uma em 1,4 (tornando-se), o que aponta para a pessoa, obra e posição do Filho. Todas têm a exaltação à direita de Deus como referência principal. Dessa forma, o autor enfoca nitidamente a exaltação do Filho. A passagem de Sl 110,1 funciona como uma chave para o desenvolvimento estrutural do livro, citado em Hb 1,13 e aludido aqui e em Hb 8,1, 10,12 e 12,2.³²

³¹ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1136.

³² GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1137.

Em Hb 1,4, o autor fala do “ὄνομα/*nome*” superior herdado pelo Filho. Atualmente existem várias interpretações para o termo “ὄνομα/*nome*” no contexto de Hebreus, contudo, a maioria o entende como uma substituição estilística para o título “Filho”. Outros sugerem que o título “Senhor” ou até mesmo “Sumo Sacerdote” esteja em mente. Outros ainda entendem o próprio termo “ὄνομα/*nome*” como um título que conota o poder, a divindade e a posição exaltada do Messias. Não obstante, as interpretações do uso de “ὄνομα/*nome*” em Hb 1,4 normalmente deixam de lado o contexto mais amplo de várias passagens do AT, entre elas 2Sm 7,14 (2Rn 7,14 LXX), citado pelo autor logo em seguida, em Hb 1,5. O oráculo de Natã, de 2Sm 7 e 1Cr 17, desempenha um papel fundamental no pensamento do AT a respeito da casa de Davi. Na versão de Samuel, a passagem introduzida diz, entre outras coisas, que o Senhor deu a Davi uma herança ao redor (2Sm 7,1). Na continuação da passagem, Deus diz a Davi: “Agora te tornarei tão famoso quanto os poderosos da terra” (2Sm 7,9 = 1Cr 17,8).

Em 2Sm 7,13, o versículo imediatamente anterior ao citado em Hb 1,5, encontra-se esta promessa concernente ao Filho de Davi: “Ele edificará uma casa ao meu nome “τῷ ὀνοματί μου/*ao meu nome*”, e para sempre estabelecerei o trono do seu reino”. O autor do AT associa o nome do Senhor e o trono do Filho de Davi, como ocorre em Hb 1,3-4. A afirmação de que o termo “ὄνομα/*nome*”, de Hb 1,4, ecoa 2Sm 7, encontra maior apoio pela ocorrência de “μεγαλωσύνης/*majestade*”, em Hb 1,3-4 e 2Sm 7. Em Hb 1,3, o autor faz uma alusão ao Sl 110,1 quando diz que o Filho “assentou-se à destra da Majestade nas alturas”. Jesus foi exaltado a essa posição, à destra da Majestade nas alturas e se tornou muito superior aos anjos, uma vez que o nome herdado por ele é bem mais elevado que o deles.

Assim, o uso de “ὄνομα/*nome*” em Hb 1,4, em associação com a direita de Deus como “τῆς “μεγαλωσύνης/*da majestade*”, pode ser entendido como um eco antecipatório do contexto messiânico mais amplo de 2Sm 7, que o autor apontará

em Hb 1,5. Portanto, o “nome” herdado, mencionado em Hb 1,4, não deve ser entendido nessa leitura como uma alusão ao título “Filho”, e sim como uma honra conferida por Deus ao Messias, na condição de herdeiro de Davi, no estabelecimento de seu trono e em associação com o próprio Deus. Isso cumpre os critérios de *disponibilidade*, *volume* — especialmente com relação ao texto-fonte — *recorrência*, *coerência temática*, *plausibilidade histórica* e *satisfação* propostos por Hays.³³

Os vv.5-12 são citações diretas dos textos do AT baseados na Septuaginta (LXX). Como são muitos, exploraremos essa questão das citações no comentário exegético-teológico, a fim de enriquecer o comentário ao abordar as implicações das citações para cada versículo do texto de Hebreus com base no AT.

5. Crítica da forma

De acordo com Wegner³⁴, a forma do texto aos Hebreus é uma carta, indicando, então, o seu gênero como literário: epistolar. Porém, é possível termos outros sub-gêneros dentro de um mesmo gênero, como neste caso de Hb 1,1-14, aqui analisado. A análise ou crítica da forma com os textos do NT ocorre de maneira diferente quando comparados aos textos do AT. A análise da forma no AT é uma questão mais estrutural e de análise sintático-gramatical, enquanto no NT é avaliado mais as questões de gênero e sub-gênero, de acordo com Dibelius e Bultmann.³⁵

No que diz respeito às questões de gênero do texto de Hebreus, a primeira parte (1,1-4) é claramente considerada um exórdio (prólogo), devido à sua forma e estrutura. A segunda parte da perícopa (1,5-14), pode ser considerada uma

³³ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1138.

³⁴ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 223.

³⁵ GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. S., A compreensão da graça de Deus em Paulo: Uma análise de Cl 1,3-8, p. 137-138.

argumentação epidíctica, de acordo com Berger³⁶. Com grande freqüência, os argumentos epidícticos do NT se baseiam em textos bíblicos. Aqui mencionamos apenas alguns de seus aspectos gerais. Explica-se, com argumentos, por que uma coisa, em comparação com outra, tem direitos mais sublimes e maior valor. Há aí um aspecto de legitimação e apologética, que indica uma decisão. Ainda, a comparação de duas realidades e a apresentação do valor superior ou supremo é um empreendimento fundamental da epidíctica. Esse problema de classificação também tem uma razão histórica: o discurso diante do tribunal fora a matriz de toda a arte de argumentar, o que ainda se percebe na argumentação epidíctica, principalmente quando (como no NT) é a Lei (neste caso: o AT) que fornece os argumentos.³⁷ Aqui também é possível considerar o texto a partir da *synkrisis*, visto que ao descrever, Cristo e os anjos, o autor de Hebreus compara essas duas realidades.³⁸

6. Comentário exegético-teológico

6.1. O Filho, expressão de Deus (vv.1-4)

v.1 - “Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις/*Muitas vezes e de muitas formas, outrora, Deus tendo falado aos pais nos profetas*”. Embora o uso de combinações aliterativas (com fonemas idênticos) de palavras “πολυ/*muito*” em aberturas retóricas fosse uma prática comum neste período, a frase adverbial inicial em Hebreus é mais do que uma convenção literária. Esses compostos “πολυ/*muito*” expressam de forma enfática a convicção do autor a respeito da extensão da revelação do AT. Ele examina a

³⁶ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 96.

³⁷ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 96.

³⁸ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 204.

revelação concedida através dos profetas em sua variedade e plenitude, mas dá a entender que até a vinda do Filho a revelação de Deus permaneceu incompleta.³⁹

A Carta aos Hebreus começa com uma declaração de um fato, isto é, que Deus falou. Pelo menos o autor não vê necessidade de demonstrar este fato. Ele não prova que Deus fala; ele apenas afirma isso. Significa isso que a carta não tem relevância para aqueles que não aceitam que Deus falou ao homem? A resposta deve ser sim. A fé não apenas na existência de Deus, mas também na comunicação de Deus é tida como certa. É uma das tábuas sobre as quais repousa todo o argumento da carta. É inútil ler mais se Deus não faz revelação aos homens. A carta fornece, por outro lado, alguma ajuda para uma melhor compreensão do que Deus fez.

Outra suposição que o autor faz é que o que aconteceu no passado tem influência no presente. Tal suposição seria rejeitada por muitos pensadores contemporâneos. De fato, há no mundo uma reação contra o passado, como se qualquer apelo às suas lições fosse inadmissível. Há, no entanto, sempre uma parte da sociedade que vive no futuro e é contra o presente e o passado, uma espécie de atitude *anti-establishment* permanente. Contudo, é ato de sabedoria reconhecer tanto aspectos de descontinuidade como de continuidade, isso é inevitável. Este princípio é básico no NT e em nenhum lugar é enfatizado tão claramente como em Hebreus. O que impressiona o autor é a variedade de maneiras pelas quais Deus falou no passado. Ele não os lista, mas usa a expressão “πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως/*muitas vezes e de muitas formas*”. Qualquer pessoa familiarizada com o AT seria capaz de indicar alguns destes diferentes modos (visões, revelações angélicas, palavras e eventos proféticos) e as diferentes ocasiões (estendendo-se por todo o panorama da história do AT).⁴⁰

³⁹ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 690.

⁴⁰ GUTHRIE, D., Hebrews, p. 132.

Ambos os compostos ocorrem apenas aqui no NT, e foi afirmado que eles possuem uma dívida para com Fílon. Embora Fílon tenha uma predileção por compostos “πολυ/*mu*ito” e por aliterações envolvendo palavras com o prefixo “πολυ/*mu*ito”, a combinação específica encontrada em Hb 1,1 nunca ocorre em seus escritos. Na verdade, não há nada no *corpus filoniano* que corresponda a esta sonora descrição da revelação do AT como múltipla e variada. Não existe nenhuma evidência de que o autor de Hebreus tenha sido influenciado na sua escolha de expressão ou na sua aplicação por qualquer coisa que, porventura, tenha encontrado em Fílon.⁴¹

As revelações mais esclarecedoras vieram por meio dos profetas. Estes foram homens chamados por Deus para anunciar a boa nova diante de seu próprio tempo. Sua insígnia era a convicção inabalável de que falavam da parte de Deus. A sua capacidade de dizer “Deus diz” dava às suas palavras uma autoridade única. Eles foram maltratados (Hb 11,33) e ainda assim persistiram com sua mensagem. Suas histórias são uma leitura heroica e o que disseram ainda não tinha sido completado. O autor sabe que é necessário um método melhor de comunicação e reconhece que isso veio em Jesus Cristo.

Se for assim, poderemos nos perguntar por que o antigo não pode ser esquecido. Afinal, o que Jesus revela é melhor do que os profetas. No entanto, a continuidade é mantida. O que foi dito “πάλαι/*outrora*” preparou o caminho para a comunicação mais importante de todas. Este é o verdadeiro tema de toda a carta: o passado deu lugar a coisas melhores, na pessoa do Filho. Esta é a razão pela qual o passado continua a aparecer nesta carta, e, em seguida, para desaparecer novamente, para que venha o pleno/melhor: cumpri-lo e expandi-lo. É fácil ver por que o autor começa dessa maneira. Ele vê valor no passado, pois Deus falou através dele, mas, também vê suas imperfeições. O que ele diz não pode deixar

⁴¹ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 691.

de lançar luzes sobre a abordagem cristã do AT. Isso torna sua carta valiosa tanto para hoje quanto para sua época.⁴²

v.2 - “ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·/No fim dos dias, falou-nos no Filho, o qual constituiu herdeiro de todas as coisas, por meio do qual também fez as eras”. O contraste implícito nas referências temporais ao tempo passado “πάλαι/outrora” e ao presente marcado pela expressão da palavra decisiva de Deus “ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων/no fim dos dias” expressa a concepção judaica clássica e cristã primitiva de a sucessão de duas eras no curso da história da redenção. A caracterização do tempo presente como “esta era final” é qualitativa e indicativa da orientação escatológica dominante do pensamento do autor. Ele está convencido de que certos eventos decisivos já ocorreram marcando o cumprimento da promessa e prefiguração das Escrituras do AT, e que alguns outros eventos decisivos e finais ainda ocorrerão.

A escatologia apocalíptica forneceu-lhe as categorias com as quais interpreta toda a história da ação redentora de Deus. A perspectiva distintamente cristã refletida nas linhas iniciais de Hebreus ganha grande relevo quando a declaração do autor é comparada com o contraste temporal desenvolvido por um contemporâneo, que viu a destruição de Jerusalém em 70 d.C. de um ponto de vista apocalíptico judaico:

[...] nos tempos antigos, mesmo nas gerações antigas, nossos pais tiveram ajudantes, homens justos e profetas santos ... Mas agora os justos foram reunidos e os profetas adormeceram. Nós também saímos da terra, e Sião nos foi tirada, e não temos nada agora, exceto o Poderoso e sua lei (2 Ap Bar 81,1-3).⁴³

Antes de identificar o Filho como Jesus Cristo, ele dá uma descrição do Filho. É uma descrição profunda que fala sobre o que ele é e não sobre sua

⁴² GUTHRIE, D., Hebrews, p. 133.

⁴³ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 692.

aparência. O autor quer que saibamos antes de tudo acerca da relação do Filho com o mundo. É compreensível que ele comece com isto, pois o mundo é o nosso ambiente, a nossa casa. Para muitos isto é verdade a tal ponto que se sentem envolvidos nisso e não conseguem conceber que alguém possa ser mais poderoso. A visão de mundo do autor concorda com aquela que é vista em todo o NT. É uma visão que começa com Deus como criador e prossegue vendo Jesus Cristo intimamente ligado a ele no ato criativo. Desta forma, o universo impessoal torna-se imediatamente pessoal. O autor declara que foi Deus mesmo quem designou seu Filho, o que aqui é um ato de iniciativa pessoal, o aoristo grego “ἔθηκεν/*constituiu*” deve ser considerado atemporal. A verdade importante nesta passagem é que tudo volta para Deus.⁴⁴

Imediatamente após a menção do Filho, o autor de Hebreus apresenta sete afirmações (vv.2b-4) que descrevem os atributos e realizações dele como agente final de Deus. Juntos, eles revelam a sua grandeza e mostram por que a revelação dada nele é a mais elevada que Deus pode dar. A primeira afirmação é que Deus constituiu ao Filho como herdeiro de todas as coisas. Esta cláusula alude ao Sl 2,8, oráculo dirigido ao ungido do Senhor, aclamado como Filho de Deus. Ele está certo de que, em resposta ao seu pedido, o Soberano Senhor lhe dará as nações como herança. O oráculo no salmo ecoa Gn 17,5, em que a posse de Abraão como herdeiro é um passo significativo na história da redenção. Abraão recebeu um novo nome e a garantia solene “Eu te designei como pai de muitas nações”. Em Hebreus, o Filho é investido como o herdeiro não apenas de todas as nações, como em Gn 17,5 e Sl 2,8, mas de todo o universo (todas as coisas), especialmente “do mundo vindouro” (Hb 2,5).

Isto é ampliado em Hb 2,5-9, onde Jesus, como último Adão, tem todas as coisas colocadas sob seus pés. Precisamente quando o Filho foi constituído herdeiro não aparece imediatamente. O verbo “ἔθηκεν/*constituir*” não sugere que

⁴⁴ GUTHRIE, D., Hebrews, p. 134.

se pretenda qualquer momento específico, embora não haja marcadores temporais na própria oração. Uma visão mais antiga considerava a expressão como uma referência à declaração eterna de Deus. Mas isto não se enquadra no contexto imediato nem na orientação geral de Hebreus, “que identifica o ato decisivo da redenção com a exaltação de Jesus pela morte”. No geral, parece melhor compreender a designação do Filho como herdeiro quando ele foi exaltado à direita, isto é, depois de ter feito a purificação dos pecados. No v.4, no qual o verbo cognato “κεκληρονόμηκεν/*mais excelso*” é usado para designar que Jesus herdou um nome “mais excelso” que o dos anjos, ele está conectado com sua exaltação (vv.3d-4). É preciso acrescentar, porém, que a herança real de Cristo, inaugurada, “será consumada no fim dos tempos” (Hb 1,13; 2,8-9). Assim, esta proposição inicial afirma o presente e antecipa o papel futuro de Cristo.⁴⁵

A segunda afirmação conta o que Deus fez através da agência do Filho, por meio do qual também fez as eras (v.2c). O substantivo traduzido é “αιῶνας/*eras*”, mas é usado tanto para domínios temporais quanto espaciais (1Cor 1,20; 2Cor 4,4; Hb 9,26; 11,3). O significado é “todo o universo criado de tempo e espaço”, e a afirmação de que o Filho foi o agente do Pai na criação do universo é consistente com o que é dito por outros autores do NT (1,10; Jo 1,3; Cl 1,16). A ordem destas duas primeiras declarações é bastante surpreendente. A declaração sobre o papel de Cristo na criação segue o que foi dito sobre Ele ter sido feito herdeiro. A ligação entre as duas cláusulas é melhor entendida como explicativa: Cristo é o herdeiro de tudo porque Ele foi o mediador da criação. O universo, do tempo e do espaço, sempre pertenceu ao Filho, pois foi através da sua agência que ele surgiu. Como Filho e herdeiro exaltado, ele governa sobre o que foi criado por meio dele no princípio e origem de tudo.⁴⁶

⁴⁵ O'BRIEN, P. T., *The Letter to the Hebrews*, p. 52.

⁴⁶ O'BRIEN, P. T., *The Letter to the Hebrews*, p. 53.

v.3 - “ὅς ὄν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, / *O qual sendo o esplendor de (sua) glória e (a) expressão de sua substância, sustentando, então, todas as coisas na palavra de seu poder, fazendo purificação dos pecados, assentou-se à direita da majestade nas alturas*”. O assunto das declarações que seguem nos vv.3-4 diz respeito ao “Filho”. Isto é indicado pelo pronome relativo no caso nominativo (“ὅς/o qual”). Na primeira declaração, a disposição dos dois membros da primeira cláusula em paralelismo sinônimico é intencional. Eles pretendem dizer a mesma coisa. Assim como “δόξα/glória” e “ὑπόστασις/substância” são sinônimos na medida em que a glória de Deus é sua natureza, então a mesma função do Filho é expressa por “ἀπαύγασμα/esplendor” e “χαρακτήρ/expressão”. A concentração de vocabulário raro e distinto para descrever o relacionamento do Filho com Deus tem sido um fator que tem encorajado muitos estudiosos a encontrar no v.3 um fragmento de hino. “ἀπαύγασμα/esplendor” não é encontrado em nenhum outro lugar do NT e é relativamente raro em outros lugares.

Ocorre apenas uma vez na Septuaginta (LXX), no contexto da celebração do louvor da Sabedoria divina: A sabedoria é “o brilho (ἀπαύγασμα) da luz eterna... e a imagem (εἰκόν) da bondade de Deus” (Sb 7,26). O autor parece ter emprestado uma palavra empregada na LXX para descrever a relação entre a Sabedoria e a luz divina e eterna. Ele a usou no v.3 porque parecia um termo apropriado para expressar o relacionamento que ele acreditava existir entre Deus e o Filho. O Filho é “o esplendor da glória de Deus”. O termo “χαρακτήρ/expressão” ocorre apenas aqui no NT. É encontrada três vezes na Septuaginta (LXX), mas num sentido não técnico (Lv 13,28; 2Mc 4,10; 4Mc 15,4). Fílon mostra uma forte preferência por esse termo, que ocorre 51 em suas obras, com diversos significados associados. Ele aplica-o frequentemente ao

homem, cuja alma traz a marca (*χαρακτήρ/expressão*) de Deus. É imperativo, no entanto, não exagerar a importância de tais supostos “paralelos” com a expressão no v.3. Isso significa que a natureza de Deus é tal que nada, e presumivelmente ninguém, pode ser considerado “*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ/expressão de sua substância*”, a não ser e tão somente o Filho.⁴⁷

Há outra afirmação sobre o Filho, que diz: “*φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ/sustentando, então, todas as coisas na palavra de seu poder*”. Duas questões surgem ao mesmo tempo. Em que sentido a defesa deve ser entendida e de que forma a palavra transmite poder? A palavra “*φέρων/sustentar*”, com sentido de suportar, mostra que Jesus Cristo é visto no centro da estabilidade contínua do universo. Não há lugar aqui para a ideia deísta de Deus como um relojoeiro que, tendo feito um relógio, o deixa funcionar com seu próprio mecanismo. A visão do NT é que Deus, como criador, e o Filho, como agente na criação, são dinamicamente ativos na ordem criada. No entanto, como é que o Filho exerce o seu poder? Deve-se notar que a palavra “*αὐτοῦ/seu*” pode referir-se ao poder do Filho ou ao poder do Pai, mas faz pouca diferença para a interpretação. A palavra lembra a ordem de Deus na criação e a ideia em Jo 1,1-3 de que todas as coisas foram feitas pelo “*λόγος/Verbo*”, termo pelo qual o próprio Jesus Cristo se refere. Da mesma forma que a Palavra criou, ela sustenta. A incrível estabilidade da ordem criada é testemunha do “poder” por trás da Palavra.

Depois desta série de grandes declarações sobre Jesus Cristo, o autor dá uma pista sobre o tema predominante de sua carta: “*καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος/fazendo purificação dos pecados*” A purificação dos pecados é uma busca religiosa de longa data. Onde quer que haja qualquer sentimento de pecado, geralmente está presente um forte desejo de ser purificado dele. As diversas tentativas do homem para obter tal purificação apresentam um amplo espectro de

⁴⁷ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 736.

ideias que vão desde os mais desesperados esforços próprios até a supressão de todo esforço, inclusive do desejo. A maioria dos sistemas começa com o homem e depende de sua própria força de vontade. Notório entre esses sistemas vigentes na época de Jesus era o dos fariseus que geralmente faziam das boas obras e do esforço próprio a medida da devoção religiosa. A ideia de que os pecados pudessem ser purificados sem tal esforço era estranha. Certamente a ideia de que Jesus Cristo poderia purificar pecados era considerada incrível. Jesus se deparou com isso quando perdoou o pecado de um homem e foi informado de que somente Deus poderia perdoar pecados. Mas na carta, a ideia vai além do perdão, pois purificar envolve limpar, tornar puro.

É estranho que o autor da carta não dê nenhuma indicação neste ponto sobre a forma como Jesus Cristo nos purificou de nossos pecados. Não há nada que mostre como o pecado foi tratado na perícopa, mas sim à medida que a carta avança, isso vai se tornando claro. Parece que neste estágio é suficiente que ele mencione um ato completo, o tempo aoristo “ποιησάμενος/*fazendo*” exige isso, para resumir o que o Filho fez pelos homens. A ligação da ideia de sustentar o universo com a de purificar os pecados é muito impressionante. O afastamento e a grandiosidade do primeiro são compensados pela incrível intimidade do último tema, o qual dominará toda a carta. Deve-se ter em mente que o AT mostra que é feita provisão para a expiação pelo sacrifício, e como esta carta é dirigida aos “hebreus”, sem dúvida se supõe que os leitores relacionariam a “purificação” com o Dia da Expição. quando foi enfatizado que a purificação dos pecados do povo só poderia ser feita através do sacrifício. O autor mostra mais tarde que o sangue de touros e bodes não pode tirar pecados (Hb 10,4). Por enquanto ele se contenta com o resumo mais conciso possível.⁴⁸

“ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς/*assentou-se à direita da Majestade nas alturas*” (v.3d). Tendo completado a obra da expiação, o Filho é

⁴⁸ GUTHRIE, D., Hebrews, p. 146.

exaltado e entronizado à direita de Deus nas alturas. As duas declarações, de que o Filho purificou os pecados do seu povo e foi entronizado no lugar de honra, estão no centro da cristologia do autor e são totalmente elaboradas no restante de Hebreus. Todo o argumento da carta gira em torno da ideia do Filho que se tornou o sumo sacerdote perfeito por sua morte e exaltação. O anúncio da exaltação do Filho à direita de Deus é uma clara alusão ao Sl 110,1. Serve como chave para o desenvolvimento estrutural do livro, sendo citado e aludido em diversos trechos da Carta aos Hebreus, a exemplo do que ocorre no prólogo (Hb 1,13; 8,1; 10,12; 12,2). A ascensão de Jesus foi um elemento essencial e regular na primeira pregação apostólica, encontrando ecos em todo o NT. Isto remonta à interpretação messiânica do Sl 110,1: “O Senhor diz ao meu Senhor: assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por escabelo de teus pés”. Jesus reivindicou essas palavras para si mesmo quando foi levado perante o Sinédrio em Jerusalém (Mt 26,64; Mc 12,36; Lc 20,41-44). Após a sua ressurreição e ascensão, o anúncio apostólico foi que a sua entronização tinha ocorrido. Paulo expressou a mesma verdade em linguagem diferente quando afirmou que Cristo “subiu muito acima de todos os céus, para cumprir todas as coisas” (Ef 4,10), e que “Deus o exaltou soberanamente e lhe concedeu o nome que está acima de todo nome” (Fl 2,9).⁴⁹

v.4 - “*τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορότερον παρ’ αὐτοῦς κεκληρονόμηκεν ὄνομα/ tornando-se tão superior aos anjos, tendo herdado um nome mais excelso do que eles*”. A cláusula conclusiva flui naturalmente da afirmação central da exaltação do Filho e afirma o seu significado. A dignidade transcendente do Filho é confirmada pela proclamação do seu nome de entronização e pelo anúncio da sua superioridade sobre os anjos. O motivo da aquisição de um novo nome e exaltação acima dos anjos é encontrado em outras partes do NT, a exemplo de Fl 2,9; Ef 1,20; 1Pd 3,22, e parece ser um elemento comum na tradição primitiva. No v.4 o nome superior é

⁴⁹ O'BRIEN, P. T., *The Letter to the Hebrews*, p. 59.

quase certamente a aclamação “meu filho”, do Sl 2,7 citado no v.5. O autor de Hebreus mostra uma preferência marcante pelo termo “κρείττων/*superior*”, para a expressão de julgamentos de valor. Este termo descritivo é complementado pelo raro comparativo “διαφορώτερος/*mais excelso*”, que é usado novamente em Hb 8,6 para descrever a superioridade do ministério de Cristo em contraste com o sacerdócio levítico. Estes termos expressam um julgamento qualitativo; eles declaram que a posição e o nome que o Filho adquiriu no mundo celestial são superiores e mais exaltados do que aqueles desfrutados pelos anjos.

Os termos “*τοσούτω ... ὅσῳ/τῶο... mais*”, são de um grego excelente, mas são usado em outras partes do NT, porém, nesta forma precisa, apenas em Hb 10,25. É uma fórmula muito comum em autores clássicos e também pode ser encontrada em autores que exercem um bom grego literário no período helenístico. A comparação entre Cristo e os anjos não é motivada pelo problema de uma cristologia *angelomórfica* (ou seja, confusão sobre a natureza de Jesus e a dos anjos), ou pela prática errônea de venerar anjos. Ele fornece um paralelo com os vv.1-2a, em que a revelação por meio dos profetas é contrastada com a palavra final falada por meio do Filho. No v.4, os anjos são a contrapartida dos profetas no v.1. No AT, foi atribuído aos anjos um amplo papel na revelação e na redenção (Ex 3,2; Is 63,9). Era comumente aceito que a lei havia sido mediada a Moisés, o maior dos profetas, através de anjos (Jub 1,29; At 7,38-39.53; Gl 3,19). Esta concepção foi compartilhada pelo autor de Hebreus e seus leitores (Hb 2,2). A descrição da lei judaica como a mensagem declarada pelos anjos em Hb 2,2 é determinante para a interpretação da referência aos anjos, no v.4. A afirmação da exaltação de Cristo sobre os anjos prepara para a demonstração dessa superioridade (Hb 1,5-14). Essa demonstração é fundamental para o pensamento de que a revelação de Cristo é muito superior àquela mediada pelos anjos (Hb 2,1-4).⁵⁰

⁵⁰ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 753.

O parágrafo inicial é assim enquadrado por uma dupla referência à superioridade do Filho como portador da revelação suprema de Deus, tanto aos profetas como aos anjos. O v.4 encerra o exórdio retornando ao tema anunciado nas linhas iniciais. A mudança dos profetas para os anjos é deliberada, pois é intenção do autor de Hebreus anunciar como tema de sua primeira seção principal (Hb 1,5-2,18) a superioridade do Filho sobre os anjos.”

Bauckham⁵¹, no entanto, propôs uma dimensão diferente para o contraste entre o Filho e os anjos. Ele observa corretamente que Hb 1-2 tratam de anjos, mas depois de Hb 2,16 a única menção deles está em Hb 12,22 e 13,2. O exórdio de Hb 1,1-4 termina com a exaltação de Cristo à direita de Deus e a superioridade de Cristo sobre os anjos que a sua exaltação acarreta (v.4). Isto funciona como uma declaração de tema para o restante de Hb 1, com sua série de 7 citações bíblicas e comentário final sobre os anjos serem espíritos ministradores (v.14). Depois da advertência de Hb 2,1-4, o resto do capítulo trata da inferioridade de Jesus em relação aos anjos durante o período da sua vida humana na terra, de que fala o Sl 8. Hb 1-2 retratam a identidade divina e a humanidade de Jesus, em distinção dos anjos. Como Filho de Deus, sua afinidade com o Pai, o distingue dos anjos, colocando-o muito acima deles, enquanto sua humilhação temporária abaixo dos anjos é para que, como Filho, ele possa estabelecer sua afinidade com seus irmãos e irmãs humanos.

6.2. O Filho, superior aos anjos (vv.5-14)

v.5 - “Τίτι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;/ *A quem pois disse alguma vez dos anjos: filho meu és tu, eu hoje gerei a ti. e outra vez, eu serei para ele por pai e ele será para mim por filho*”. O v.5 está

⁵¹ BAUCKHAM, R., Monotheism and Christology in Hebrews 1, p. 167-185.

vinculado ao parágrafo introdutório pela conexão “*γάρ/por*”, bem como pela repetição de “*τῶν ἀγγέλων/dos anjos*”, do v.4. Prefaciando os textos que dizem respeito ao Filho com uma formulação que fala dos anjos, assegura-se uma transição suave para a nova unidade de pensamento. A questão colocada é retórica e exige uma resposta negativa. As palavras do Sl 2 são plenamente verificadas apenas no Filho que entrou na sua glória por meio do sacrifício; nada semelhante pode ser ou será afirmado em relação aos anjos. A forma da pergunta fornece uma introdução às citações que se seguem, textos da Palavra de Deus dirigidos diretamente ao Filho. O uso de uma pergunta retórica semelhante para introduzir a citação final, no v.13, estabelece uma *inclusio* que une todos os sete textos bíblicos numa unidade harmoniosa.⁵²

A partir da leitura dos Evangelhos pode-se constatar abundantes alusões a anjos, que são seres espirituais a serviço de Deus. Eles são enviados da parte de Deus para: fazerem anúncios de nascimento (Lc 1,11.26; 2,9-14; Mt 1,20), advertências (Mt 2,13-19), servirem Jesus no deserto (Mc 1,12-13; Mt 4,11), o consolar na agonia do Getsêmani (Lc 22,43) e proclamarem sua ressurreição (Mt 28,2-3; Mc 16,5; Lc 24,4; Jo 20,11-13). O papel dos anjos está sobretudo ligado à vinda do Filho do Homem e ao juízo final (Mc 8,38; 13,26-27; Mt 13,41-42.49-50; 16,27; 24,31; 25,31; Lc 9,26; 12,8-9). Muito embora os anjos estejam ligados eminentemente ao ministério de Jesus, por vezes também aparecem vinculados ao bem-estar dos seres humanos. É o que se depreende da passagem de Mt 18,10 por exemplo.⁵³

No AT, os anjos estão sobretudo associados à revelação divina. São eles os interpretes das visões proféticas (Ez 40-48). Os querubins (Ex 25,19; 2Sm 22,11) e serafins (Is 6,2-7) não podem ser associados a figuras angelicais, pois, como mencionado antes, anjo é sobretudo uma função e, nesses casos específicos, a eles

⁵² LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 780.

⁵³ UTRINI, C. H. S.; ANDRIONI, W. S., A mediação angélica, p. 532.

não é confiada nenhuma mensagem da parte de Deus. Eles são os responsáveis por conduzir o carro de Deus ou por proteger o seu trono. Além de serem mensageiros, os anjos compõem o exército de Deus (Dt 33,2; 1Rs 22,19-22), e são aqueles que o servem em adoração (Sl 103,20; 148,2). Eles protegem os justos (Sl 34,7; 91,11; 1Rs 19,5; Dn 3,28; 6,22) e exercem julgamento sobre os inimigos de Deus (Gn 19; Nm 22,33; 1Cr 21; Sl 35,5-6; 78,49; Is 37,36).⁵⁴

Em seu contexto original, o Sl 2 fala da rebelião das nações e de seus governantes contra Deus e seu Ungido. Essa rebelião, no entanto, será esmagada pelo impressionante e irresistível poder do rei a quem Deus entronizou no monte Sião. A primeira divisão do salmo (Sl 2,1-3) retrata a insolência das nações pagãs. Enfurecidas contra o Senhor, elas tramam em vão (Sl 2,1), conspiram unidas (Sl 2,2) e proclamam o desejo de livrar-se do domínio do Senhor e de seu Ungido (Sl 2,3). A segunda divisão do salmo (Sl 2,4-6) constitui a resposta do Senhor. Ele ri e ridiculariza os reis rebeldes (Sl 2,4), e então os repreende duramente (Sl 2,5). Em Sl 2,6, o TM traz a proclamação do Senhor de haver instalado no monte Sião o rei de sua escolha, enquanto a Septuaginta (LXX) põe a confissão na boca do próprio rei. Em seguida, a passagem transforma-se numa confissão de confiança, baseada no decreto do Senhor. Deus proclamou que o rei davídico é seu herdeiro e que as nações, até as extremidades da terra, constituem sua herança (Sl 2,7-8).

A frase “ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε/*eu hoje gerei a ti*” não se refere ao fato de o rei ser fisicamente nascido de Deus, como seria esperado na antiga mitologia do Mediterrâneo, mas, sim, ao “relacionamento pai-filho, expresso dessa forma, que conota apadrinhamento, apoio ou assistência de Deus ao rei e, por implicação, à sua dinastia”. Consequentemente, ser apoiado por Deus significa que o governo régio se estabelecerá com a vitória sobre as nações rebeldes (Sl 2,9). A divisão final (Sl 2,10-12), portanto, expressa uma advertência aos líderes da terra. Eles devem servir ao Senhor com temor e se regozijar com tremor (Sl 2,11). Devem

⁵⁴ UTRINI, C. H. S.; ANDRIONI, W. S., A mediação angélica, p. 535.

ainda aceitar a correção (LXX) ou se submeter ao filho (TM), bem como se permitir encontrar refúgio nele. Assim, o salmo apresenta uma confissão retumbante do apoio do Senhor ao seu regente, o rei davídico. Por um lado, como mostra nossa consideração do uso do Sl 2 no judaísmo em geral e sem dúvida no caso do cristianismo primitivo, esse salmo era lido às vezes como messiânico. O salmo baseia-se na promessa feita a Davi em 2Sm 7 a respeito do domínio do mundo pela sua dinastia. Mas tal domínio, é claro, não seria realizado por qualquer rei da linhagem de Davi. Assim, Sl 2,7 deve ter antecipado um cumprimento maior. Em At 13,33 e em Hb 1,5 e 5,5, o salmo parece ser entendido como uma profecia verbal explícita, cumprida na ressurreição e exaltação de Cristo.⁵⁵

Por outro lado, o salmo é utilizado retoricamente para reforçar a proclamação central da cadeia de citações: o Filho de Deus é superior aos anjos. A pergunta retórica que abre a cadeia constitui uma proclamação dessa superioridade, e as citações que se seguem, sem nenhuma elaboração, devem ser tomadas no sentido mais evidente, como testemunhas da supremacia do Filho sob diferentes pontos de vista. Além disso, esse salmo, com 2Sm 7,14, ao qual se une por analogia verbal, é programático por causa do conceito de filiação, que tem grande influência em Hebreus, desde a introdução até Hb 5,11. Dos sete princípios interpretativos atribuídos a Hillel, a analogia verbal (*gezerah shawah*) é um dos dois que o autor de Hebreus utiliza amplamente ao se apropriar do AT. O princípio da analogia verbal sugere que duas passagens que têm a mesma redação ou redações semelhantes podem ser interpretadas à luz uma da outra. Os textos de Sl 2,7 e 2Sm 7,14 aparecem juntos em Hb 1,5 e são unidos por palavras-chave: “υἱός/filho”, “ἐγὼ/eu”, e talvez pelo pronome “μου/meu” e pelo verbo “εἰμί/ser”. Ambos têm a forma de proclamação e giram em torno da proclamação clara em que Deus anuncia o Filho como Messias e herdeiro de toda a criação,

⁵⁵ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1143.

exaltado à direita de Deus (Hb 1,3; Sl 110,1).⁵⁶

v.6 - “ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ/*Quando, porém, outra vez introduz o primogênito no mundo, diz: e adorem-no todos os anjos de Deus*”. O fato de o Filho ser superior aos anjos encontra novo apoio em uma citação contrastante a respeito dos anjos. A fórmula introdutória à citação é mais completa, mas exige do estudioso diversas decisões exegéticas. A resolução de ambiguidades depende do significado atribuído a “πάλιν/*outra vez*”, da força do subjuntivo aoristo na frase “ὅταν ... εἰσαγάγῃ/*Quando ... introduz*”, e mediante a determinação da referência no termo “οἰκουμένη/*mundo*”. Vários estudiosos conectam “πάλιν/*de novo*”, com o verbo “εἰσαγάγῃ/*introduz*”, de modo que se refere a “outra” ou “segunda” entrada no “οἰκουμένη/*mundo*”. Eles ressaltam que em todos os outros lugares em Hebreus onde πάλιν é seguido por um verbo, ele é interpretado com esse verbo (Hb 4,7; 5,12; 6,1). Um fator mais decisivo, porém, pesa fortemente a favor de considerar πάλιν como um conectivo. O autor gosta de encadear citações e demonstra uma preferência decidida por πάλιν em fórmulas introdutórias (Hb 1,5; 2,13; 4,5; 10,30). Parece preferível, portanto, interpretar πάλιν como um conectivo, seguindo a tradição interpretativa do latim antigo “deinde iterum cum inducit/*então, novamente, quando ele apresenta*”. Sua força é contínua “e outra vez ele diz” ou moderadamente adversativa, “mas ele diz”.⁵⁷

O significado do subjuntivo aoristo em “εἰσαγάγῃ/*introduz*”, não pode ser resolvido apenas por motivos gramaticais e sintáticos. É claro que a introdução do Filho Primogênito no “οἰκουμένη/*mundo*”, ocorre antes da ordem solene de que ele receba a homenagem dos anjos. A referência temporal, no entanto, permanece ambígua; o subjuntivo aoristo pode implicar um evento no futuro ou no presente.

⁵⁶ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1144.

⁵⁷ LANE, W. L., Hebreus 1-8, p. 786.

Embora a decisão de ler “πάλλιν/*outra vez*” com “λέγει/*ele diz*”, no v.6a, implique que o aspecto temporal de εἰσαγάγη se refere ao presente, apenas considerações de contexto podem lançar luz sobre o elemento de tempo envolvido. As expressões-chave para a determinação são “πρωτότοκος/*primogênito*” e “οἰκουμένη/*mundo*”. O termo “πρωτότοκος/*primogênito*”, parece ter sido sugerido pela dupla referência a υἱός/Filho no versículo anterior. Retoma o pensamento da nomeação de Cristo como herdeiro no exórdio (v.2). O autor pode ter pretendido uma alusão ao Sl 89,27, onde Deus diz de Davi: “κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν/*E eu o constituirei primogênito*” (Sl 88,28, LXX). Neste contexto, “primogênito” é um título de honra que expressa prioridade na classificação. A referência à nomeação pactual (Sl 89,27-28) e ao estabelecimento de um trono que durará quanto os céus (v.29) serviu para colocar o Sl 89 em estreita associação com o Sl 2 e 2Sm 7, já citados no v.5. No entanto, parece ser desnecessário tentar encontrar uma alusão ao Sl 89,27 no v.6, pois, há uma semelhança verbal formal entre o v.6 e Dt 6,10 e 11,29, que fala da entrada de Israel na terra prometida. A substituição de “σε/*você*”, em Deuteronômio, por “πρωτότοκον/*primogênito*”, simplesmente reflete a tradição de que Israel é o primeiro filho de YHWH (Nm 11,12; Os 2,1; 11,1; Jr 31,9; Sir 17,17-18). Se a fórmula introdutória do v.6 for lida neste contexto, as partes componentes são todas derivadas de Deuteronômio. O autor deseja sugerir que, assim como Deus trouxe Israel para a terra prometida de Canaã, ele também trouxe seu Filho Primogênito para o “οἰκουμένη/*mundo*”. Em qualquer entendimento, o título “πρωτότοκος/*primogênito*” é apropriado para um contexto que desenvolve o tema Filho e herdeiro. Era bem adequado para expressar a supremacia de Jesus sobre os anjos.⁵⁸ Agora, encontramos um dos mais interessantes e difíceis pontos das citações em Hebreus. Em Hb 1,6, a citação diz: “καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ/*E adorem-no todos os anjos de Deus*”. Tradicionalmente, Dt 32,1-43 é conhecido como o Cântico de Moisés. A passagem, que já foi qualificada

⁵⁸ O'BRIEN, P. T., *The Letter to the Hebrews*, p. 70-71.

como “assustadoramente bela”, recebeu mais atenção dos antigos escribas e dos pesquisadores modernos que qualquer outra de Deuterônômio e que a maioria das passagens do AT. Esse cântico era utilizado para fins litúrgicos no Templo, na Sinagoga e na Igreja primitiva, e sua popularidade entre os judeus de língua grega é evidenciada por sua inclusão nas *Odes* 2,43 “καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι θεοῦ/*E adorem-no todos os anjos de Deus*”, no final da versão grega do salmo; a única diferença entre os dois é o artigo (οἱ) antes do substantivo (ἄγγελοι) nas *Odes*. As regras do *Talmude* requeriam que dois hinos do Pentateuco, Ex 15 e Dt 32, fossem escritos de forma específica. Assim, Dt 32 foi um texto muito importante para os judeus do mundo antigo. O Cântico de Moisés está inserido na parte final de Deuterônômio, numa última progressão (Dt 31,1-34,12), em que Moisés prevê a entrada dos israelitas na Terra Prometida.⁵⁹

O cântico é situado na narrativa logo após a apresentação da Lei (Dt 31,24-29) e pouco antes da exortação final de Moisés ao povo (Dt 32,44-47) e de Deus ordenar a Moisés que suba ao monte Nebo, a fim de contemplar a terra (Dt 32,48-52). O cântico constitui o testemunho de Moisés a respeito do povo, diante do céu e da terra (Dt 31,28; 32,1-3). Alguns aspectos do capítulo relembram a convivência entre Deus e seu povo até então, enquanto outros, como Dt 32,43, constituem um misto de exortação e profecia em torno do que está por vir. O cântico tem três principais divisões: 1) a primeira diz respeito às bênçãos que Deus concedeu ao povo no passado (Dt 32,1-14); 2) a segunda trata da ira de Deus provocada pelo pecado de Israel (Dt 32,15-29); 3) a terceira proclama o juízo e a salvação de Deus (Dt 32,30-43). Portanto, a citação de Dt 32,43 ocorre na divisão final do cântico na Septuaginta (LXX), na verdade, em seu último versículo. Nessa divisão final, Moisés proclama a queda dos inimigos de Deus (Dt 32,30-35) e o livramento definitivo do povo (Dt 32,36-43). O último versículo do cântico constitui uma celebração da vitória de Deus sobre os inimigos e o justo

⁵⁹ GUTHRIE, G. H., *Hebreus*, p. 1145.

tratamento dispensado ao seu povo. O convite à adoração acompanha uma palavra de encorajamento, mas o sujeito dos verbos depende da tradição textual com a qual se está lidando. A base para as exortações, no entanto, é clara: o juízo de Deus sobre os inimigos proporciona a base da adoração e do encorajamento. Portanto, o tema “a derrota dos inimigos”, visto também no Sl 2 e em 2Sm 7, é continuado e estabelece a base para o incentivo à adoração.

Uma vertente da tradição rabínica diz que, quando Deus criou Adão, Ele chamou os anjos para adorá-lo. Essa vertente é refletida na obra *pseudepigráfica*, do séc. I d.C., *Vida de Adão e Eva* (13,1-16,3), que explica que a recusa de Satanás em adorar Adão foi o motivo pelo qual ele e os anjos sob sua influência foram excluídos da glória e lançados na terra. Essa vertente judaica pode ser contraposta à clara doutrina cristã sobre a adoração ao segundo “Adão”, Cristo, em sua exaltação, pois, quando o autor de Hebreus cita e diz “adorem-o todos os anjos”, ele entende que o pronome “αὐτῷ/ο” se refere a Cristo e que a passagem da Escritura de Dt 32,43 é uma porção profética do capítulo explicitamente cumprida em sua exaltação à destra de Deus. Assim, a citação se assemelha ao aspecto da *Teologia da Exaltação* no NT, também apoiada pelo Sl 8,4-6, no qual todas as coisas, inclusive os seres angelicais, são submetidos a Cristo em sua entronização (Fl 2,5-11; Ef 1,20-21).⁶⁰

v.7 - “καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα/ *Por um lado, aos anjos, diz: o que faz ventos aos seus anjos e aos seus ministros labaredas de fogo*”. A nova fórmula de introdução introduz o segundo conjunto de declarações contrastantes a respeito dos anjos e do Filho, que é desenvolvido por meio de um μὲν ... δέ construção: “καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει ... πρὸς δὲ τὸν υἱόν/*Por um lado aos anjos, diz ... Por outro lado ao Filho (diz)*” (vv.7-8). Distingue-se do primeiro contraste pela sua extensão (vv.7-12) e pela plenitude das citações referentes ao

⁶⁰ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1147.

Filho. As duas linhas de citação que descrevem a situação dos anjos são seguidas por treze linhas que descrevem o Filho eterno. O autor tem o cuidado de fornecer a base para a sua afirmação de que o Filho é superior aos anjos. A introdução de uma citação relativa à mutabilidade dos anjos serve principalmente para enfatizar o caráter imutável e eterno do Filho.

A citação do Sl 104,4 segue a versão grega da Septuaginta (LXX), com apenas pequenas variações. Esta citação é um exemplo de dependência de autores da Bíblia grega e revela que o texto lhe foi útil nesta forma. O TM fala apenas do vento e do fogo como instrumentos da vontade soberana de Deus: “que faz dos ventos seus mensageiros, das chamas de fogo seus servos”. Frequentemente, no AT, o vento e o fogo são os instrumentos divinos para a teofania. Nesta forma, o texto foi citado na tradição rabínica como evidência da transcendência de Deus que executa sua vontade através dos anjos ou como um comentário sobre os poderes superiores dos anjos, Sl 104,4: “o que faz ventos aos seus anjos e aos seus ministros labaredas de fogo”.⁶¹

O Sl 104 faz parte de um grupo de salmos que constituem cânticos de louvor a Deus (Sl 103-106). Como indicado pelas exortações no cântico, é mais provável que o Sl 104 fosse usado pelo líder do louvor no Templo quando ministrava à comunidade. Nesse hino, o autor mistura formas do imperativo e do participio ao se dirigir diretamente ao Senhor. Este salmo, demonstra semelhança a um hino mesopotâmico e a um hino egípcio ao Sol, tendo uma longa pré-história. Ele foi escrito para a dedicação do Templo; por isso, toma a conexão com os materiais do Egito e da Mesopotâmia como evidência de que o salmo foi escrito com propósitos apologéticos, para demonstrar a transcendência do Senhor Deus em relação ao Sol e expressar o significado cósmico do Templo de Salomão.

O salmo divide-se em três principais desenvolvimentos, unidos por um prólogo e um epílogo, com uma exortação final. O prólogo (Sl 104,1-4), ao fim

⁶¹ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 795.

do qual nossa citação ocorre, exalta a grandeza de Deus com uma sequência de participípios aplicados às dimensões cósmicas de sua habitação e de seu poder. Deus está vestido de “louvor” e “beleza”, de acordo com a Septuaginta (LXX); “majestade” e “esplendor”, no TM. Além disso, Deus está coberto de luz como um manto e estende o céu como uma cortina. No Sl 104,3, há uma variação entre a Septuaginta (LXX) e o TM. O TM diz que Deus pôs as vigas da cobertura de seu aposento superior nas águas ou sobre as águas, enquanto que a Septuaginta (LXX) sugere que ele cobriu esse aposento nas águas ou sobre as águas. Ambos os sentidos sugerem que Deus construiu sua verdadeira morada nos céus, onde existe um reservatório de água ou “nuvens” de água (Gn 1,6-7; Sl 29,10; Am 9,6). Além disso, ele usa as nuvens como carruagem e as asas do vento como estrada. Finalmente, no versículo em foco (Sl 104,4), o TM diz que Deus ou faz “os ventos teus mensageiros e fogo abrasador seus servos” ou faz “seus mensageiros como vento, e seus servos, como fogo abrasador”. A Septuaginta (LXX) diminuiu as alternativas, ficando com a última opção, e interpretou os “mensageiros” como “anjos”. Portanto, o prólogo introduz o Sl 104 proclamando a grandeza de Deus à luz de sua esplêndida presença e de seu domínio.⁶²

Seguem-se ao prólogo os três principais desenvolvimentos desse extenso salmo de louvor, que fala da criação do mundo e de sua relação com a água (Sl 104,5-13), a provisão de Deus para os seres humanos e animais (Sl 104,14-23) e a maravilha das criaturas de Deus, da terra e do mar, para as quais ele provê o necessário à vida (Sl 104,24-30). O autor encerra com um epílogo de louvor (Sl 104,31-35) e uma breve exortação a que se louve ao Senhor (Sl 104,35).

O que se percebe, é que o autor de Hebreus lê a passagem do salmo como um reforço à sua proclamação da superioridade do Filho em relação aos anjos. Essa passagem é harmonizada com Dt 32,43, em virtude da referência comum aos seres angelicais (*gezerah shawah*). No entanto, ela é a única da cadeia de

⁶² GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1148.

citações do AT (Hb 1,5-14) que não tem o Filho de Deus como sujeito. O autor está interessado no que o salmo ensina sobre o papel dos anjos na presença do Criador e se concentra no fato de serem eles espíritos ministradores enviados para fazer a vontade do Senhor. Eles contrastam dramaticamente com o Filho de Deus, que assumiu o posto de maior autoridade no Universo (Hb 1,3.5.13). Ou seja, os anjos são servos, e o Filho é Senhor. Embora o maior interesse do autor nesse momento não seja a proclamação de que os anjos são como ventos e relâmpagos, Hebreus lê o Sl 104,4 como indicador da natureza evanescente dos anjos: se eles podem ser transformados em vento e relâmpagos, não podem ser iguais ao Filho de Deus, que é “o mesmo ontem, hoje e eternamente” (Hb 13,8).⁶³

vv.8-9 - “πρὸς δὲ τὸν υἱόν· ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ράβδος τῆς εὐθύτητος ράβδος τῆς βασιλείας σου, ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου./*Por outro lado, ao filho (diz): o teu trono (é) Deus, de era em era e o cetro de retidão, (é) cetro do teu reino. Amaste a justiça e odiaste a iniquidade; por isso, Deus te ungiu, o teu Deus, (com) óleo de alegria acima dos teus companheiros*”. O contraste implícito no v.7 é confirmado pelas duas citações seguintes dos salmos, que estabelecem que o Filho não pertence à ordem criada, como são os anjos. O adversativo “δέ/porém”, na introdução da primeira citação, indica que o autor pretende contrastar o Filho, cujo trono dura para sempre, com os anjos, cuja existência é efêmera. A citação difere da Septuaginta (LXX) do Sl 45,6-7 apenas em pequenos detalhes. O tema de um reino eterno traz o Sl 45 para dentro da órbita de 2Sm 7, no qual é prometido o estabelecimento de um trono eterno: “Estabelecerei o trono do seu reino para sempre” (2Sm 7,13); “Teu trono será estabelecido para sempre” (2Sm 7,16). O paralelismo verbal com a afirmação inicial do Sl 45,6 pode indicar porque esta passagem extensa foi acrescentada à coleção de testemunhos

⁶³ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1150.

messiânicos que inclui 2Sm 7,14 (v.5). Por outro lado, a imagem da sessão à direita de Deus no exórdio (v.3) também seria suficiente para trazer à mente a afirmação relativa ao trono no Sl 45.

A aplicação do Sl 45,6-7 ao Filho é consistente com a indicação de que ele receberá a homenagem dos anjos, no v.6. O autor não hesita em aplicar a Jesus, como objeto legítimo de adoração, uma passagem em que ele é tratado como Deus. A citação, entretanto, permanece uma confissão isolada, que não recebe nenhuma elaboração em nenhum ponto do discurso. É provável que a citação tenha sido aplicada a Jesus na liturgia da Igreja primitiva. O principal interesse do autor na citação não é a predicação da divindade, mas a natureza eterna do domínio exercido pelo Filho. A implicação de que o Filho compartilha a qualidade da divindade apenas intensifica a referência ao seu governo eterno e aguça o contraste entre o Filho imutável e os anjos mutáveis. Neste contexto, a frase “*εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος/de era em era*”, sugere a qualidade da imutabilidade. A ênfase do autor na natureza eterna do Filho é a primeira indicação de que a eternidade é para ele uma categoria cristológica que assumirá importância crescente no centro do discurso (Hb 5,5; 6,20; 7,3).⁶⁴

O Sl 45,7-8 é citado diretamente em Hb 1,8-9. A interpretação do Sl 45,7-8 tem gerado grande discussão. Esses versículos fazem parte de um salmo régio, mais exatamente uma canção de amor composta, ao que parece, para o casamento do rei. Sobre sua exata natureza, as sugestões vão desde o casamento de um rei em particular, como Salomão ou Acabe, até um ritual periódico de entronização. Kraus⁶⁵ rejeita ambas as ideias e sugere que o texto do salmo aponta, de fato, para um casamento real. Mas qualquer esforço para associá-lo a uma ocasião específica despreza a natureza estereotipada do salmo e subestima “as afirmações de perfeição formuladas profeticamente”, que “superam o perfil histórico de

⁶⁴ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 798.

⁶⁵ KRAUS, H. J., Psalms 1-59, p. 453.

qualquer rei”⁶⁶. Após o título, o salmo se estrutura em quatro divisões. A introdução do salmista registra sua inspiração e a formosura do rei ao qual o salmo é dirigido (Sl 45,2-3). Em Sl 45,4-9, o rei é caracterizado como noivo, e sua caracterização se divide em duas seções, que apresentam o rei como um glorioso guerreiro (Sl 45,4-6) e como um monarca entronizado num reino próspero (Sl 45,7-10). Segue-se o louvor à noiva e um discurso que a incita à alegria e à submissão, em 45,11-16. Por fim, fala-se ao rei outra vez, com um voto de esperança sobre a duração de sua dinastia e a eficácia de seu governo (Sl 45,17-18).

A expressão mais difícil para os intérpretes tem sido אֱלֹהִים כְּסֵאוֹךָ, traduzida tradicionalmente por “O teu trono, ó Deus” (Sl 45,7). Porém, entendemos tal sintagma como Jerônimo e, traduzimos como “O teu trono, é Deus”, fundamentados no texto da Vulgata Sacra. Outras possibilidades importantes são: “O teu trono é de Deus para sempre e sempre”, proposta por Mulder⁶⁷ com base na estrutura, sintaxe e contexto ideológico do salmo, seguido por Allen⁶⁸; “Teu trono é como o trono de Deus”, de acordo com Emerton⁶⁹; Craigie⁷⁰ e Dahood⁷¹ entenderam como “O infinito e eterno Deus entronizou a ti”, baseado na dificuldade de o rei ser tratado como Deus pelo substantivo no caso vocativo. Kraus⁷², diz que a pontuação e a sintaxe do TM dão apoio à leitura “O teu trono, ó Deus, é para sempre”, palavra profética sobre a natureza perpétua do governo do rei. Talvez a dificuldade mais proeminente para a leitura de “אֱלֹהִים/*Elohim*” como vocativo seja o fato de o rei terreno ser tratado como “Deus” ou como um ser “divino”. Embora fosse uma prática comum no antigo Egito, por exemplo,

⁶⁶ KRAUS, H. J., Psalms 1-59, p. 453.

⁶⁷ MULDER, J. S. M., Studies on Psalm 45, p. 73-80.

⁶⁸ ALLEN, L. C., Psalm 45,7-8 (6-7) in Old and New Testament Settings, p. 221-230.

⁶⁹ EMERTON, J. A., Syntactical Problem of Psalm 45,7, p. 58-63.

⁷⁰ CRAIGIE, P. C., The Comparison of Hebrew Poetry, p. 336.

⁷¹ DAHOOD, M., Psalms, p. 273.

⁷² KRAUS, H. J., Psalms 1-59, p. 451.

seria a única ocorrência nas Escrituras hebraicas em que um rei é tratado dessa maneira.⁷³

No entanto, em conexão com Sl 2,7 e 2Sm 7,14, temos visto o rei adotado como “filho” por Deus, e em outras passagens o rei terreno está intimamente associado com YHWH, na linguagem metafórica (2Sm 14,17-20; Zc 12,8). Além disso, o rei, de acordo com o Sl 45, apresenta características divinas, como “glória e majestade” (Sl 45,3-4), uma postura de defesa da verdade e da justiça (Sl 45-4-7), capacidade para julgar de modo imparcial (Sl 45,6) e um reino eterno (Sl 45,6). Por fim, o termo “אלהים/*Elohim*”, de considerável fluidez nas Escrituras hebraicas, aplicado a elementos variados, desde seres celestiais (Sl 8,6; 97,7), juízes (Sl 82,1-6), Moisés (Ex 7,1) e ao espectro de Samuel (1Sm 28,131). Contudo, não podemos nos esquecer que o Sl 45,7 se configura um *Cruce Interpretum*, sendo possível optar por diversas formas de tradução, mesmo que haja uma forma mais tradicional de se pensar. O autor do salmo diz ainda que, por causa do amor do rei para com a justiça e de seu ódio ao pecado, Deus o ungiu com o “óleo de alegria” (Sl 45,8). Aqui o Senhor Deus é mencionado como “ὁ θεὸς ὁ θεός σου/*Deus, o teu Deus*”, mantendo a insuperável distinção entre YHWH e o rei, entre Deus e o homem. Assim, enquanto o versículo anterior (Sl 45,7) aborda a estreita associação entre o rei e YHWH, ao tratar aquele como “Deus”, aqui se observa que é pela bênção de YHWH que o rei foi exaltado à sua posição.

A citação do Sl 45,6-7 é a quinta citação na cadeia e forma par com Sl 102,25-27 com base na analogia verbal (*gezerah shawah*) e pelas formas do pronome “σου/*tu*”. É claro que o autor de Hebreus segue o caminho dos outros intérpretes judeus da época e entende o salmo como messiânico e, portanto, para ele, cristológico. Como tal, a passagem reforça seu programa retórico de proclamar o Filho superior aos anjos, e o autor a utiliza com esse objetivo para

⁷³ GUTHRIE, G. H., *Hebreus*, p. 1152.

confirmar Jesus como “Deus” e estabelecer assim uma clara demarcação entre a natureza do Filho e a dos anjos. No entanto, o autor também entende o Sl 45,6-7 como uma profecia oral e direta sobre a perpétua natureza do reino do Filho, explicitamente cumprida na exaltação de Jesus à direita de Deus (Hb 1,3-13; Sl 110,1). Por fim, a referência a “Deus, o teu Deus”, na citação, reforça também a distinção entre o Filho e o Pai, presente em todo o livro até aqui, e, assim, comunica uma implícita perspectiva trinitária que confirma o Filho como Deus, porém faz distinção entre ele e o Pai.

Essa citação dá continuidade a certas ênfases que o autor já apresentou no livro e as estende até a superioridade do Filho. Como os Sl 110 e 2 e 2Sm 7, o Sl 45 tem seu foco no Reino de Deus, inaugurado pelo Filho de Deus. Esse reino, que eliminará os inimigos de Deus, envolve o estabelecimento eterno do trono do Filho e dá a ele uma herança sobre todas as coisas. Agora, o uso do Sl 45 diz que esse reino será caracterizado pela justiça. A eternidade do Filho, afirmada na expressão “εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος/*de era em era*” (Hb 1,8; Sl 45,6), junta-se à proclamação, extraída de Sl 102,26-27, em Hb 1,10-12, de que o Filho “διαμένεις/*permanece*” e que “σου οὐκ ἐκλείψουσιν/*teus anos não acabarão*”. A eternidade do Filho é fundamental para o argumento do autor no restante do livro e tem apoio no sacerdócio do Filho “para sempre”, baseado no Sl 110,4. Ele é um sacerdote que não morre e oferece um sacrifício que não precisa ser repetido (Hb 10,1-14).⁷⁴

vv.10-12 - “καί· σὺ κατ’ ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῆσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν. / *E no princípio, tu Senhor, a terra fundaste, também os céus são obras de tuas mãos. Eles perecerão, tu, porém, permaneces e todos como vestimenta envelhecerão. E como*

⁷⁴ GUTHRIE, G. H., *Hebrews*, p. 1154.

manto envolverás a eles, como vestimenta também mudarão, tu, porém, és o mesmo, e os teus anos não acabarão". A união da segunda citação estendida à primeira pela conjuntiva "καί/ε" transmite uma impressão de mera junção de textos do AT. As citações, contudo, foram propositalmente organizadas de modo que comecem e terminem com a nota da natureza eterna do Filho. O v.8, "*O teu trono, é Deus, de era em era*", e o v.12, "*, tu, porém, és o mesmo, e os teus anos não acabarão*", formam esse paralelo. O atributo da permanência no Criador corresponde à durabilidade do seu trono e serve para reforçar o contraste entre a mutabilidade dos anjos e o caráter estável e permanente do Filho.

Até este ponto (vv.5-9), as citações bíblicas sustentaram a confissão da Igreja de que Jesus é o Filho de Deus, que foi nomeado herdeiro de todas as coisas (v.2). Agora, o Sl 102,25-27 é introduzido para especificar a relação do Filho exaltado com a criação. A citação desenvolve a afirmação dos vv.2-3, de que o Filho é o mediador e sustentador da criação. A citação atribui ao Filho divino a responsabilidade tanto pela fundação como pela dissolução do mundo. A teologia judaica atribuiu um papel proeminente aos anjos como aqueles que estiveram presentes no momento da criação e que ajudaram Deus no governo do universo (Jó 38,7; Ap 7,1; 14,18; 16,5). O autor afirma que Deus criou o universo por meio do Filho, e é o Filho, e não os anjos, quem o sustenta através da palavra de seu poder.⁷⁵

O Sl 102 gerou uma infinidade de especulações complexas em torno da definição de seu gênero, da unidade de forma, de seu contexto e da interpretação adequada de seu conteúdo. Por exemplo, os Sl 102,1-11 e 102,23-24 parecem constituir um lamento do indivíduo, enquanto 102,12-22 e 102,24-28 parecem tratar muito mais de aspectos comunitários. As hipóteses variam, desde a combinação de dois salmos distintos, passando pela reformulação de um salmo de lamento do indivíduo para uso na adoração pública até uma composição

⁷⁵ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 802.

unificada. O título do salmo caracteriza-o como um cântico de um homem perturbado que despeja uma queixa diante do Senhor. No auge do sofrimento, ele parece um doente terminal (Sl 102,23). Seus recursos físicos estão se esgotando, enquanto ele é atacado pelos inimigos (Sl 102,3-9), embora ciente de estar, de alguma forma, experimentando a ira de Deus (Sl 102,10). A partir de Sl 102,12, o foco se desloca para Deus, que, por ser eterno, transcende os problemas e a devastações temporais. Deus é um Deus de misericórdia que cuida de Sião e se identifica com ela. Além disso, é um Deus que ouve o clamor dos oprimidos (Sl 102,13-22). Por fim, o autor suplica ao Senhor por uma vida longa, com base na natureza eterna de Deus (Sl 102,23-28).

Com relação ao contexto, o TM e a Septuaginta (LXX) diferem de forma significativa. Como observamos, o Sl 102,26-28, no TM, aponta para a imutabilidade de Deus, que vive acima do caos da terra e é visto em nítido contraste com os problemas pessoais do salmista e a natureza temporal da vida. Entretanto, no Sl 102,23, no TM, lemos “קָצַר/ele enfraqueceu ou ele quebrou”, verbo na terceira pessoa do masculino singular do tempo perfeito do grau piel. Por outro lado, na Septuaginta (LXX), o Sl 101,24 entende o termo como “ἀπεκρίθη/ele respondeu”. Assim, na Septuaginta (LXX), nossa citação pode ser entendida como palavra de YHWH, proferida àquele tratado como “Senhor” e, nesse caso, ela se refere à divina Sabedoria ou ao Messias.⁷⁶

A citação do Sl 102,25-27, a sexta na cadeia de Hb 1,5-14, forma par com Sl 45,6-7, com base na analogia verbal representada pelas formas do pronome pessoal da segunda pessoa, “σου/tu”. Esse salmo entra na cadeia de citações de Hebreus como uma conclusão retumbante, pouco antes da citação de Sl 110,1, em Hb 1,13. Em conjunto com o Sl 45, o Sl 102 amplia a ênfase sobre a posição do Filho: o Sl 45 concentra-se no reinado do Filho como Rei messiânico, e o Sl 102 concentra-se em seu domínio sobre a Criação e a consumação do Universo. Como

⁷⁶ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1155.

outros autores do NT, o autor de Hebreus considera o Filho como agente de Deus Pai na Criação do Universo (Hb 1,10; Jo 1,3; 1Cor 8,6; Cl 1,16). Além disso, o Filho é aquele a quem toda a criação será submetida no final (Hb 1,13; 2,5-8; 1Cor 15,28). A citação em Hb 1,10-12 anuncia o dia do Senhor (Hb 9,28; 10,36-39) e o abalo da terra, o juízo escatológico que virá sobre este mundo no final dos tempos, quando o universo material desaparecerá (Hb 12,25-29; 1Cor 7,31; 1Jo 2,8; Ap 21,1). Nesse dia, só o reino de Deus permanecerá, porque os reinos deste mundo serão totalmente destruídos. Portanto, o Filho é “Senhor” de todas as coisas, um elemento básico das primeiras confissões cristãs a respeito de Cristo (At 2,36; Rm 1,4; 1Cor 1,2; Fl 2,11), desse modo, o autor de Hebreus reconhece que o nome divino do salmo se refere a Jesus.

No entanto, os Sl 45 e 102 trabalham juntos, principalmente para demonstrar a eternidade do Filho em comparação com a natureza transitória dos anjos. A eternidade do Filho já foi afirmada em Hb 1,8, na expressão “εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος/*de era em era*”, do Sl 45,7, declaração fundamental para os vários temas-chave do livro, principalmente expressos no sacerdócio “para sempre” do Filho, com base no Sl 110,4 (Hb 5,6; 6,20; 7,3). Entretanto, o livro estende esse aspecto da cristologia ao “remanescente” daqueles que, com base na nova Aliança, herdaram a cidade celestial (Hb 10,34; 12,22-24; 13,14). Portanto, a posição “para sempre” do Filho tem implicação direta na estabilidade eterna dos que creem nele.⁷⁷

v.13 - “πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;/ *Para qual, porém, dos anjos, alguma vez disse: assenta-te à minha direita até colocar os teus inimigos (por) estrado dos teus pés?*”. No terceiro grupo (vv.13-14), o autor retorna ao artifício literário que introduziu a série de citações. Um texto que fala do Filho é prefaciado por uma pergunta retórica sobre os anjos. A introdução às citações nos

⁷⁷ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1157.

vv.5 e 13 estabelece uma *inclusio*, que une o parágrafo. Como citações introdutórias e finais da série, Sl 2,7 e 110,1 estão unidos como a estrutura tanto da confissão da Igreja como da exposição do autor dessa confissão. A brevidade da terceira unidade, que consiste em uma única citação e um comentário exegético, reflete a sensibilidade do autor ao equilíbrio no arranjo literário. Ele habilmente flanqueou a longa porção central (vv.7-12) com unidades mais breves de texto e exposição (vv.5-6; 13-14).

O “*δέ/porém*”, do v.13, correlaciona esta terceira unidade ao argumento anterior. A citação do Sl 110,1 marca um regresso ao texto, que parece ter suscitado longas reflexões sobre o Filho e os anjos (v.3). Como citação conclusiva e culminante da série, o texto recebe ênfase especial. Serve para recapitular tudo o que foi argumentado nos versículos anteriores: os anjos são inferiores ao Filho exaltado e nunca poderão compartilhar sua posição ou glória. O autor cita Sl 110,1 como parte do colóquio entre Deus e o Filho que a Igreja na terra, por assim dizer, ouve. No v.3, isso implicava que o Filho divino se sentou à direita de Deus (Hb 8,1; 10,12-13; 12,2), mas a citação no v.13 explica que sua entronização foi realizada a convite de Deus.⁷⁸

O conceito de estar “à destra” é usado no AT para representar tanto um poder superior quanto uma honra suprema, embora também possua o significado derivativo de “grandeza” ou “favor”. Por exemplo, a expressão “à destra”, como símbolo de honra, é utilizada na outorga de uma bênção (Gn 48,18). À Bersabeia foi dada a honra de se assentar à destra de Salomão (IRs 2,19); a posição à destra é ocupada pela noiva na cerimônia de casamento de um monarca anônimo (Sl 45,9). A destra de YHWH é um lugar de alegria plena/eterno prazer (Sl 16,11), ensinamento (Sl 45,4) e justiça (Sl 48,10). Nesse contexto conceitual mais amplo, o Sl 110,1 faz uma afirmação direta: YHWH pronuncia um oráculo sobre o “senhor” do autor e ordena-lhe que se assente à sua destra, até que os inimigos

⁷⁸ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 807.

desse “senhor” sejam subjugados. O contexto original do Sl 110 é motivo de contínuo debate acadêmico, porém, a maioria dos estudiosos aceita agora uma data mais antiga, associada com a monarquia, em vez de uma época posterior, como a época dos macabeus. A classificação como salmo régio é apoiada pela expressão “meu Senhor”, a exortação “assenta-te à minha destra”, o tema do “estrado” e a referência ao “cetro”, e, inclusive, muitos estudiosos defendem que se constituem afirmações de um profeta da corte na coroação da monarquia davídica.

No Sl 110, que é construído em torno de dois oráculos divinos (Sl 110,1-4), o rei é apresentado como vice-regente de YHWH. O segundo oráculo (Sl 110,4) proclama o monarca um sacerdote, mediador sagrado entre YHWH e o povo, segundo a ordem de Melquisedec, que o autor de Hebreus desenvolve amplamente ao discorrer sobre a designação de Jesus como sumo sacerdote (Hb 5,1-10; 7,1-28). O segundo oráculo, ampliado em Sl 110,5-7, é marcado pela ocorrência repetida da preposição “עַל/sobre”; e destaca a posição exaltada do rei (Sl 110,5). Além disso, YHWH usará o poder do rei para executar o juízo sobre as nações (Sl 110,5-6). Entretanto, o primeiro oráculo ao qual o autor de Hebreus faz alusão, e que é ampliado em Sl 110,2-3, recebe coesão pelo sufixo pronominal hebraico “ִי/teu”, repetido oito vezes. Essa proclamação assegura ao rei a vitória na guerra contra os inimigos (Sl 110,2) e o exército necessário para as batalhas. O exército de Israel é retratado aqui como a bênção de Deus sobre o rei (Sl 110,3).⁷⁹

O texto do Sl 110,1 é a passagem do AT mais citada ou aludida no NT: 22 vezes. Cinco dessas ocorrências estão em Hebreus. O salmo cumpre diversos objetivos teológicos, confirma a supremacia de Cristo sobre todos os governantes mundanos e, ao mesmo tempo, demonstra o contínuo relacionamento entre Jesus e Deus Pai. O Sl 110 é utilizado pelo menos de quatro maneiras distintas no NT:

⁷⁹ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1158.

1) como texto messiânico de pré-exaltação (Mc 12,36), 2) como texto que demonstra a justificação de Jesus por Deus perante os incrédulos (Mc 14,62; At 2,32-36; 5,31), 3) como referência à intercessão de Cristo em favor dos fiéis (Rm 8,34), 4) como proclamação do senhorio ou superioridade de Cristo (1Cor 15,25; Ef 1,22; IPd 3,22).

A citação do Sl 110,1 em Hb 1,13 enquadra-se de imediato na última das quatro aplicações, uma vez que o foco de Hb 1 é a superioridade de Cristo sobre os anjos. Contudo, a citação também anuncia o papel de Cristo como sumo sacerdote (Hb 1,3; 7,11-28; 10,1-18), quando ele intercede pelo povo da Nova Aliança. No NT, em geral, assim como aqui em Hebreus, a passagem do salmo é entendida como palavra profética cumprida de forma literal. Em Mc 12,35-37, Jesus observa que Davi, “pelo Espírito Santo”, chama o Messias de “Senhor”. Em At 2,30-35, Pedro proclama Davi como profeta e o Sl 110,1 entra como uma profecia de exaltação. Além disso, para o autor de Hebreus, a passagem fala da exaltação de Cristo, a qual tem grande significado no incentivo do povo de Deus à persistência. O Cristo exaltado derrotará definitivamente os inimigos de Deus e de seu povo (Hb 2,5-9), e isso dá a um povo em constante luta a esperança de justificação. Mas, além de exaltado à presença do Pai, o Filho atua também como sumo sacerdote. Ele realizou um sacrifício que resolveu de vez a questão do pecado, ao abrir um acesso que permitiu ao povo da Aliança “se aproximar” (Hb 10,19-25), e a duração de seu sacerdócio, nas palavras do Sl 110,4, é “para sempre”.⁸⁰

v.14 - “οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;/ *Não são todos espíritos ministradores enviados para um serviço por causa dos que irão herdar a salvação?*”. A pergunta retórica conclusiva é, na verdade, um comentário exegético sobre o Sl 104,4, citado no v.7. A designação dos anjos como

⁸⁰ GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1160.

“*λειτουργικὰ πνεύματα/espíritos ministradores*”, ecoa as palavras-chave da citação, ou seja: “*πνεύματα/vento*” e “*λειτουργούζ/ministros*”. A afirmação de que os anjos são enviados em missão de serviço “*εἰς διακονίαν/para um serviço*” aos herdeiros da salvação é uma inferência lógica do texto bíblico. Os anjos, claramente, têm o seu lugar na economia da redenção, mas não à direita do Pai. Eles são ordenados ao ministério no mundo da humanidade. Os leitores são, na verdade, “*οἱ μέλλοντες κληρονομεῖν σωτηρίαν/aqueles que irão herdar a salvação*”. Esta formulação transmite a implicação adicional de que a entrada na herança da salvação é o tema central da nova revelação (Hb 2,3-4; 9,15). A pergunta retórica, em Hb 1,14, tem como objetivo chamar os ouvintes à decisão. Exige uma resposta afirmativa. Devem reconhecer que, em contraste com o Filho, que é convidado a partilhar a presença e o esplendor divinos, os anjos são enviados numa missão de assistência àqueles que se encontram oprimidos e confusos num mundo hostil.⁸¹

Conclusão

A majestosa declaração de abertura da Carta aos Hebreus (Hb 1,1-4) é programática para todo o discurso. Centra-se no evento da revelação de Cristo como meio de exhibir a dignidade transcendente do Filho de Deus. Os muitos e variados episódios de revelação mencionados no v.1 foram coroados pela revelação suprema que lhe foi confiada. Dentro desta estrutura conceitual, seu autor celebra o caráter e o valor do Filho divino em uma declaração confessional bem organizada, emoldurada por referências veterotestamentárias à entronização do Filho real (Sl 2) e do Sacerdote real (Sl 110). Imprensada entre essas declarações mais tradicionais está a apresentação do Filho nas categorias da Sabedoria de Deus. A fonte de uma tendência teológica generalizada de se referir

⁸¹ LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 808.

à Sabedoria divina quando se fala de criação, providência, revelação e redenção foi o desenvolvimento da tradição de sabedoria nas sinagogas helenísticas do Judaísmo da diáspora. O papel mediador atribuído à Sabedoria naquela tradição é atribuído em Hebreus ao Filho divino.

A catena de citações do AT em Hb 1,5-13 elabora a afirmação no v.4 de que, em virtude de sua exaltação, o Filho adquiriu um *status* superior aos anjos. O texto bíblico é empregado para exibir a dignidade transcendente do Filho. As sete citações são apresentadas como uma sucessão de palavras ditas por Deus ao Filho, que a Igreja tem permissão de ouvir. Estabelecem que o testemunho do próprio Deus é o fator decisivo na entronização do Filho. Por implicação, os ouvintes são convidados a reconhecer o valor transcendente do Filho, demonstrando a sua confiança nele (Hb 1,1-4; 3,1,14).

Em Hb 1,1-4, o autor deu precisão cristológica a um conjunto de ideias derivadas do judaísmo helenístico. Ele aplicou corajosamente as categorias de Sabedoria a uma figura histórica, Jesus. O autor aos Hebreus foi um teólogo criativo, que reuniu motivos de sabedoria e motivos sacerdotais numa declaração bem formulada sobre a dignidade e a revelação do Filho de Deus. Pode-se presumir que as passagens bíblicas citadas em Hb 1,5-13 já eram familiares aos leitores e ouvintes da tradição litúrgica. Todas as citações, exceto uma, foram tiradas do Saltério grego, que forneceu o hinário para a Sinagoga e a Igreja. A única exceção é uma citação do *Hino de Moisés*, que entrou no culto das sinagogas helenísticas como uma *Ode* anexada ao Saltério. Tais citações simplesmente resumem o testemunho bíblico da filiação e posição de Jesus, e estabelecem a sua superioridade sobre os mediadores celestiais da antiga revelação. As citações reforçam assim a confissão da Igreja (Hb 1,1-4) e preparam-se para a advertência solene de respeitar a palavra de salvação proclamada pelo Senhor (Hb 2,1-4).

Portanto, Jesus Cristo, que nos foi revelado na plenitude dos tempos (Gl 4,4), é a perfeita manifestação de Deus ao homem, a finalidade (da lei) de tudo aquilo que o antecedeu, para justiça de todo aquele que crê (Rm 10,4) e, por ser da mesma substância que o Pai, esplendor de sua glória, foi constituído herdeiro de todas as coisas; sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, assentou-se à destra de Deus, após realizar a tarefa de nos purificar plenamente de nossos pecados, e então recebeu o nome mais excelso que os anjos e seu reino permanece para sempre.

Referências Bibliográficas

- ALLEN, L. C. Psalm 45:7-8 (6-7) in Old and New Testament Settings. In: Rowdon, H. H., org. *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*. Leicester: Inter-Varsity, 1982, p. 220-42.
- BAUCKHAM, R. Monotheism and Christology in Hebrews 1. In: STUCKENBRUCK, L. T.; NORTH, W. E. S. **Early Jewish and Christian Monotheism**. London/New York: T&T Clark, 2004.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BELLI, F. *et al.* **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.
- BLOMBERG, C. The Structure of 2 Corinthians 1-7. **CTR 4** (1991), p. 3-20.
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento, história, literatura e teologia: questões introdutórias do Novo Testamento e escritos paulinos Vol.1**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- CRAIGIE, P. C. **The Comparison of Hebrew Poetry: Psalm 104 in the Light of Egyptian and Ugaritic Poetry**. Semitics 4,10-21, 1974.
- DAHOOD, M. **Psalms**. AB 16, 17, 17A. Garden City, NY: Doubleday, 1966-1970.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EMERTON, J. A. **Syntactical Problem of Psalm 45,7**. *JSS* 13,58-53, 1968.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. Vol. 47, No. 108, 2020, p. 1-18. **Cuestiones Teológicas**. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, Colombia, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, **Kerygma**, Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julho-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. **Coletânea**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, jan./jun. 2023, p. 13-48. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, vol. 16, n. 2, jul.-dez., 2022, p. 395-413. <https://revista.fbmgb.edu.br/index.php/davar/article/view/52>

GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. S. A compreensão da graça de Deus em Paulo: Uma análise de Cl 1,3-8. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 123-150. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804-05>

GRILLI, M. **Quale rapporto tra i due Testamenti?** Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.

GUTHRIE, D. **Hebrews: An Introduction and Commentary**. Nottingham: InterVarsity Press, 2008.

GUTHRIE, G. H. Hebrews. In: BEALE, G. K; CARSON, D. A. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1130-1222.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.

KRAUS, H. J., Psalms 1-59. CC. Minneapolis: Fortress, 1993.

LANE, W. L. **Hebrews 1-8: Word Biblical Commentary**. Michigan: Thomas Nelson, 1991.

MEIER, J. P. Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1,5-14. *Biblica*, Vol. 66, n. 4 (1985), p. 504-533.

MULDER, J. S. M. **Studies on Psalm 45**. Oss: Offsetdrukkerij Witsiers, 1972.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PEELER, A. L. B. **You Are My Son: The Family of God in the Epistle to the Hebrews**. London: Bloomsbury, 2014.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RHEE, V. S. Y. The Role of Chiasm for Understanding Christology in Hebrews 1,1-14. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 131, No. 2 (2012), p. 341-362.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento en el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

SILVA, M. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Edições Vida Nova e Edições Loyola, 2008, p. 76-92.

STROBEL, A. **La lettera agli Ebrei**. Brescia: Paideia Editrice, 1997.

VANHOYE, A. **La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux**. Studia Neotestamentica 1, 2 éd. Paris-Bruges: Desclée, 1976.

UTRINI, C. H. S.; ANDRIONI, W. S. A mediação angélica: Uma reflexão a partir de Mt 18,10 e das tradições judaicas. *Reflexus*, Vol. 17, n.2 (2023), p. 531-543.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

Capítulo IX¹

“O pó preso a nós... sacudimos contra vós”: Análise de Lc 10,10-12²

“Even the dust that clings to our feet..., we wipe off against you: Analysis of Lk 10:10-12

“El polvo adherido a nosotros... sacudimos contra vosotros”: Análisis de Lc 10,10-12

Waldecir Gonzaga³

José Vanol Lourenço Cardoso Júnior⁴

Resumo

Este estudo apresenta uma análise de Lc 10,10-12, texto no qual Jesus instrui os 72 discípulos enviados em missão, com especial atenção à expressão “o pó preso a nós... sacudimos contra vós” (Lc 10,11a). Tal expressão ameaçadora, associada à referência a Sodoma, num primeiro momento causa estranheza ao leitor/ouvinte atual. Porém, a partir da tradução, observação de detalhes estilísticos e gramaticais do texto grego, bem como da busca de elementos de intertextualidade intrabíblicos e de *synkrisis* com passagens do Antigo Testamento, consta-se que o Reino de Deus deve ser anunciado sempre, independentemente das condições impostas aos missionários; todos devem tomar conhecimento sobre a iminência da vinda do Reino. A combinação *πλήν...ὅτι* como uma conjunção subordinativa exclusiva (oração de exceção) – “a menos que...” ou “exceto se...” – comporta em si uma última possibilidade de mudança radical nos desígnios do Senhor, carregando por traz do tom ameaçador e escatológico uma última possibilidade de experimentar a misericórdia de Deus. Os passos dados para a redação deste artigo, servindo-se das ferramentas da Análise Retórica Bíblica Semítica, foram segmentação e tradução de Lc 10,10-12, observações gerais e análise exegética do texto, bem como a busca de contatos com o Antigo Testamento.

Palavras-chave: Envio, Missão, Discípulos, Pó, Pé.

Abstract

This study presents an analysis of Lk 10:10-12, a text in which Jesus instructs the 72 disciples sent on mission, with special attention to the expression “even the dust that clings to our feet...,”

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-09>

² GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O pó preso a nós... sacudimos contra vós”: Análise de Lc 10,10-12. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 1-15, jan.-dez. 2023 | e-563. e-ISSN: 1980-6736 | Doi: <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44563>

³ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma e Pós-Doutorado pela FAJE, Belo Horizonte, MG. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e do Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR. E-mail: <josevanol@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5394783691937008> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0380-6002>

we wipe off against you” (Lk 10:11a). Such a threatening expression, associated with the reference to Sodom, at first causes oddity to the current reader/listener. However, from the translation, observation of stylistic and grammatical details of the Greek text, as well as the search for elements of inner-biblical intertextuality and *sýnkrisis* with Old Testament passages, we can verify that the Kingdom of God must always be announced, regardless of the conditions imposed on missionaries; everyone should know about the imminence of the coming of the Kingdom. The combination *πλήν...ὅτι* as an exclusive subordinate conjunction (exception clause) – “unless...” or “except if...” – carries a last possibility of radical change in the Lord’s plans, bearing behind the menacing and eschatological tone a last possibility of experiencing God’s mercy. The steps taken for the writing of this article, using the tools of the Biblical and Semitic Rhetorical Analysis, were segmentation and translation of Lk 10,10-12, general observations, and exegetical analysis of the text, as well as the search for contacts with the Old Testament.

Keywords: Sending, Mission, Disciples, Dust, Foot.

Resumen

Este estudio presenta un análisis de Lc 10,10-12, texto en el que Jesús instruye a los 72 discípulos enviados en misión, con especial atención a la expresión “*el polvo adherido a nosotros... sacudimos contra vosotros*” (Lc 10,11a). Una expresión tan amenazadora, asociada con la referencia a Sodoma, inicialmente causa extrañeza al lector/oyente actual. Sin embargo, a partir de la traducción, la observación de detalles estilísticos y gramaticales del texto griego, así como la búsqueda de elementos de intertextualidad intrabíblica y *sýnkrisis* con pasajes del Antiguo Testamento, parece que el Reino de Dios siempre debe ser anunciado, independientemente de las condiciones impuestas a los misioneros; todos deben tomar conciencia de la inminencia de la venida del Reino. La combinación *πλήν...ὅτι* como conjunción subordinante exclusiva (cláusula de excepción) – “a menos que...” o “excepto si...” – contiene en sí misma una última posibilidad de cambio radical en los designios del Señor, llevando detrás el tono amenazador y escatológico, una última posibilidad de experimentar la misericordia de Dios. Los pasos dados para escribir este artículo, utilizando las herramientas del Análisis Retórico Bíblico Semítico, fueron la segmentación y traducción de Lc 10,10-12, observaciones generales y análisis exegético del texto, así como la búsqueda de contactos con el Antiguo Testamento.

Palabras clave: Envío, Misión, Discípulos, Polvo, Pie.

Introdução

Após Lucas ter narrado sobre o ministério de Jesus na Galileia, a partir de Lc 9,51 até Lc 19,27, ele apresenta a viagem de Jesus subindo para Jerusalém, local que será o palco dos eventos que culminarão com sua paixão, morte e ressurreição. Durante a viagem rumo a Jerusalém, que ocupa uma parte importante dentro da narrativa lucana e na qual Jesus é acompanhado por seus

discípulos, o autor apresenta como eles se tornarão testemunhas autênticas de tudo aquilo que Jesus fez e ensinou.

Desse modo, Lucas organiza uma coleção de ensinamentos e de instruções dados por Jesus, preparando seus seguidores para a missão de proclamá-lo e de anunciar a mensagem da salvação depois de sua morte e ressurreição⁵. Tais ensinamentos dados aos discípulos servirão de instrumentos para a obra missionária da Igreja nascente e para a missão da Igreja de todos os tempos. Dentro desse contexto, assim como Jesus enviara previamente os Doze (Lc 9,1-6), Ele também envia os “72 discípulos” em missão (Lc 10,1-12) e lhes dá uma série de instruções, porém, ao final, na microunidade textual Lc 10,10-12, existe algo que causa estranhamento à sensibilidade do fiel de hoje.

O texto contém uma instrução que se dá por meio dum período hipotético cuja prótase se encontra no v.10a – “porém, caso tenhais entrado numa cidade e não vos recebam...” – e prossegue com a apódose no v.10b – “...saindo pelas ruas dela, dizei...” –, em que supridas as necessidades lógicas de o discípulo ter entrado na cidade e não ter sido recebido, a consequência óbvia da instrução de Jesus é o conteúdo do verbo “dizer”, no imperativo, que vem no v.11 – “o pó preso a nós da vossa cidade nos pés sacudimos contra vós; contudo, isto sabei: ‘É próximo o Reino de Deus’”⁶. A microunidade conclui-se com um discurso direto de Jesus, no v.12: “Digo a vós: ‘Sodoma naquele dia mais tolerável será do que aquela cidade’”⁷.

Mas, afinal de contas, as expressões “o pó preso a nós... sacudimos contra vós” (v.11a) e “Sodoma naquele dia mais tolerável será do que aquela cidade” (v.12) seriam uma ameaça? Se Jesus prega o amor ao próximo, o perdão, a compaixão, a misericórdia etc., como entender esse texto? Ele estaria aqui

⁵ FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke I-IX*, p. 826.

⁶ GARCÍA, S., *Evangelio de Lucas*, p. 254; STÖGER, A., *O Evangelho Segundo Lucas*, p. 300.

⁷ NOLLAND, J., *Luke 9:21–18:34*, p. 554-555; PÉREZ MILLOS, S., *Lucas*, p. 1233.

estimulando uma atitude de vingança? Estas são questões que o leitor/ouvinte se coloca ao ler/ouvir este texto bíblico.

1. Segmentação e tradução de Lc 10,10-12

A segmentação, a tradução, a análise e as notas de crítica textual referentes à perícopre Lc 10,10-12 revelam a beleza e a unidade temática desta perícopre lucana; mais ainda, tudo isso ajuda na análise dos verbos e de seus movimentos e nuances, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, na estrutura e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral, ainda mais com auxílio dos critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica⁸. Todo o vocabulário empregado para a sua construção, que parece ser de ameaça de condenação⁹, na verdade, revela o carinho do Mestre que oferece suas instruções a seus discípulos, pois sabe que deve enviá-los como “ovelhas no meio de lobos” (Lc 10,3; Mt 10,16), visto que seu contexto revela uma “perspectiva escatológica: não tem uma reação de ameaça em contexto de falta de sucesso missionário”¹⁰. Mais ainda, nenhum sucesso missionário é garantido, pode haver, inclusive, contratempos e “recusas”¹¹.

⁸ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L'Analyse Retorica* (1992); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008); MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468.

⁹ RIENECKER, F., *Evangelho de Lucas*, p. 235; ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 382; SICRE, J. L., *El evangelio de Lucas*, p. 265; ODEN, T. C. (ed.), *Evangelio según San Lucas*, p. 247.

¹⁰ ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 384.

¹¹ GRASSO, S., *Il Vangelo di Luca*, p. 438.

<p>¹⁰ εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἶπατε·</p>	<p>Porém, caso tenhais entrado numa cidade e não vos recebam, saindo pelas ruas dela, dizeis:</p>
<p>¹¹ καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν· πλὴν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.</p>	<p>“O PÓ preso a nós da vossa cidade nos PÉS sacudimos contra vós; Contudo, isto sabeis¹²: ‘que é próximo o Reino de Deus’”.</p>
<p>¹² λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.</p>	<p>Digo a vós: “Sodoma <i>naquele</i> dia mais tolerável será do que <i>aquela cidade</i>”.</p>

Fonte: texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores.

2. Observações Gerais

Antes efetuar uma análise de cada versículo, eis pois algumas observações gerais sobre o texto do ponto de vista estrutural e estilístico, pois não é possível dissociá-lo de seu contexto. A perícopes Lc 10,1-12, na qual Jesus dá as instruções aos 72 discípulos¹³, a partir do v.5 até o v.11, contém uma série de proposições condicionais. O v.5 começa exatamente da mesma forma que o v.10, com as palavras “εἰς ἣν δ’ ἂν εἰσέλθητε/porém, caso tenhais entrado...”, a única diferença consiste em que os vv.5-7 falam a respeito de entrar numa “casa” e os vv.8-12 falam a respeito de entrar numa “cidade”¹⁴.

Ao fazer uma leitura atenta de Lc 10,8-12 também é possível notar que existe um perfeito paralelismo entre os vv.8-9 e os vv.10-11¹⁵. Os primeiros segmentos (v.8a e v.10a) são quase idênticos quanto à construção e vocabulário usado, mas opostos graças à negação presente no v.10a; os segundos segmentos (v.8b-9a e v.10b-11a) são distintos entre si quanto ao sentido e léxico empregado, porém cada um contém duas ações a serem desempenhadas pelos discípulos

¹² Outra possível tradução seria: “Exceto se isto saibais: ‘que é próximo o Reino de Deus’”.

¹³ LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Luc, p. 297.

¹⁴ MEYNET, R., Il Vangelo Secondo Luca, p. 342.

¹⁵ DILLMAN, R.; MORA PAZ, C. A., Comentario al Evangelio de Lucas, p. 283; MEYNET, R., Il Vangelo Secondo Luca, p. 342.

(comer e curar *versus* sair e dizer), no caso de v.11a, suprida a necessidade lógica de os discípulos não terem sido recebidos, acrescenta-se a ameaça duma terceira ação (sacudir o pó dos pés)¹⁶; já os terceiros segmentos (v.9b e v.11b) são quase que idênticos ao anunciar a iminência do “Reino de Deus”.

	Lc 10,8-9	Lc 10,10-11
Condição	Caso entreis numa <u>cidade</u> e vos recebam...	Porém, caso tenhais entrado numa <u>cidade</u> e não vos recebam...
Consequência 1 e Consequência 2 (Duas Ações)	<u>comei</u> do que é oferto a vós, <u>curai</u> os nela doentes...	<u>saindo</u> pelas ruas dela, <u>dizei</u> : “O pó preso a nós da vossa cidade nos pés sacudimos contra vós”;
Consequência 3 <u>Anúncio</u>	e <u>dizei</u> -lhes: “ <u>É próximo</u> a vós <u>o Reino de Deus</u> ”.	Contudo, isto <u>sabei</u> : “que <u>é próximo</u> o Reino de Deus”.

Lc 10,12 fecha a microunidade aqui apresentada ao citar a “cidade” hipotética, previamente mencionada em Lc 10,10a. Simultaneamente, através da citação de Sodoma, o v.12 funciona como uma dobradiça por meio da qual se estabelece uma ligação com os versículos sucessivos nos quais Jesus faz o seu lamento sobre várias cidades¹⁷. Meynet¹⁸, em sua delimitação, prefere deixar o v.12 unido ao lamento sobre as cidades de Lc 10,13-16. Do ponto de vista narrativo, porém, a unidade textual se conclui com Lc 10,17-20, quando os 72 discípulos retornam da missão e Jesus lhes diz que eles não devem se alegrar por causa dos prodígios que foram operados por meio deles, mas “χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς/*alegrai-vos porque os vossos nomes estão escritos nos céus*” (Lc 10,20).

Ao se observar o texto grego, apesar de não se tratar dum texto poético, podem-se constatar elementos estilísticos como rimas (\te; \mīn; \as;) em terças

¹⁶ ALETTI, J.-N., L'Évangile selon saint Luc, p. 307.

¹⁷ ODEN, T. C. (ed.), Evangelio según San Lucas, p. 247.

¹⁸ MEYNET, R., Il Vangelo Secondo Luca, p. 337-365.

não metrificadas. Porém, rompendo tal padrão, estão os versículos referentes ao anúncio do Reino de Deus “πλὴν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/*contudo, isto sabeis: ‘que é próximo o Reino de Deus’*”; este mesmo versículo poderia ser traduzido realçando uma situação condicional: “Exceto se isto saibais: ‘que é próximo o Reino de Deus’”, o que mudaria ainda mais a interpretação. Depois o padrão textual é retomado rimando não apenas sílabas, mas repetindo duas vezes as palavras “τῆ... ἐκεῖνη/*naquela*”, em Lc 10,12.

A partir da simples observação dos elementos textuais se pode concluir que: 1) Independentemente das condições que se impõem aos missionários e das diferentes implicações no modo de agir, o Reino de Deus deve ser anunciado sempre; 2) Assim como os versículos referentes ao anúncio quebram o padrão estilístico, o “anúncio do Reino de Deus” rompe com o padrão comum da vida numa cidade e, mesmo que haja a rejeição de tal anúncio, quem o ouviu não será mais o mesmo, haverá algo de diferente; 3) Hipoteticamente se poderia dizer que Lucas fez a redação deste texto pensando em oferecer elementos para facilitar a memorização, ou, outra possibilidade, seria a simples reprodução dum relato transmitido oralmente e que já continha elementos mnemônicos (elementos estilísticos supracitados). Sugerindo, com isso, ao final das contas, que a mensagem de Jesus dever ser aprendida “de cor”, na ideia da expressão a partir do latim: *cor, cordis*/coração, ou seja, a partir do coração e não apenas intelectualmente.

3. Análise

A este ponto o leitor já deverá estar se perguntando se haverá respostas para as questões apresentadas ao início deste estudo, somente um pouquinho mais de calma, pois a proposta de solução virá ao final. Agora será apresentada uma análise de cada versículo da microunidade textual objeto deste estudo.

Lc 10,10 – “εἰς ἣν δ’ ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἶπατε/ *Porém, caso tenhais entrado numa cidade e não vos recebam, saindo pelas ruas dela, dizei*” – outra possibilidade de tradução literal seria “Se, porém, na cidade na qual tenhais entrado, não vos recebam, depois de ter saído pelas ruas dela dizei”. Como fora afirmado supra, este versículo faz parte duma série de proposições condicionais (Lc 10,5-12) nem sempre perceptíveis nas traduções modernas, em que as orações condicionais vêm traduzidas de diversas formas. O primeiro desafio de tradução está no fato que dentro do sintagma preposicional “εἰς πόλιν/*numa cidade*” há o pronome relativo ἣν referindo-se à cidade, a conjunção δέ (que neste caso funciona como conjunção coordenativa adversativa) e a partícula de contingência ἂν¹⁹ (partícula intraduzível normalmente usada para marcar a *prótase* duma proposição condicional ou período hipotético).

Este versículo, especificamente, num primeiro momento contém ἂν + εἰσέλθητε (subjuntivo aoristo ativo 2pl.). O *aoristo*²⁰ indica uma ação pontual no passado, uma ocorrência simples (aspecto simples), ou pode indicar um ponto de início (aoristo ingressivo), ou um conjunto de ações lineares ou repetidas numa determinada extensão de tempo (aoristo complexivo ou global) ou em provérbios e axiomas pode exprimir um princípio geral, uma ação sempre válida (aoristo gnômico). Num segundo momento, graças à conjunção καί, os efeitos da partícula ἂν se estendem até a próxima oração de tal modo que se tem [ἂν] + μὴ δέχωνται (subjuntivo presente médio 2pl.). O uso geral do *presente*²¹ denota uma ação vista como iniciada, que está acontecendo, mas que ainda não foi concluída (aspecto progressivo) ou que ocorre sempre ou repetidamente (aspecto repetitivo).

¹⁹ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento – ἂν (*caso*) como partícula interativa [§367]; ἂν (= εἰς) (*se*) em proposições hipotéticas [§371-373].

²⁰ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§ 331-334.

²¹ BÉCHARD, D. P., Syntax of New Testament Greek, p. 32; BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§319-240.

Dentro da estrutura do período hipotético, tanto ἄν + εἰσέλθητε, como [ἄν] + μὴ δέχονται dizem respeito à *prótase* e, quanto ao aspecto verbal, indicam um fato que se espera numa determinada circunstância a partir dum dado ponto de vista (geral ou concreto) no presente, podendo ser um caso eventual ou interativo – período hipotético da eventualidade no presente²² –, porém neste caso se esperaria uma *apódose*²³ com alguma forma do presente do indicativo, mas a sequência da sentença apresenta dois aoristos, o primeiro é um particípio aoristo e o segundo, um imperativo aoristo. Uma possível solução para esse problema, dado o fato de que há um pronome relativo antes da construção ἄν + [verbo no subjuntivo aoristo/presente] na *prótase* e há um comando na *apódose*, um imperativo, seria considerar tal proposição como um período hipotético de possibilidade no futuro²⁴.

Este estudo, no entanto, adota a primeira opção – período hipotético da eventualidade no presente – em que o primeiro segmento fica melhor traduzido através da expressão “caso tenhais entrado numa cidade”, que tenta reproduzir o aspecto pontual do aoristo no passado, a eventualidade do subjuntivo do verbo εἰσέλθητε e a contingência da partícula “ἄν/caso”. “E não vos recebam” é a tradução de καὶ μὴ δέχονται ὑμᾶς, que continua sob a influência da partícula ἄν, porém o verbo δέχονται²⁵ encontra-se no presente do subjuntivo presente médio 3pl. de δέχομαι, carregando o aspecto verbal progressivo ou repetitivo, com sentido de receber, aceitar, mostrar hospitalidade²⁶. Na LXX, δέχομαι se encontra num grupo de palavras usadas na literatura profética, cultural e sapiencial, “designa primariamente a voluntária e benévola aceitação da palavra de Deus (Dt 33,3; Jr 9,20) e a aceitação da atuação divina (“παιδεία/instrução, correção”); Nos livros proféticos de Jeremias e Sofonias esse verbo é usado no contexto de

²² BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §373.

²³ BÉCHARD, D. P., Syntax of New Testament Greek, p. 97.

²⁴ BÉCHARD, D. P., Syntax of New Testament Greek, p. 95-96.

²⁵ δέχονται: Subjuntivo Presente Médio 3pl. de δέχομαι = receber, aceitar, mostrar hospitalidade.

²⁶ KITTEL, G., FRIEDRICH, G., Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. II, col. 874-878.

negação da pregação do juízo, ou seja, “Israel não recebeu as correções de YHWH” (Jr 25,28; Sf 3,7) e, portanto, deverá arcar com as consequências²⁷. Cabe lembrar também que, ao invés de “εἰσέλθητε/*tenhais entrado*” (subjuntivo aoristo ativo 2pl. de “εἰσέρχομαι/*entrar*”), os manuscritos A K W Γ Δ Θ Ψ 0181. 565. 1424 ℣ trazem a forma verbal “εἰσέρχησθε/*entreis*” (presente do subjuntivo médio 2pl. de εἰσέρχομαι/*entrar*). Esta variante seria uma harmonização²⁸ com o Lc 10,8, porém haveria uma mudança no aspecto da ação que deixaria de ser pontual para um evento específico.

Com relação ao termo “πόλις/*cidade*”, repetido por três vezes na perícopre objeto deste estudo, ocorre aproximadamente 1600 vezes na LXX e, na maioria dos casos é a tradução de “רָיָה/*cidade*”. Porém, para Israel, que tem uma constituição fundamentalmente tribal, a cidade tem uma função diferente da πόλις, cidade-estado, da Grécia²⁹. No NT, há 161 ocorrências, das quais 39 estão em Lucas³⁰: Lc 1,26.39; 2,3.4^[2x].11.39; 4,29^[2x].31.43; 5,12; 7,11.12^[2x].37; 8,1.4.27.34.39; 9,5.10; 10,1.8.10.11.12; 13,22; 14,21; 18,2.3; 19,17.19.41; 22,10; 23,19.51; 24,49. No NT, o uso do vocábulo πόλις “é absolutamente apolítico” e significa simplesmente “o assentamento humano fechado, em contraposição às regiões desabitadas, aos vilarejos abertos e às habitações isoladas”. Em algumas circunstâncias, πόλις pode indicar os “habitantes da cidade”³¹.

Na expressão “ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς/*saindo pelas ruas dela*” há dois problemas para a tradução, o primeiro diz respeito à tradução de ἐξελθόντες (particípio aoristo ativo nominativo masculino plural de “ἐξέρχομαι/*sair*”), pois não existe particípio aoristo em português. Normalmente, essa forma verbo-nominal é traduzida com o gerúndio, porém cabe ressaltar que

²⁷ COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H., Diccionario Teologico del Nuevo Testamento, vol. II, p. 467-468.

²⁸ GONZAGA, W. “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

²⁹ COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H., Diccionario Teologico del Nuevo Testamento, vol. II, p. 447.

³⁰ BALZ, H., SCHNEIDER, G., Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento, vol. II, col. 1059.

³¹ KITTEL, G., FRIEDRICH, G., Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. X, col. 1312.

neste caso particular o particípio introduz uma oração subordinada adverbial circunstancial e a ação do particípio aoristo³² é anterior (há um significado dum passado relativo)³³ à ação do verbo principal, ou seja, “depois de ter saído pelas ruas dela” então “εἶπατε/*dizei*”, aqui o verbo principal é um imperativo aoristo ativo usado para dar um comando para uma situação específica³⁴.

O segundo problema diz respeito a τὰς πλατείας³⁵ seria uma forma substantivada ao acusativo feminino plural do adjetivo πλατύς, εἶα, ὅ = “largo, lugar aberto, plano, amplo”, normalmente traduzida nas principais edições em português como “ruas” ou “praças”? Ou seria o substantivo πλατεία, ας, ἡ = “plateia” (no acusativo feminino plural), o local onde se pode “falar abertamente” com voz alta (do verbo πλατειάζω = “bater com a mão aberta”; “falar abertamente”, “ter uma pronúncia aberta”, “confrontar”; “exercitar-se ao aberto”)? Por causa do contexto no qual τὰς πλατείας se insere, se o tradutor olha para ἐξελθόντες, a melhor opção é a primeira, entendendo πλατεῖα, ας, ἡ, como “via larga, espaçosa” ou “praça”³⁶, que concorda com as demais ocorrências do vocábulo no NT (Mt 6,5; 7,13; 12,19; Lc 10,10; 13,26; 14,21; At 5,15; Ap 11,8; 21,21; 22,2). No entanto, o sentido da segunda possibilidade se harmonizaria melhor com o imperativo “εἶπατε/*dizei*”, que vem em seguida. Infelizmente, não é possível conservar a polissemia da língua grega nas traduções para as línguas modernas.

Desse modo, em cada ocasião em que os discípulos já tenham entrado numa cidade e, estando lá, repetidamente não forem bem recebidos, então, após terem saído pelos principais locais públicos – τὰς πλατείας –, subentendendo que em cada um desses locais eles já tenham falado aberta e claramente a mensagem de

³² BÉCHARD, D. P., *Syntax of New Testament Greek*, p. 44.

³³ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, §339.1.

³⁴ BÉCHARD, D. P., *Syntax of New Testament Greek*, p. 37.

³⁵ BAUER, W.; DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 731; MONTANARI, F., *Vocabolario della Lingua Greca*, p. 1895-1897.

³⁶ KITTEL, G., FRIEDRICH, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VIII, col. 194, n. 84; col. 137.

Jesus, pela última vez, pontualmente, os discípulos devem dizer (imperativo aoristo) aquilo que vem em Lc 10,11.

Lc 10,11a – “καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν/*O pó preso a nós da vossa cidade nos pés sacudimos contra vós*”. Uma outra possibilidade de tradução, reestruturando a frase em português para facilitar a compreensão, seria “nós sacudimos contra vós o pó da vossa cidade que se prendeu aos nossos pés”. A expressão “aos nossos pés” se baseia na variante presente em vários manuscritos que trazem a expressão “εἰς τοὺς πόδας ἡμῶν” (A C K L W Θ Ξ Ψ f1.13 33. 579. 700. 892. 1241. 1424. 2542. l 2211 (f) sy.). É importante lembrar também que o ϕ⁴⁵ omite a palavra κολληθέντα (particípio aoristo passivo acusativo masculino singular de κολλάω = “juntar, prender, unir, colar”)³⁷ e os pronomes ὑμῶν (depois de πόλεως) e ὑμῖν (depois de ἀπομασσόμεθα). Desse modo, segundo esse manuscrito, a tradução ficaria “sacudimos o pó da cidade [que está] em nós nos pés”, diminuindo o caráter acusatório da frase contra os habitantes da cidade. Mas, afinal de contas, qual é o significado do simbolismo de “sacudir o pó dos pés” contra alguém no contexto bíblico? Teria este fato a ideia de “uma ação simbólica de algo impuro”, como levanta Lagrange?³⁸

A palavra “κονιορτός/pó” no AT é, na grande maioria dos casos, a tradução da palavra hebraica קִנְיָרְטָא, que ocorre no contexto da *sexta praga do Egito* (Ex 9,9); das *maldições* contra os que não obedecem a voz do Senhor, nem seus Mandamentos e nem suas Leis (Dt 28,24); da *maldição* (seis ais) contra os grandes de Judá (Is 5,24); do *cerco de Jerusalém* para falar da multidão de inimigos (Is 29,5); do *oráculo contra Tiro* para falar da poeira deixada pelas tropas de guerra (Ez 26,10); e no contexto do *juízo de Deus* em que Ele é paciente, mas não deixa impune o culpado (Na 1,3).

³⁷ KITTEL, G., FRIEDRICH, G., Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. V, col. 755-757.

³⁸ LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Luc, p. 297.

Outra palavra também usada para se referir a “pó, poeira, terra ou solo” é עָפָר. Ela aparece 110 vezes no AT, sendo a primeira em Gn 2,7³⁹. Porém essa palavra foi traduzida pela LXX com “κονιορτός/pó” somente em Dt 9,21: “καὶ τὴν ἀμαρτίαν ὑμῶν ἣν ἐποιήσατε τὸν μόνον ἔλαβον αὐτὸν καὶ κατέκαυσα αὐτὸν ἐν πυρὶ καὶ συνέκοψα αὐτὸν καταλέσας σφόδρα ἕως οὗ ἐγένετο λεπτόν καὶ ἐγενήθη ὡσεὶ κονιορτός καὶ ἔρριψα τὸν κονιορτὸν εἰς τὸν χειμάρρου τὸν καταβαίνοντα ἐκ τοῦ ὄρους/E o vosso pecado, o que fizestes, o bezerro, peguei-o e queimei-o no fogo, e triturei-o, moendo-o muito, até que ficasse esmigalhado e fosse reduzido como pó, e lancei o pó na torrente que desce do monte”. Neste caso específico, a LXX traz uma tradução literal do texto hebraico: אָשַׁר-עֲשִׂיתֶם אֶת-הַעֲגֹל לְקַחְתִּי וְאֶשְׂרָף אֹתוֹ בְּאֵשׁ וְאָכַת אֹתוֹ טָחוֹן הַיֵּטֵב עַד אֲשֶׁר-דָּק לְעָפָר וְאֶשְׂרָף אֶת-עֲשִׂיתֶם אֶת-הַנֶּחֱסֵל הַיָּרֵד מִן-הָהָר: (Dt 9,21). Este versículo encerra a perícopie Dt 9,7-21, na qual Moisés está recordando o povo sobre o “pecado de Israel no Horeb”, isto é, enquanto o Senhor dava as Tábuas da Lei a Moisés, o povo construiu o “bezerro de ouro”; como consequência, Moisés quebrou as *Tábuas da Lei*, o Senhor queria exterminar o povo, mas, no entanto, como Moisés intercedeu pelo povo e destruiu o bezerro de ouro, o Senhor ouviu-o e não exterminou o povo de Israel, somente o castigou (Ex 31,18–32,35).

A palavra κονιορτός também foi usada para traduzir alguns outros vocábulos hebraicos⁴⁰ (que não serão analisados neste estudo) e ela aparece também, apenas em grego, na *Carta de Jeremias* aos que seriam deportados para

³⁹ WÄCHTER, L., עָפָר, col. 920-930 – **Solo/Pó da Terra:** Gn 2,7a – אָשַׁר מִן-הָאָדָמָה עָפָר / *O Senhor Deus formou o homem [Adão ou humanidade] do pó da terra;* Gn 3,14; 3,19; 13,16; 18,27; 26,15; 28,14; Ex 8,16-17; Lv 17,13; Nm 5,17; Dt 32,24; Js 7,6; 1Sm 2,8; 1Rs 16,2; 18,38; 20,10; 2Rs 13,7; Jó 7,5; 8,19; 14,8.19; 16,15; 17,16; 19,25; 20,11; 21,26; 22,24; 27,16; 28,2.6; 30,6; 39,14; 40,13; 41,33; Sl 7,5; 22,15; 22,29; 44,25; 72,9; 103,14; 104,29; 113,7; 119,25; Ecl 3,20; 12,7; Is 2,19; 25,12; 26,5; Is 34,7.9; 40,12; Ez 26,4; Am 2,7; Hab 1,10; **Pó/poeira:** Lv 14,21; Nm 19,17; Dt 9,21; 28,24; 2Sm 16,13; 22,43; 2Rs 23,6.12.15; 2Cr 1,9; Ne 4,2; Jó 2,12; 4,19; 5,6; 7,21; 10,9; 30,19; 34,15; 38,38; 42,6; Sl 18,42; 30,9; 78,27; 102,14; Pr 8,26; Is 2,10; 26,19; 29,4; 41,2; 47,1; 49,23; 52,2; 65,25; Lm 2,10; 3,29; Ez 24,7; 27,30; Dn 12,2; Mq 1,10; 7,17; Sf 1,17; Zc 9,3; **Detritos:** Ne 4,10 e Ez 26,12; **Reboco** (*mistura de cal ou gesso com areia e água usada para revestir paredes e tetos*): Lv 14,42.45; **Cinza:** 2Rs 23,4; **Descendência:** Nm 23,10.

⁴⁰ 2Rs 9,17 → שָׂפָעָה = tropa; Ct 3,6 → אֶרְבֶּקָה = pó aromático; Jó 21,18 → מֶרְסָה = palha; Is 3,24 → מֶרְסָה = podridão; Is 10,6 → חֶמֶר = barro, lodo/lama, argila; Is 17,13 → גְּלָגַל = lanugem de semente; Dn 2,35 [Versão de Teodociano] → עֵרָר [Aramaico] = palha.

a Babilônia (Br 6,11.16) prevenindo-os contra a ilusão dos falsos deuses. Os ídolos ficam empoeirados e precisam ser limpos, seus olhos ficam cobertos com o pó que sobe dos pés dos que entram no templo. A palavra “pó” combinada com a palavra “pés” no AT, além de Br 6,16, aparece somente em Is 49,23 quando o profeta anuncia o retorno do povo de Israel do Exílio da Babilônia. E aqueles que antes oprimiam agora “τὸν χοῦν τῶν ποδῶν σου λείξουσιν/ וַעֲפֹר רַגְלֶיךָ לְלַחֵבו / *lamberão o pó dos teus pés*” (Is 49,23). Porém, nessa citação de Isaías, na LXX, a palavra usada para “pó” não foi κονιορτός, mas χοῦς⁴¹, termo que tem 45 ocorrências na LXX, das quais 35 são a tradução direta do termo hebraico עָפָר. No NT, porém, χοῦς aparece somente em Mc 6,11 e Ap 18,19, que faz parte da perícopie Ap 18,9-24, intitulada “Lamentações sobre a destruição da Babilônia”, a qual faz alusão a Jr 50 – 51 e Ez 26 – 28.

A forma verbal ἀπομασσόμεθα (indicativo presente médio 1pl. de ἀπομάσσω, traduzida pela Vulgata com o verbo *extérgere*, um verbo latino composto pela preposição “ex” + “tergere/limpar” e significa limpar a superfície dum corpo eliminando completamente as impuridades e sujeiras. Tanto ἀπομάσσω como *extérgere* ou *detergere* são usados frequentemente em referimento à higiene pessoal; em português, “detergente” vem de *detergere*; *extérgere*, portanto, significa “eliminar esfregando, limpar, enxugar; [méd.] tirar de si, sacudir de si”⁴², e é um *hapax legomenon* no NT⁴³. Esse verbo é uma exclusividade do texto de Lucas e tem um aspecto técnico de tal modo que o sentido de ἀπομασσόμεθα em Lc 10,11 porta a ideia de “nós nos limpamos continuamente expurgando toda a sujeira (todo o pó) que se prendeu em nós assim como faz o médico quando esteriliza os seus equipamentos”. No AT, esse verbo

⁴¹ As ocorrências de χοῦς na LXX são: Gn 2,7; Lv 14,41.42.45; 19,36; Dt 28,24; Js 7,6; 2Sm 16,13; 22,43; 1Rs 18,38; 21,10; 2Rs 13,7; 23,4.6.12.15; 2Cr 1,9; Ne 4,4; 1Mc 2,63; Sl 7,6; 17,43; 21,16; 29,10; 43,26; 71,9; 77,27; 101,15; 102,14; 103,29; Ecl 3,20; 12,7; Jó 39,14; Sr (*Eclo*) 44,21; Is 48,19; 49,23; 52,2; Lm 2,10; Ez 26.4.6; Am 2,7; Mq 7,17; Sf 1,17; Zc 9,3.

⁴² BALZ, H., SCHNEIDER, G., Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento, vol. I, col. 421; BAUER, W.; DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, p. 103.

⁴³ GRASSO, S., Il Vangelo di Luca, p. 438.

aparece somente no *Códice Sinaítico* em Tb 7,16, referindo-se a Edna, mulher de Ragüel, que “enxugou/*limpou*” as próprias lágrimas.

No NT, em contexto símile a Lc 10,11, para se referir a “sacudir” o pó dos pés, Mt 10,14, Mc 6,11, At 13,51 e At 18,6 (“Paulo sacudiu [o pó d]as suas vestes”) apresentam o verbo “ἐκτινάσσω/*sacudir de*” (na LXX, este verbo ocorre em Jz 7,19; 16;20; Dn 3,49; 4,14; 7,20). No entanto, Lucas usa o verbo ἀποτινάσσω (sacudir, agitar, arrancar com força) para se referir a sacudir o pó dos pés em Lc 9,5⁴⁴ e para narrar como Paulo se livrou duma víbora em At 28,5. Esse mesmo verbo é usado no AT quando Sansão se livra dos Filisteus (Jz 16,20), quando se anuncia a Saul que as mulas de seu pai foram encontradas e que seu pai Cis se preocupa (*se agita*) não mais por causa das mulas, mas por causa do seu filho (1Sm 10,2) e quando se anuncia que “o Senhor rejeitou seu altar, execrou seu santuário” e entregou o Templo de Jerusalém na mão dos inimigos (Lm 2,7)⁴⁵. O verbo hebraico שָׁטַף, que foi usado em 1Sm 10,2 para falar que Cis “deixou” de se preocupar com as mulas, mas que agora se preocupa com Saul, aparece 40 vezes na Bíblia Hebraica e há como sentido genérico “deixar, abandonar”, outros significados são “soltar, desamparar, desprezar, rejeitar; permitir, renunciar, desistir; expulsar, atirar, arrojar”. Neste contexto, digno de nota é o fato da maioria das ocorrências do verbo שָׁטַף, tendo Deus por sujeito ou objeto, falarem que Ele abandonou ou rejeitou o povo de Israel (ou algo/alguém) – “וַעֲתָה נִטְשָׁנוּ וְעַתָּה נִטְשָׁנוּ /mas agora o Senhor nos abandonou...” Jz 6,13; Dt 32,15; 2Rs 21,14; Sl 78,59-60; Is 2,6; Jr 7,29; 12,7; 15,6; 23,33.39; Ez 29,5; 31,12; 32,4; Os 12,15; Am 5,2. O verbo hebraico equivalente a ἀποτινάσσω usado aqui é נָאָר que aparece também no Sl 89,40: “נִאֲרַתָּה בְּרִית עֲבָדֶיךָ חִלְלַתָּ לְאַרְזֵן נְדָרֶיךָ /(*Senhor, Tu*) **renegaste a aliança do teu servo (Davi), até o chão profanaste sua coroa**”.

⁴⁴ ALETTI, J.-N., L'Évangile selon saint Luc, p. 307.

⁴⁵ LUNDBOM, J., שָׁטַף, col. 845-852.

Desse modo, conforme se pode constatar, a expressão “sacudir o pó dos pés” não está presente no AT, ela é uma expressão típica do NT. No entanto, a partir duma análise de cada vocábulo individualmente, bem como, a partir duma leitura intertextual e de contatos semânticos, é possível obter do AT ideias para essa expressão como: punição, maldição, condenação, juízo, castigo, profunda rejeição, repúdio e desprezo. No NT, a expressão “sacudir o pó dos pés” sempre está associada à ideia de profunda rejeição e desprezo contra aqueles que se negam a ouvir o anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo (Mt 10,14; Mc 6,11; Lc 9,5; 10,11; At 13,51 e 18,6).

Lc 10,11b – “πλήν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/*contudo, isto sabei: ‘que é próximo o Reino de Deus’*”. A primeira palavra dessa proposição, a partícula πλήν⁴⁶, pode ser usada tanto como preposição ou como conjunção. Como preposição acompanhada dum genitivo significa “exceto, excluso, salvo (exceção)” ou pode ter uma função reforçativa “em acréscimo a”. No entanto, como não há nenhum genitivo depois dessa partícula, súbito se conclui que não se trata duma preposição, mas sim duma conjunção.

Como conjunção, πλήν há uma gama de significados diversos: introduzindo uma comparação (que, menos que); ou uma proposição adversativa (mas, porém, todavia, contudo); ou, no início dum período, indicando simplesmente a passagem para um outro argumento (no entanto, contudo, todavia, de outra parte); ou, na combinação πλήν...+ὅτι..., iniciando uma oração subordinada exclusiva (exceto que, exceto se, conquanto que, se não, a menos que); Recordar-se, porém, que nem todas as gramáticas tradicionais da língua portuguesa contemplam a categoria das “orações subordinadas exclusivas” ou de “orações de exceção”⁴⁷.

⁴⁶ MONTANARI, F., Vocabolario della Lingua Greca, p. 1903-1904; BAUER, W.; DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, p. 733-734.

⁴⁷ MOREIRA, F.F.D., Exceto X: uma análise à luz da linguística funcional centrada no uso, p. 337-348.

A maioria dos tradutores da Bíblia em português adota o sentido da partícula *πλήν* como conjunção adversativa e da partícula *ὅτι* como uma simples conjunção declarativa ou recitativa, normalmente omitida na tradução. No entanto, a combinação *πλήν...+ὅτι...* poderia tranquilamente ser traduzida como uma oração subordinada exclusiva. Adotando essa opção, as possibilidades de tradução seriam: “Exceto se isto saibais [*ou* saibais]: ‘que o Reino de Deus é próximo’”; ou “A menos que isto saibais: ‘que é próximo o Reino de Deus’”; ou ainda, considerando *ὅτι* como uma conjunção causal, “Exceto se isto saibais, pois o Reino de Deus é próximo” ou “Ao menos saibei isto, pois o Reino de Deus é próximo”.

Prosseguindo a análise, a forma verbal *γινώσκετε* do verbo *γινώσκω* (conhecer, aprender, compreender, reconhecer)⁴⁸ pode funcionar tanto como um *indicativo presente* como um *imperativo presente* 2pl. Na tradução ao português, considerando *πλήν* como conjunção de exceção, conforme sugerido no parágrafo anterior, *γινώσκετε* fica mais bem traduzido com um *subjuntivo presente* dando a ideia de eventualidade. No entanto, neste caso, o mais importante para a leitura diz respeito não ao tempo ou modo verbal, mas ao aspecto verbal do presente em grego, que indica uma ação repetitiva ou contínua. De modo particular, o *imperativo presente* normalmente é usado no NT para comandos relacionados a princípios gerais que devem ser seguidos repetidamente ou para comportamentos e atitudes já em andamento que devem ser continuados⁴⁹.

Embora não seja objeto deste estudo realizar uma análise em profundidade do verbo *γινώσκω*, cabe ressaltar que os três Evangelhos Sinóticos sempre usam a forma verbal *γινώσκετε* em contextos de caráter escatológico: Mt 16,3; 24,32; 24,43; Mc 13,28; 13,29; Lc 10,11; 12,39; 21,30. Outra forma verbal sempre usada em contexto escatológico, que também aparece no versículo objeto deste estudo,

⁴⁸ KITTEL, G., FRIEDRICH, G., Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. II, col. 461.

⁴⁹ BÉCHARD, D. P., Syntax of New Testament Greek, p. 36; BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, § 336; e também § 319.

é ἤγγικεν, *indicativo perfeito* 3sg do verbo ἐγγίζω, com sentido de “aproximar-se, chegar perto, ser chegado, ser próximo”. A forma ἤγγικεν pode ser encontrada em: 1Mc 9,10; Lm 4,18; Ez 9,1; Mt 3,2; 4,17; 10,7; 26,45-46; Mc 1,15; 14,42; Lc 10,9.11; 21,8.20; Rm 13,12; Tg 5,8; 1Pd 4,7. O tempo *perfeito* grego aqui usado reúne em si o aspecto duma ação completa, acabada no passado (como o *aoristo*), que resulta num estado permanente de coisas no presente (como o *presente*), o aspecto do *perfeito* grego é chamado de *completivo*⁵⁰. Logo em seguida, vem a famosa expressão “ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/o Reino de Deus” que aparece diversas vezes no NT em: Mt 12,28; 21,43; Mc 1,15; 4,26; 10,14; Lc 6,20; 10,9.11.20; 13,18; 16,16; 17,20.21; 18,16; 19,11; 21,31; 22,10; Rm 14,17; 1Cor 4,20; Ap 12,10.

Desse modo, se πλήν é interpretada simplesmente como uma conjunção adversativa, de acordo com a maioria das traduções modernas, a ideia transmitida é de que apesar dos habitantes de tal cidade terem rejeitado a pregação dos discípulos, eles precisam saber/conhecer que o “Reino de Deus” está próximo, ou seja, a ênfase é posta na necessidade de “conhecer” que a realidade da proximidade do reino já aconteceu através do anúncio proclamado por Jesus e que é uma realidade sempre presente. E, assim sendo, quem rejeitar tal anúncio será punido, conforme o que segue em Lc 10,12-16.

Mas, por outro lado, se a conjunção πλήν vem associada a ὅτι, ela pode ser interpretada como uma conjunção subordinativa exclusiva, mudando completamente o sentido da interpretação do texto – “Exceto se isto saibais [ou sabeis]: ‘que o Reino de Deus é próximo’” ou “Ao menos sabeis isto, pois o Reino de Deus é próximo”. Uma possível interpretação seria: caso os habitantes duma determinada cidade não tenham acolhido o anúncio proclamado pelos discípulos, estes manifestarão uma profunda rejeição e desprezo contra aqueles que se negam

⁵⁰ BÉCHARD, D. P., *Syntax of New Testament Greek*, p. 36; BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, §§ 340-345.

a ouvir o anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo com a ameaça do gesto simbólico de sacudir o pó dos pés como sinal de que quem rejeita o Senhor e sua mensagem é também por Ele rejeitado, conforme Lc 10,12-15, como se verifica igualmente em Lc 10,16: “Quem vos ouve a mim ouve e quem vos despreza a mim despreza; e quem me despreza, despreza aquele que me enviou”. Na época de Jesus, os judeus, ao passarem de um lugar pagão e entrarem na Palestina, sacudiam os pés para que toda poeira do território pagão, não penetrasse em território judaico. Segundo Stöger, “com isso, deve ficar bem claro que não existe comunhão entre Israel e os pagãos”⁵¹. Mais ainda, segundo Mazzarolo, “carregar o pó de um lugar para o outro seria carregar o contato, as relações e as consequências entre um espaço e outro”⁵².

No entanto, a oração de exceção – “a menos que...” ou “exceto se...” – porta em si uma última possibilidade de mudança radical nos desígnios do Senhor. Dados os fatos (os discípulos entraram na cidade; foram rejeitados; saíram pelas πλατείαις; anunciaram a mensagem de Jesus Cristo; e ameaçaram sacudir o pó dos pés), tudo se encaminha para que os habitantes de tal cidade sejam punidos (ou rejeitados) por Deus (Lc 10,12ss), porém tudo poderá ser diferente, haverá uma exceção, – “exceto se saibais isto: ‘que o Reino de Deus é próximo’” – caso eles aceitem reconhecer aquilo que fora anunciado sobre a mensagem de Jesus e da proximidade iminente do Reino de Deus e, como consequência, passem a crer. Desse modo, não haverá mais a ameaça duma punição. É o Senhor que, em sua misericórdia, dá uma última possibilidade de conversão aos pecadores, apesar destes o terem rejeitado por repetidas vezes.

Lc 10,12 – “λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ/*digo a vós: ‘Sodoma naquele dia mais tolerável será do que aquela cidade’*”. Este versículo não apresenta particulares problemas para a

⁵¹ STÖGER, A., O Evangelho Segundo Lucas, p. 300.

⁵² MAZZAROLO, I., Lucas, p. 157.

tradução; serve de conclusão para a microunidade textual Lc 10,10-12 e de ponte, ou de introdução, para a microunidade seguinte Lc 10,13-15, na qual Jesus faz o seu lamento contra as cidades de Corazim, Betsaida e Cafarnaum⁵³. Em seguida, o v.16 fechará a perícopes a respeito do envio dos 72 discípulos, porém a narrativa sobre a missão dos 72 se concluirá somente em Lc 10,17-20, em que se narra sobre o retorno deles⁵⁴.

O v.12 faz referência à cidade de Sodoma, como “aquela cidade que é mais culpável porque rejeitou o chamado de Deus”⁵⁵, tida como a cidade da desobediência⁵⁶. Também há referências a essa cidade, no AT, como símbolo dos “temas do pecado e do juízo”, “falta de hospitalidade e rejeição aos mensageiros de Deus” e também “a comparação de Jerusalém/Israel com Sodoma ocorre com frequência nos escritos proféticos”⁵⁷. Esta cidade é citada no AT pela primeira vez em Gn 10,19, na *tábua das nações*; Em Gn 13,10, ela é parte da terra aonde Ló irá com seus rebanhos, após se separar de Abraão (Gn 13,11-12); os seus habitantes são descritos como grandes pecadores contra o Senhor (Gn 13,13); em Gn 14, o nome da cidade é repetido 9 vezes na chamada campanha dos grandes reis (dentre os quais Bara é o rei de Sodoma); em Gn 18,16, os mensageiros do Senhor após estar com Abraão partiram e passaram por Sodoma; em Gn 18,17-33, no v.20, o Senhor fala que o pecado de Sodoma e Gomorra é muito grande e nesta mesma perícopes Abraão faz a sua oração de intercessão⁵⁸; e, por fim, em Gn 19 é narrada a destruição de Sodoma como consequência do pecado de seus habitantes, apenas Ló e suas filhas se salvaram.

⁵³ GARCÍA, S., Evangelio de Lucas, p. 255; STÖGER, A., O Evangelho Segundo Lucas, p. 301; MORRIS, L., Lucas, p. 173; CASATI, A., Sulla terra le sue orme. Commento al Vangelo di Luca, p. 168; SICRE, J. L., El evangelio de Lucas, p. 265; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. Os Evangelhos II, p. 122.

⁵⁴ ALETTI, J.-N., L'Évangile selon saint Luc, p. 307; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. Os Evangelhos II, p. 122.

⁵⁵ LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Luc, p. 298.

⁵⁶ GARCÍA, S., Evangelio de Lucas, p. 254.

⁵⁷ BEALE, G. K., CARSON, D. A. (orgs.), Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 397.

⁵⁸ DILLMAN, R.; MORA PAZ, C. A., Comentario al Evangelio de Lucas, p. 283

Segundo Aletti, por causa desse fato, “nas Escrituras e nos escritos intertestamentários, o caso de Sodoma tornou-se legendário”⁵⁹; ela tornou-se “proverbial para o julgamento divino dos perversos”⁶⁰; como recorda Rienecker, “o evangelista menciona somente Sodoma porque essa cidade havia se tornado proverbial por causa de sua grosseira violação do direito de hospitalidade (Gn 19,4-11)”⁶¹. Além de Sodoma e Gomorra, em Dt 29,22, as cidades de Adamá e Seboim também são malditas (Os 11,8; Gn 14,8). Em seguida, todas as demais citações das cidades de Sodoma e Gomorra no AT (Dt 32,32; Odes 2,32; Is 1,9.10; 3,9; 13,19; Jr 23,14; 49,18^[TM = 30,12 LXX]; 50,40^[TM = 27,40 LXX]; Lm 4,6; Ez 16,46.48-49.53.55-56; Sb 19,13-14; Am 4,11; Sf 2,9) estão associadas ao grande pecado cometido contra o Senhor e/ou à conseqüente punição e destruição narrada em Gn 19⁶². No NT⁶³, todas as ocorrências do nome da cidade de Sodoma fazem referência ao evento narrado em Gn 19⁶⁴, bem como, também falam que se a geração presente não se converter, esta será tratada com mais rigor do que Sodoma no dia do juízo (Mt 10,15; 11,23-24; Lc 17,29; Rm 9,29; 2Pd 2,6; Jd 1,7; Ap 11,8).

Em se tratando do dia do juízo⁶⁵, a expressão temporal “ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ/*naquele dia*” [= בַּיּוֹם הַהוּא], bastante comum nas Sagradas Escrituras, também pode ser interpretada em sentido escatológico na literatura profética⁶⁶. Tais textos, em senso estrito, narram eventos relativos ao contexto pré-, pós- ou exílico e estão associados ao chamado “יּוֹם יְהוָה/*Dia de YHWH*” (Is 2,12; 13,6.9;

⁵⁹ ALETTI, J.-N., L'Évangile selon saint Luc, p. 307.

⁶⁰ MORRIS, L., Lucas, p. 173

⁶¹ RIENECKER, F., Evangelho de Lucas, p. 235.

⁶² ROSSÉ, G., Il Vangelo di Luca, p. 383; SICRE, J. L., El evangelio de Lucas, p. 265; PÉREZ MILLOS, S., Lucas, p. 1234.

⁶³ LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Luc, p. 298.

⁶⁴ BALZ, H., SCHNEIDER, G., Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento, vol. II, col. 1444-1445.

⁶⁵ NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 555;

⁶⁶ Is 2,11-12.17; 3,7.18; 5,30; 7,18.20.21.23; 10,20.27; 11,10; 12,1.4; 14,3-4; 17,4; 19,21; 22,12.20.25; 23,15; 27,12-13; 29,18; 30,25; 38,12; 52,6; Jr 4,9; 25,33; 30,8; 39,16-17; 48,41; 49,22.26; 50,33; Ez 24,27; 29,21; 30,9; 38,10.14.19; 39,11; 40,1; 45,22; Dn 5,1^[LXX, s6 σ']; 13,60; Os 1,5; 2,18.23; Jl 4,18; Am 2,16; 8,3.9.11.13; 9,11; Mq 2,4; 4,6; 5,9; 7,11-12; Sf 3,11; Ag 2,23; Zc 2,15; 3,9-10; 9,16; 11,11; 12,3-4.6.8-9.11; 13,1.2.4; 14,4.8-9.13.20-21.

Ez 13,5; 30,3; Jl 1,15; 2,1.11.31; 3,4; 4,14; Am 5,18.20; Ab 1,15; Sf 1,7.14; MI 3,23; Zc 14,1), dia terrível em que o Senhor julgará as nações, destruirá os inimigos e Ele mesmo deverá aparecer, não para salvar Israel, mas para puni-lo⁶⁷. No entanto, no meio de toda a calamidade, há uma esperança de salvação para um pequeno resto⁶⁸ que se manteve fiel (Jr 30,7; 31,7; Jl 4,15-17; Sf 3,11-17; Zc 14,1-2).

4. Em busca de *Sýnkrisis* com o AT

A seleção de textos relevantes do AT para a elaboração de *sýnkrisis* seguiram os critérios de Hays⁶⁹ para identificar e interpretar os ecos de intertextualidade presentes em Lc 10,10-12: 1) *Disponibilidade* – o autor e os destinatários de então conheciam a fonte do AT proposta? 2) *Volume* – há uma boa quantidade de palavras ou padrões sintáticos apanhados da fonte evidenciada? 3) *Recorrência* – o autor do NT usa com que frequência a mesma citação ou alusão ao AT em outras partes do livro? 4) *Coerência temática* – a fonte antigo testamentária está em harmonia com o fio condutor do texto do NT estudado? 5) *Plausibilidade histórica* – o autor poderia ter tido a intensão de produzir um determinado efeito com o uso de uma alusão do AT e essa poderia ser captada e compreendida pelos leitores/ouvintes daquele tempo? 6) *História da interpretação* – outros autores e leitores foram capazes de perceber as mesmas referências que teriam percebido os contemporâneos do escrito? 7) *Satisfação* – a leitura do AT proposta faz sentido e ajuda a compreender a passagem do NT estudada?

Beale⁷⁰ propõe nove passos para interpretar o uso do AT no NT: 1) Identificação e validação da referência ao AT (citação, alusão ou eco), em que

⁶⁷ BECK, M., Der „Tag YHWHs“ im Dodekapropheten; PAUL, S. M.; CROSS, F. M., Amos, p. 184.

⁶⁸ CARENA, O., Il resto di Israele.

⁶⁹ HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 29-32.

⁷⁰ BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 68-69.

são retomados os 7 critérios de Hays, sendo os demais propostos por Beale; 2) Análise do contexto geral do NT em que ocorre a referência ao AT; 3) Análise do contexto imediato e do contexto geral do AT, interpretando atenta e minuciosamente sobretudo o parágrafo em que a citação ou alusão ocorre; 4) Pesquisa quanto ao uso do texto do AT no judaísmo anterior e posterior que possa ser importante para a apropriação do texto veterotestamentário pelo NT; 5) Comparação dos textos, inclusive suas variantes textuais: NT, LXX, TM e os *Targumim*, citações judaicas antigas (MMM, Pseudo-epígrafos, Josefo, Filon); 6) Análise do uso textual que o autor faz do AT, para se ver em que tradição textual veterotestamentária o autor se apoia, ou se ele está dando sua versão pessoal, e como isso afeta a interpretação do texto do AT; 7) Análise do uso interpretativo, hermenêutico, que o autor faz do AT; 8) Análise do uso teológico que o autor faz do AT; 9) Análise do uso retórico que o autor faz do AT.⁷¹

Apresentados os critérios e passos supramencionados, dentro do estudo aqui realizado, analisando os personagens, pode-se constatar a possibilidade de estabelecer *synkrisis*⁷² entre os personagens de Lc 10,10-12 e de textos do AT, como por exemplo: Ex 18,19-26; Nm 11,16-17.24-30; Ex 31,18–32,35; Dt 9,1-21; Gn 19,24-25.29; Jr 7,25-28 (textos paralelos: Jr 11,1-14; 25,4-5.7-8.11; 26,4-6; 29,17-19; 44,2-6; Ez 3,4-9); Am 5,18-20. Merece nota o fato de que a σύγκρισις é uma técnica literária que foi usada por Plutarco, na elaboração de biografias de personagens gregos e romanos dois a dois, na famosa coletânea “Βίοι Παράλληλοι/*Vidas Paralelas*”, estabelecendo um paralelo entre os personagens, e ressaltando suas semelhanças e diferenças.

a) Ex 18,19-26 [(Moisés || Jesus), (Juízes || Discípulos) e (Povo de Israel || Povo da Cidade)] – Seguindo o conselho de Jetro, Moisés escolheu homens capazes, instruiu-os e estabeleceu-lhes como juízes para o povo de Israel. De

⁷¹ Para quem quiser aprofundar sobre o uso do método também há a obra BELLI, F. et al., *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento* (2006).

⁷² ALETTI, J.-N., *Gesù: una vita da raccontare*, p. 26-31.

modo semelhante, Jesus escolheu os discípulos, instruiu-os e estabeleceu-lhes como missionários para a cidade;

b) Nm 11,16-17.24-30 [(Moisés || Jesus), (70 ^[+2] Anciãos || 72 Discípulos) e (Povo de Israel || Povo da Cidade)] – Seguindo o conselho de YHWH, Moisés escolheu 70 anciãos para compartilhar o peso do trabalho de conduzir o povo de Israel (no entanto, o espírito do Senhor repousou também sobre outros dois: Eldad e Medad). De modo símile, Jesus escolheu os 72 discípulos para ir “à sua frente a toda cidade e lugar aonde ele próprio devia ir” (Lc 10,1b);

c) Dt 9,1-21 (|| Ex 31,18 – 32,35) [(YHWH || Jesus), (Moisés || Discípulos), (Bezerro de Ouro || Pecado) e (Povo de Israel || Povo da Cidade)]:

i. YHWH dá as Tábuas da Lei para Moisés

|| Jesus dá as instruções para os discípulos;

ii. O povo de Israel não ouve a palavra de YHWH anunciada por Moisés

|| O povo da cidade (hipotética) não ouve a palavra de Jesus anunciada pelos discípulos;

iii. YHWH decide exterminar o povo de Israel

|| Jesus fala de condenação para tal cidade;

iv. Moisés destrói o objeto do pecado (Bezerro de Ouro)

|| *Jesus destruirá o Pecado (Mistério da Paixão-Morte-Ressurreição)*;

v. O povo de Israel se arrependeu e voltou para YHWH e não foi exterminado

|| Se o povo da cidade se arrepender e conhecer o mistério do Reino de Deus que é próximo, este também ao final não será exterminado.

d) Gn 19,1.24-25.29 [(Mensageiros de YHWH || Discípulos de Jesus) (Sodoma || Cidade hipotética) e (YHWH || Jesus)] – Os mensageiros de YHWH anunciam a destruição de Sodoma, porque o povo desta cidade não ouviu (nem viveu os preceitos divinos) e salvaram Ló que temia YHWH, o qual exterminou a cidade de Sodoma. De modo parecido, os discípulos de Jesus, ao sacudir o pó dos pés, fazem uma ameaça para dizer que, se tal cidade não ouvir a mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus, esta será tratada de modo pior que Sodoma,

porém haverá uma exceção para quem conhecer o anúncio sobre a proximidade do Reino de Deus e esse indivíduo se salvará assim com Ló se salvou;

e) Jr 7,25-28 (|| Jr 11,1-14) [(YHWH || Jesus), (Jeremias/profetas || Discípulos) e (Povo de Israel || Povo da Cidade)] – Assim como YHWH fala que Jeremias e os demais profetas serão rejeitados pelo povo de Israel, Jesus fala aos discípulos que eles poderão ser rejeitados pelo povo da cidade. Todavia, tanto para o povo de Israel (Jr 11,11-12) como para o povo da cidade (Lc 10,12) há uma ameaça de condenação⁷³. Segundo Bovon,

A cidade, entidade coletiva, pode ser responsável e culpável do mesmo modo que o indivíduo. A tradição sinótica segue aqui aquela bíblica que ousava condenar Babilônia, Nínive, Sidone, Jerusalém ou Sodoma. Averso às hipérboles, o Jesus de Q, que se tornou o Senhor de Lucas, condena a cidade que rejeitou a pregação sobre o reino a uma sorte pior do que a da cidade mais culpável da antiga aliança. A literatura judaica, que conhecia naturalmente a culpabilidade de Sodoma e o fechamento do seu coração, incitava a não repetir o seu comportamento. [...] O texto aqui vai bem além e o leitor descobre que é mais grave fechar-se à proclamação evangélica do Reino de Deus do que à lei ou aos profetas⁷⁴.

f) Am 5,18-20 [(YHWH || Jesus) e (Povo de Israel/Nações || Povo da Cidade)] – Não somente Amós, mas também todos os profetas que falam sobre o “Dia de YHWH” apresentam tal dia como um dia terrível em que Israel e as nações serão julgadas. De igual modo, quando Jesus fala que tal “cidade” será julgada de modo mais severo do que Sodoma “naquele dia”, o panorama apresentado é escatológico, pois trata-se dum juízo⁷⁵.

A este ponto, o leitor deve estar se perguntando: Qual é a função de tais alusões do AT presentes na perícopa da qual Lc 10,10-12 faz parte? As alusões presentes nos itens *a*, *b* e *c.iv* referem-se a Jesus como um “novo Moisés”,

⁷³ SCHÜRMAN, H., Il vangelo di Luca, p. 130.

⁷⁴ BOVON, F., Vangelo di Luca, p. 74. (tradução nossa)

⁷⁵ SCHÜRMAN, H., Il vangelo di Luca, p. 128; CRADDOCK, F., Luca, p. 184.

enquanto *c*, *d*, *e* e *f* referem-se a Ele enquanto Divino, contribuindo para o seu processo de autorrevelação.

Quando se faz referência aos 72 discípulos em comparação com os *Juízes* em *a* e aos 70+2 *Anciãos* em *b*, Jesus ao escolhê-los dá-lhes autoridade como fizera com os 12 apóstolos em Lc 9,1. Ao mesmo tempo, a missão dos 72 é profética: *b* “Oxalá todo o povo de YHWH fosse profeta” (Nm 11,29b); em *c*, a *sýnkrisis* pode ser feita entre os discípulos e Moisés, em *d* com os Mensageiros de YHWH e em *e* com Jeremias e os demais profetas. Os discípulos anunciam a mensagem do Reino de Deus, mas, ao mesmo tempo, anunciam a punição para aqueles que a rejeitam.

Com relação à “cidade” (hipotética), em *a*, *b*, *c*, *e* e *f*, a *sýnkrisis* pode ser feita entre essa e o povo de Israel principalmente em contextos em que o povo havia abandonado a Lei e os desígnios do Senhor. A consequência da rebeldia do povo levava ao anúncio duma punição iminente. Em *d* e *f*, o contexto é escatológico⁷⁶, no qual a *sýnkrisis* se dá com Sodoma que foi exterminada (passado) e com Israel e as nações que serão julgados (futuro) – “Digo a vós: ‘Sodoma naquele dia mais tolerável será do que aquela cidade’” (Lc 10,12).

Conclusão

A partir do estudo realizado sobre a microunidade textual Lc 10,10-12, considerando toda a Sagrada Escritura como uma unidade na sua versão final (a partir de uma visão sincrônica), observando elementos textuais e estilísticos e levando em conta os vários contatos intertextuais intrabíblicos diretos ou indiretos, pode-se concluir que, independentemente das condições que se impõem aos missionários, aceitação ou rejeição, o Reino de Deus deve ser anunciado sempre e a expressão “πλὴν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ

⁷⁶ ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 382; GRASSO, S., *Il Vangelo di Luca*, p. 438

θεοῦ/Contudo, isto sabeis [ou Exceto se isto saibais]: ‘que é próximo o Reino de Deus’” de certo modo quebra o padrão estilístico do texto assim como o anúncio do Reino de Deus rompe com o padrão comum da vida numa cidade e, mesmo que haja rejeição do anúncio, quem o ouviu não será mais o mesmo, haverá algo de diferente, e terá que tomar uma decisão em sua vida⁷⁷, contra ou a favor. Segundo Schweizer, “a proximidade do anúncio do Reino não deve ser entendida como uma questão temporal (como em Mt 10,7), mas sim espacial”⁷⁸.

A partir de elementos semântico presentes em Lc 10,10, pode-se afirmar que em cada ocasião na qual os discípulos já tenham entrado numa cidade e, estando lá, repetidamente não forem bem recebidos, então, após ter saído pelos principais locais públicos – τὰς πλατείας –, subentendendo que em cada um desses locais eles já tenham falado abertamente e claramente a mensagem de Jesus, pela última vez, pontualmente, os discípulos devem dizer aquilo que vem em Lc 10,11. A expressão “sacudir o pó dos pés” presente na primeira parte deste versículo não está presente no AT, ela é uma expressão típica do NT. No entanto, a partir duma análise de cada vocábulo, bem como, a partir duma leitura intertextual e de contatos semânticos, é possível obter do AT ideias para essa expressão como: punição, maldição, condenação, juízo, castigo, profunda rejeição, repúdio e desprezo. No NT, a expressão “sacudir o pó dos pés” está sempre associada à ideia de profunda rejeição e desprezo contra aqueles que se negam a ouvir o anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo, como se vê em Mt 10,14; Mc 6,11; Lc 9,5; 10,11; At 13,51 e 18,6.

Em Lc 10,11b, apesar dos habitantes duma determinada cidade terem rejeitado a pregação dos discípulos, eles precisam saber que o “Reino de Deus” está próximo, ou melhor, que é uma realidade sempre presente e, assim sendo, quem rejeitar tal anúncio será punido, conforme o que se segue em Lc 10,12-16⁷⁹.

⁷⁷ SCHÜRMAN, H., Il vangelo di Luca, p. 128.

⁷⁸ SCHWEIZER, E., Il vangelo secondo Luca, p. 170.

⁷⁹ CASATI, A., Sulla terra le sue orme. Commento al Vangelo di Luca, p. 168.

Contudo, a conjunção *πλήν* associada à conjunção *ὅτι* como uma subordinativa exclusiva (oração de exceção) – “a menos que...” ou “exceto se...” – porta em si uma última possibilidade de mudança radical nos desígnios do Senhor.

Dados os fatos e a rejeição de ouvir a pregação, tudo se encaminha para que os habitantes de tal cidade sejam punidos (ou rejeitados) por Deus (Lc 10,12ss), porém tudo poderá ser diferente, haverá uma exceção – “Exceto se isto saibais: ‘que é próximo o Reino de Deus’” –, caso eles aceitem reconhecer aquilo que fora anunciado sobre a mensagem de Jesus e da proximidade iminente do Reino de Deus e, como consequência, passem a crer. Desse modo, não haverá mais a ameaça duma punição. É o Senhor que, em sua misericórdia, dá uma última possibilidade de conversão aos pecadores, apesar destes terem por repetidas vezes O rejeitado.

Em Lc 10,12, no entanto, após esgotadas todas as possibilidades de anúncio, o gesto simbólico dos discípulos de sacudir o pó dos pés contra a cidade se converte em ação escatológica real de Deus que, no dia do juízo, como que numa ideia de “juízo final”⁸⁰, do qual é preciso precaver-se⁸¹, condenará os habitantes daquela cidade – “Sodoma, naquele dia, mais tolerável será do que aquela cidade” –, detalhe: Sodoma foi completamente destruída e exterminada⁸².

Quanto às alusões ao AT, presentes na perícopé na qual Lc 10,10-12 se insere, elas têm por função apresentar: a) Jesus seja como “um novo Moisés”, seja como “divino” (destaque especial à *sýnkrisis* com Dt 9,1-21); b) Os 72 discípulos como aqueles que receberam instrução, autoridade e uma missão profética para anunciar o Reino de Deus; c) A cidade hipotética em contexto escatológico, em que a *sýnkrisis* se dá com Sodoma que foi exterminada (no passado) e com Israel e as nações que serão julgados (no futuro), reforçando o sentido da expressão “sacudir o pó dos pés” como um gesto anunciador de juízo⁸³.

⁸⁰ CRADDOCK, F., Luca, p. 184; NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 555.

⁸¹ SCHWEIZER, E., Il vangelo secondo Luca, p. 170.

⁸² LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Luc, p. 298.

⁸³ BALZ, H., SCHNEIDER, G., Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento, vol. II, col. 1103.

Referências bibliográficas

- ALETTI, J.-N. **Gesù: una vita da raccontare.** Il genere letterario dei vangeli di Matteo, Marco e Luca. LECTIO 11. Milano: San Paolo; Roma: G&BPress, 2017.
- ALETTI, J.-N. **L'Évangile selon saint Luc.** Commentaire. Bruxelles: Lessius, 2022.
- BALZ, H., SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento.** Volumes I e II. Salamanca: Sigueme, 1996-1998.
- BAUER, W.; DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.** 4^a ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2021.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** Exegese e interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEALE, G. K., CARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BELLI, F. et al., *Vetus in Novo:* El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento. Madrid: Encuentro, 2006.
- BÉCHARD, D. **Syntax of New Testament Greek.** A student's Manual. Biblica 49. Roma: G&BPress, 2019.
- BECK, M. **Der „Tag YHWHs“ im Dodekapropheton:** Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte. BZAW, 356. Berlin: De Gruyter, 2005.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. **Grammatica del Greco del Nuovo Testamento.** Paideia Supplementi 2. 2^a ed. Brescia: Paideia, 1997.
- BOVON, F. **Vangelo di Luca.** Commentario Paideia 3.2. Brescia: Paideia, 2007.
- CARENA, O. **Il resto di Israele:** Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema del resto. Bologna: EDB 1985.

- CASATI, A. **Sulla terra le sue orme. Commento al Vangelo di Luca**. Bologna: EDB, 2021.
- COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. **Diccionario Teologico del Nuevo Testamento**. Vv. I e II. Salamanca: Sigueme, 1998.
- CRADDOCK, F. **Luca**. Torino: Claudiana, 2002.
- DILLMAN, R.; MORA PAZ, C. A. **Comentario al Evangelio de Lucas: Un comentario para la actividad pastoral**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2006.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos II**. 4ª Ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- FITZMYER, J. A. **The Gospel According to Luke I-IX**. The Anchor Bible 28. New Haven/London: Doubleday & Company, 1981.
- GARCÍA, S. **Evangelio de Lucas**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012.
- GONZAGA, W. “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.
- GRASSO, S. **Il Vangelo di Luca**. Roma: Città Nuova, 2019.
- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven; London: Yale University Press, 1989.
- KITTEL, G., FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. I-XV. Brescia: Paideia, 1965-1973.
- LAGRANGE, M.-J. **Évangile selon Saint Luc**. Paris: Lecoffre J. Gabalda et Cie, 1948.
- LUNDBOM, J. **לְבָרָא**. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (eds.). **Grande Lessico dell’Antico Testamento**. Vol. V. Brescia: Paideia, 2005. col. 845-852

- MAZZAROLO, I. **Lucas**. A antropologia da salvação. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2013.
- MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. **Il Vangelo Secondo Luca: Analisi Retorica**. Roma, Edizioni Dehoniane, 1994.
- MEYNET, R. *In: The Question at the Center: A Specific Device of Rhetorical Argumentation in Scripture*, pp. 200-210 **Emori Studies in Early Christianity**: Trinity Press International, Pennsylvania, USA, 2002.
- MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>
- MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.
- MONTANARI, F. **Vocabolario della Lingua Greca**. 3ª ed. Torino: Loescher, 2013.
- MOREIRA, F.F.D. Exceto X: uma análise à luz da linguística funcional centrada no uso. In: ANAIS DO VIII SAPPIL UFF. **Estudos da Linguagem I**. Niterói: UFF, 2017. p. 337-348.
- MORRIS, L. **Lucas**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NOLLAND, J. **Luke 9:21 – 18:34**. Word biblical commentary. V. 35b –Dallas: Word Books, 1993.
- ODEN, T. C. (ed.). **Evangelio según San Lucas**. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 3. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.

PAUL S. M.; CROSS, F. M. **Amos**: a commentary on the book of Amos. Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press 1991.

PÉREZ MILLOS, S. **Lucas**. Comentario exegético al texto griego del Nuovo Testamento. Barcelona: Clie, 2017.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RIENECKER, F. **Evangelho de Lucas**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2005.

ROSSÉ, G. **Il Vangelo di Luca**. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2020.

SCHÜRMAN, H. **Il vangelo di Luca**. Parte prima. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia, 1983.

SCHWEIZER, E. **Il vangelo secondo Luca**. Brescia: Paideia, 2020.

SICRE, J. L. **El evangelio de Lucas**: Una imagen distinta de Jesús. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2021.

STÖGER, A. **O Evangelho Segundo Lucas**, Volume 3/1. Petrópolis: Vozes, 1973.

VERBUM SOFTWARE BÍBLICO, versão 9.15.

WÄCHTER, L., עֶפֶר. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.(eds.). **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. Vol. VI. Brescia: Paideia, 2006. col. 920-930.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Capítulo X¹

A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11²

The vocation to care for the earth: a reading from 2Peter 1,3-11

La vocación al cuidado de la tierra: una lectura de 2Pedro 1,3-11

Waldecir Gonzaga³

João Marques Ferreira dos Santos⁴

Resumo

A problemática ecológica é atualmente assumida como uma das questões mais importantes no panorama global. Neste contexto, assume especial relevância a Encíclica *Laudato Sí*, do Papa Francisco, publicada em 2015. Nela, o Papa convoca a humanidade a viver a sua vocação como cuidadores da criação, salientando a importância de uma vivência virtuosa. Neste trabalho desenvolvemos esta temática a partir do estudo exegético de uma perícopa da Segunda Carta de Pedro (2Pd 1,3-11). Neste texto bíblico, vemos como o autor reforça a necessidade de viver o chamamento que Deus faz a cada pessoa redimida, mediante o cultivo concreto de uma vida virtuosa, sob pena de se perder a graça recebida. O nosso trabalho explora, a partir da Encíclica papal, a vocação ao cuidado da criação, mediante as relações essenciais antropológicas – Deus, o Próximo, e a Terra (LS 66). Assim, estudamos como cada virtude apresentada nesta perícopa bíblica se concretiza na vivência do cuidado da criação, dialogando com as várias temáticas apresentadas na *Laudato Sí*, expondo como estas se orientam para a vivência da caridade, expressa numa ecologia integral, que reconhece a matéria como um meio onde Deus se revela sacramentalmente, a par da ecologia humana, cultural e ambiental.

Palavras-chave: Ecologia integral, *Laudato Sí*, 2Pedro, Virtudes, Vocação.

Abstract

The ecological problem is currently assumed to be one of the most important issues on the global scene. In this context, Pope Francis' Encyclical *Laudato Sí*, published in 2015, is

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601399-10>

² GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 1, p. 5-32. 2023. ISSN 2764-3727. Link <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>

³ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestrado em Teologia (1º grau canônico), pela Universidade Católica Portuguesa e Mestrado em Engenharia do Ambiente, pela Universidade de Aveiro. Em curso, Doutorando em Teologia, etapa curricular (2º Ciclo Canônico), pela Universidade Católica Portuguesa. Actualmente é Reitor do Seminário de Santa Joana Princesa, Aveiro, Portugal. E-mail: <joaomfsantos@gmail.com>. Currículo digital – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0948-5409>.

particularly relevant. In it, the Pope summons humanity to live its vocation as caretakers of creation, stressing the importance of a virtuous life. In this work we develop this theme from the exegetical study of a pericope from the Second Letter of Peter (2Pe 1,3-11). In this biblical text, we see how the author reinforces the need to live the call that God makes to each redeemed person, through the diligent cultivation of a virtuous life, under penalty of losing the grace received. Our work explores, from the papal Encyclical, the vocation to care for creation, through the essential anthropological relationships – God, the Neighbour, and the Earth (LS 66). Thus, we study how each virtue presented in this biblical text materializes in the experience of care for creation, dialoguing with the various themes presented in *Laudato Sí*, presenting how they are oriented towards the experience of charity, expressed in an integral ecology, which recognizes matter as a medium where God sacramentally reveals himself, along with human, cultural and environmental ecology.

Keywords: Integral ecology, *Laudato Sí*, 2Peter, Virtues, Vocation.

Resumen

La problemática ecológica fue asumida actualmente como uno de los temas más importantes en el panorama mundial. En este contexto, asume especial relevancia la Encíclica *Laudato Sí* de Papa Francisco, publicada en 2015. En ella, el Papa llama a la humanidad a vivir su vocación de cuidadores de la creación, subrayando la importancia de una experiencia virtuosa. En este trabajo desarrollamos este tema a partir del estudio exegético de una perícopa de la Segunda Carta de Pedro (2Pd 1,3-11). En este texto bíblico vemos cómo el autor refuerza la necesidad de vivir la llamada que Dios hace a cada redimido, mediante el cultivo concreto de una vida virtuosa, so pena de perder la gracia recibida. Nuestro trabajo explora, desde la Encíclica papal, la vocación al cuidado de la creación, a través de las relaciones antropológicas esenciales – Dios, el Próximo y la Tierra (LS 66). Así, estudiamos cómo cada virtud presentada en esta perícopa bíblica se materializa en la experiencia del cuidado de la creación, dialogando con los diversos temas presentados en *Laudato Sí*, exponiendo cómo se orientan hacia la experiencia de la caridad, expresada en una ecología integral, que reconoce la materia como medio donde Dios se revela sacramentalmente, junto con la ecología humana, cultural y ambiental.

Palabras clave: Ecología integral, *Laudato Sí*, 2 Pedro, Virtudes, Vocación.

Introdução

Em 24 de maio de 2015, o Papa Francisco publicou a Encíclica *Laudato Sí*, a qual trata sobre o cuidado da Casa Comum. Tatay Nieto⁵ afirma que este documento foi muito bem acolhido no meio científico e ecologista, com a vantagem de introduzir conceitos teológicos na praça pública⁶. Ele afirma que a *Laudato Si* abriu as portas das sociedades ocidentais ao discurso eclesial, devendo

⁵ TATAY NIETO, J., “De la cuestión social” a la “cuestión sócio-ambiental”, p. 182-184.

⁶ TATAY NIETO, “De la cuestión social” a la “cuestión sócio-ambiental”, p. 181.

as comunidades cristãs operacionalizar os seus ensinamentos, reconhecer o chamamento à conversão ecológica e deixar que esta aconteça, mediante o serviço de protecção dos mais pobres e ao cuidado da criação.

Neste âmbito é significativo que a Encíclica *Laudato Sí* volte a apresentar o cuidado da terra como uma vocação, algo que João Paulo II já o havia feito em 1990, por ocasião da Mensagem para o Dia Mundial da Paz⁷. A consciência de vocação, de um chamamento por parte de Deus para uma missão, é tema recorrente ao longo de toda a escritura; todavia, a sua aplicação fora de um âmbito estritamente religioso ainda causa por vezes alguma estranheza⁸.

Neste âmbito, optamos por recorrer ao texto da Segunda Carta de Pedro, a perícopes 2Pd 1,3-11, onde o autor bíblico exorta os cristãos ao esforço para viver a vocação cristã à santidade, fazendo a sua interligação com os temas desenvolvidos na *Laudato Sí* para a concretização da vocação humana ao cuidado da criação. Esta opção poderá parecer estranha dada a ausência de referências deste texto bíblico na Encíclica *Laudato Sí*, assim como de todo o cânon de cartas católicas, mas Francisco, ao convocar os católicos para o cuidado da criação, remete para uma consciência vocacional que requer a vivência das virtudes cristãs⁹, algo que se alicerça na Teologia da Criação Bíblica¹⁰.

Por conseguinte, fazendo eco das virtudes que autor bíblico de 2Pd 1,3-11 elenca e articula no final do primeiro século, procuraremos fazer a sua aplicação com o compromisso ecológico, uma urgente necessidade dos nossos tempos. Para tal, recorreremos às ferramentas da exegese atual de forma a identificar os núcleos teológicos principais e aplicando-os na leitura da Encíclica de modo a explicitar os desafios éticos, sociais e teológicos que este documento magisterial nos aponta.

⁷ JOÃO PAULO II, *Paz com Deus Criador, Paz com toda a criação*, n. 6; FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 131.

⁸ BORCHERT, J. From Politik Als Beruf to Politics as a Vocation, p. 52.

⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 217.

¹⁰ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato si'* e Rm 8,22, p. 105.123.

Esperamos que este esforço seja mais um passo para nos tornarmos cada vez mais cuidadores da nossa Casa Comum.

1. Especificidade da Segunda Carta de Pedro

As cartas católicas ocupam no Canon Bíblico um lugar singular. Estas integram um grupo de escritos que se identificam apenas pelo seu autor e não pelo seu destinatário. A sua integração no Canon não foi fácil, tendo sido contestada a sua canonicidade ao longo de várias etapas da história da Igreja, também porque não era evidente que o critério da autenticidade apostólica fosse aplicável a todos os escritos¹¹.

Este é o caso do livro bíblico aqui em estudo, a Segunda Carta de Pedro, a qual integra o grupo das chamadas Cartas Católicas, e que apresenta algumas diferenças de estilo importantes face à primeira carta. Este é o escrito mais recente do Novo Testamento¹², ou seja, o texto a ter sido escrito por último, entre os que entraram no cânon do Novo Testamento. De facto, nesta não transparece o clima de perseguição e opressão que se identifica na primeira carta. Com efeito, um dos seus grandes núcleos temáticos está na questão doutrinal, a qual influencia de modo significativo o estilo de vida dos membros da comunidade cristã; também isto parece ser acentuado por uma cristologia mais formal e doutrinal do que kerigmatica¹³.

O texto é escrito num género literário de testamento, de alguém que reconhece que está no final da sua vida (2Pd 1,15), e que, por isso, quer transmitir aos seus os ensinamentos mais importantes; o mesmo é evidenciado quer pela recordação de eventos passados, quer apelando a orientar o olhar para o futuro, para manter a fidelidade, a confiança e o amor mútuo¹⁴. Segundo Cothenet, este

¹¹ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 424-425.

¹² ECKERT, J., ἐκλεκτός, ἡ, ὄν, p. 1278.

¹³ TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, E., *Escritos joánicos y cartas católicas*, p. 355.

¹⁴ TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, E., *Escritos joánicos*, 362.

é um estilo literário comum, muito presente no Antigo Testamento, como é o caso dos Testamentos dos XII Patriarcas, feito com base em Gn 49, e o Testamento de Moisés, redigido com base em Dt 29-33. O mesmo estilo se nota no discurso de Paulo aos Anciãos de Éfeso, presente em At 20,17-35¹⁵.

Esta carta está datada provavelmente do final do século I ou início do II d.C., uma vez que nela podemos encontrar alusões ao Evangelho de Mateus (2Pd 2,20), a utilização da carta de Judas (2Pd 2,10b-18) e a menção das Cartas de Paulo já compiladas (2Pd 3,16)¹⁶, embora não seja certo que este autor bíblico conhecesse todo o *corpus* paulino¹⁷. A sua redação visa transmitir a necessidade da fidelidade à regra de fé recebida¹⁸, para saber interpretar as Escrituras de forma adequada (2Pd 1,21), sem desvirtuar o seu espírito e a viver de acordo com uma reta moral, algo que os falsos mestres não fazem e induzem outros a imitá-los (2Pd 2)¹⁹. A diferença retórica entre a primeira e a segunda cartas faz concluir a maioria dos estudiosos, mas não todos, que é provavelmente de autoria de um discípulo que escreve em nome de Pedro, e não propriamente do apóstolo²⁰.

2. Delimitação da perícopre 2Pedro 1,3-11 e coerência temática

O trecho que colocamos em análise situa-se na Segunda Carta de Pedro, na sequência da saudação inicial, e anteriormente ao início do género de testamento, feito de modo a lembrar a doutrina em que estes destinatários tinham sido instruídos.

Dado o âmbito do nosso trabalho incidir sobre a vocação optaremos por limitar a perícopre entre os vv.3-11, vista a união temática existente em torno do

¹⁵ COTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 44-45

¹⁶ COTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 47.

¹⁷ GONZAGA, W., BELEM, D. F., Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16, p. 16.

¹⁸ LUGO RODRÍGUEZ, R. H.; LÓPEZ ROSAS, R., Hebreos y cartas católicas. Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas 1, 2 y 3 Juan, p. 180.

¹⁹ COTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 46.

²⁰ GONZAGA, W., BELEM, D. F., Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16, p. 5.

chamamento divino à santidade. A definição do início desta perícopé é consistente na literatura exegética, embora alguns apresentem divisões internas do texto²¹.

Aqui o autor bíblico desenvolve que a vida cristã, que nasce do chamamento divino, origina a fé e conduz ao desenvolvimento das virtudes, do conhecimento divino até o expoente do amor, mas que se deve consolidar mediante as boas obras, em perspectiva escatológica da entrada no Reino dos Céus²²; neste sentido, “o conhecimento dá continuidade”²³ a toda a perícopé 2Pd 1,3-11, realçando ainda mais o valor da prática consciente das virtudes. Apresentamos de seguida o texto grego segundo a quarta edição revista do texto *The Greek New Testament*²⁴:

<p>³Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ,</p> <p>⁴δι’ ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.</p> <p>⁵καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνώσιν,</p> <p>⁶ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν,</p> <p>⁷ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην.</p>	<p>³Como o seu divino poder concedeu-nos todas as coisas para a vida e a piedade por meio do conhecimento daquele que nos chamou pela sua glória e virtude</p> <p>⁴Por meio das quais, ele tem nos concedido as mais preciosas e sublimes promessas, a fim de que por meio delas, vos torneis participantes da natureza divina, tendo vós fugido da corrupção que a concupiscência gerou no MUNDO.</p> <p>⁵ E também por este motivo, da vossa parte, tendo reunido todos os esforços, acrescentai à vossa fé a virtude; à virtude o conhecimento;</p> <p>⁶ao conhecimento a temperança; à temperança a paciência; à paciência a piedade;</p> <p>⁷à piedade o amor fraterno; e ao amor fraterno a caridade.</p>
--	--

²¹ COTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 49; LEAHY, T., Segunda Epistola de San Pedro, p. 595. Schökel considera que esta perícopé inclui o relato do testamento do autor bíblico, e por conseguinte, os versículos posteriores até ao número 15 (ALONSO SCHÖKEL, L., *A bíblia do peregrino*, Segunda Carta de Pedro, Paulus 1997, p. 2916).

²² ECKERT, J., καλέω, p. 2176.

²³ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 327.

²⁴ ALAND, K.; ALAND, B.; NEWMAN, B. M. (eds.). *The Greek New Testament* (2010).

<p>⁸ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἄργουὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν·</p>	<p>⁸Pois, ESTAS COISAS, se tiverdes existindo e crescendo em vós, não ficareis inactivos nem estéreis ao conhecimento de Nosso Senhor Jesus Cristo.</p>
<p>⁹ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλὸς ἐστὶν μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν.</p>	<p>⁹Pois em quem não estão presentes ESTAS COISAS, esse é um cego e míope, tendo se esquecido da purificação dos seus pecados de outrora.</p>
<p>¹⁰διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλήσιν καὶ ἐκλογήν ποιεῖσθαι· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε·</p>	<p>¹⁰Por isso, muito mais, irmãos, esforçai-vos firmemente para a vossa vocação e eleição. Pois ESTAS COISAS fazendo, de forma alguma tropeçareis em algum tempo.</p>
<p>¹¹οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.</p>	<p>¹¹ Pois, assim ricamente será dada a vós a entrada para o reino eterno de Nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo.</p>

Fonte: Texto grego da NA28; tabela e tradução dos autores.

3. Análise retórica e exegese

3.1 Estrutura e análise retórica de 2Pedro 1,3-11

Foi nossa opção, neste estudo, trabalhar com a tradução do texto, mas mantendo a referência ao grego de forma a não se perder a sua especificidade retórica. A análise retórica do trecho 2Pd 1,3-11 permite inferir o centro do texto no desenvolvimento das virtudes, como se pode constatar do esquema seguinte, a partir da aplicação dos critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica²⁵, realçando o valor do conhecimento e a lista das virtudes, em um crescendo, começando pela *fé* e concluindo com a *caridade*.

³O DIVINO PODER [θείας δυνάμεως]

²⁵ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analyse Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

deu-nos [δεδωρημένης] *todas as coisas* [πάντα] que contribuem para a **VIDA** e a **PIEIDADE** [ζωὴν καὶ εὐσέβειαν].

por meio do **CONHECIMENTO** [διὰ τῆς ἐπιγνώσεως] daquele [τοῦ]

^bque nos chamou [καλέσαντος]

pela sua **GLÓRIA** [δόξη] e **VIRTUDE** [ἀρετῆ].

⁴*Com elas* [δι’], deu-nos [δεδώρηται] deu-nos as mais preciosas e sublimes **PROMESSAS** [ἐπαγγέλματα],

a fim de que por meio delas, vos torneis participantes da **NATUREZA DIVINA** [θείας κοινωνοὶ φύσεως],

depois de vos livrardes da **corrupção**[φθορᾶς] que a **concupiscência**[ἐπιθυμία] gerou no **MUNDO** [κόσμῳ].

⁵Por este motivo é que, da vossa parte,

deveis pôr todo o **empenho** [σπουδὴν] em juntar

à vossa **FÉ** a **VIRTUDE** [ἀρετήν];

à virtude [ἀρετῆ] o **CONHECIMENTO** [γνώσιν];

⁶ao conhecimento [γνώσει] a **TEMPERANÇA** [ἐγκράτειαν];

à temperança a **PACIÊNCIA** [ὑπομονήν];

à paciência a **PIEIDADE** [εὐσέβειαν];

⁷à piedade o **AMOR** aos irmãos [φιλαδελφίαν];

e ao amor aos irmãos a **CARIDADE** [ἀγάπην].

⁸Se tiverdes **ESTAS COISAS** e elas forem crescendo em vós,

não ficareis inactivos nem estéreis, relativamente ao **CONHECIMENTO** [ἐπίγνωσιν] de **NOSSO SENHOR JESUS CRISTO**.

⁹E quem não tiver **ESTAS COISAS** é um **cego**[τυφλός] que mal pode ver e que deixou cair no esquecimento a purificação dos seus pecados de outrora.

¹⁰Por isso, meus irmãos,

ponde [ποιεῖσθα ταῦτα] o **maior empenho** [σπουδάσατε] no **fortalecimento** [βεβαίαν] da vossa **vocação** [κλήσιν] e **eleição** [ἐκλογήν].

Pois **ESTAS COISAS** fazendo [ποιοῦντες], jamais haveis de **fracassar**

¹¹e *se vos há-de abrir* [ἐπιχορηγηθήσεται] de par em par a entrada para o **REINO ETERNO** de **NOSSO SENHOR E SALVADOR, JESUS CRISTO**.

O estudo retórico permite evidenciar a beleza e a unidade temática desta parte do texto petrino. Desta forma se evidenciam vários níveis de significação, que se inicia na consciência do dom divino, que dá a possibilidade aos crentes de serem participantes, ou seja, de viverem em comunhão com a natureza divina, abrindo a possibilidade de entrar no reino eterno de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo²⁶. Esta realidade sucede na vida mediante o dom divino do conhecimento de Jesus Cristo, sendo que a análise do vocabulário aqui empregado permite compreender o acento que o texto faz da necessidade da resposta virtuosa à *Fé*, apresentada como um chamamento, e que convoca o ser humano para viver em atitude de *Caridade*, como coroa de todas as virtudes, algo que emerge do esquema concêntrico, em quiasmo, identificado no texto da perícopete petrina de 2Pd 1,3-11, como se constata a seguir.

a: v.3: Origem do poder divino que revela Deus

b: v.3b: Jesus Cristo que chama

c: v.4: Dá todos os bens para sermos participantes da vida divina, após acontecer a purificação dos pecados para libertar da concupiscência

d: vv.5-7: enumera e encadeia as virtudes necessárias para o dom da vida divina crescer e se tornar operante

c':vv.8-9: a necessidade de ter as virtudes para ter o conhecimento de Jesus e não se deixar ficar cego e preso da concupiscência

b': v.10: a vocação e eleição, que vêm de Deus, as quais devem crescer em resposta ao chamamento de Deus

a': v.11: entrada no Reino eterno de Jesus Cristo.

Todo o vocabulário empregue nesta perícopete revela o itinerário e a experiência do autor bíblico acerca do valor da vida do ser humano e do cuidado com a casa comum, a partir das virtudes elencadas na perícopete 2Pd 1,3-11. Em

²⁶ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 62.

vista da promessa de participar na vida divina e de rejeitar tudo o que lhe é contrário, o autor bíblico apresenta a necessidade de viver as virtudes, identificando-se oito etapas e colocando-as em crescendo.

A lista de virtudes era uma realidade muito presente no ambiente helénico, muito especialmente entre os estóicos e na reflexão ética²⁷, sendo comum o desenvolvimento de *sorites*, uma forma de silogismo que encadeia o raciocínio, em que o predicado da primeira afirmação é usado como o sujeito da segunda, sendo que neste caso a *fé* é o primeiro de todos os bens e o *amor* (ou *caridade*) o expoente de todas as virtudes²⁸. Rosik e Wojciechowska evidenciam igualmente que esta lista de virtudes está pensada na medida em que o autor bíblico recorre ao termo “ἐπιχορηγήσατε/*acrescentai*” (2Pd 1,5), um imperativo aoristo ativo segunda pessoa plural do verbo ἐπιχορηγέω (acrescentar, adicionar), cujo uso linguístico entre os helenistas foi sendo desenvolvido para expressar um incentivo para crescer na generosidade; todavia a primazia da *fé* e o *conhecimento* que procede das virtudes são temáticas que evidenciam a especificidade hebraica deste texto²⁹. Com efeito, este estilo de elencar as sete virtudes, associadas à fé, também existe na cultura hebraica, como se encontra na Mishnah³⁰, na medida em que o número sete é considerado um dos símbolos da perfeição³¹. Sqicq considera que esta estratégia, porém, seria apenas retórica, sem valor teológico específico³².

Compreendendo a estrutura retórica que permite identificar o centro temático do texto, fazemos agora a exegese e comentário bíblico de modo a

²⁷ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 300; GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 63.

²⁸ ROSIK, M.; WOJCIECHOWSKA, K. Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7), p. 870.

²⁹ ROSIK, M.; WOJCIECHOWSKA, K. Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7), p. 870.

³⁰ Mishnah Sotah 9, 15. https://www.sefaria.org/Mishnah_Sotah.9.15?lang=bi, acessado em 17 de Janeiro, 18h.

³¹ Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary, https://biblehub.com/commentaries/2_peter/1-5.htm, acessado em 17 de Janeiro, 18h.

³² SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 213.

expressar os núcleos teológicos e morais presentes na perícopre 2Pd 1,3-11, percebendo o valor para o cuidado da casa comum, como nos pede *Laudato Si*.

3.2 Exegese

a) vv.3-4. O v.3 inicia com um advérbio causal, “ὡς/como”, mais o genitivo absoluto, remete para a fé recebida de Cristo em referência ao v.1, como que uma “árvore frondosa”³³ de onde vão brotando todas as demais virtudes, elencadas neste catálogo de virtudes da perícopre petrina, de 2Pd 1,3-11; por isso mesmo, os cristãos não podem ser estéreis e infrutíferos (vv.8-9). Neste versículo, o poder divino é apresentado em referência a Jesus Cristo³⁴, que, pelo pronome “τοῦ/tu”, é tomado como o sujeito gramatical da ação. Por conseguinte, Cristo é apresentado como aquele que chama, como o autor do dom e do chamamento, dele provém “de forma livre e gratuita”³⁵. É verdade que Cristo, no Novo Testamento suscita as vocações (Mt 9,13; Jo 15,16; Rom 1,6), mas regra geral estas são atribuídas ao Pai “por Cristo” (Rm 8,30, 1Pd 15; 2,9)³⁶.

O emprego do verbo “δωρέομαι/conceder” aparece no Novo Testamento apenas por três vezes, sendo que duas se encontram nos vv.3-4 desta carta, sempre em referência aos dons de Deus. Este verbo, conjugado no modo perfeito, voz passiva, indica a perenidade dos dons de Deus. Na primeira conjugação deste é evidenciado que Deus já deu e continua a dar tudo (“πάντα/todas as coisas”) o necessário para a vida e a piedade (“εὐσέβειαν/a piedade”) ao chamar os crentes, enquanto a segunda remete para os bens prometidos mais importantes que já foram recebidos pela fé³⁷. A piedade já era tida como “uma virtude típica dos

³³ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 68.

³⁴ PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 438.

³⁵ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 258.

³⁶ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 210.

³⁷ SCHNEIDER, G., Δώρημα, p. 1103.

filósofos greco-romanos, indicando um bom comportamento diante dos deuses”³⁸.

A expressão *vida-piedade* pode ser vista como uma caracterização da existência humana tanto de um ponto de vista horizontal – “ζωήν/*a vida*” – como vertical – “εὐσέβειαν/*a piedade*”³⁹, visto que a piedade conduz na dupla direção do amor: a Deus e ao próximo⁴⁰. A palavra εὐσέβεια apresenta uma grande polissemia nas línguas helenistas, mas neste caso significará a vida de fé vivida na adoração e em comunhão com Cristo e em oposição à corrupção do mundo, conforme indica o v.4⁴¹.

De singular importância é a palavra “ἐπιγνώσεως/*conhecimento*” (ἐπίγνωσις), uma vez, que como se compreende da análise retórica, é palavra presente nos vv.3.8. Esta palavra designa o conhecimento, não apenas teórico, mas aquele que implica o reconhecimento e aceitação da vontade de Deus⁴², neste caso da pessoa de Jesus, envolvendo a totalidade do ser humano e não apenas a inteligência racional⁴³. Este conhecimento de Jesus Cristo é dado por Deus, aos que foram chamados por Ele⁴⁴. É significativo que o verbo “καλέσαντος/*do que chamou*” esteja conjugado no aoristo (particípio aoristo ativo genitivo masculino singular do verbo καλέω), o que lhe dá um sentido histórico, algo que possivelmente implica a necessidade de confirmar esta vocação por obras e ações, algo que remete para o v.10⁴⁵.

A palavra ἀρετήν surge no v.3 como expressão de um poder divino, embora também se entenda também como “virtude”. A construção frásica desta expressão – “δόξα καὶ ἀρετή/*glória e virtude*” – é distinta da tradicional da literatura grega, querendo distanciar-se, provavelmente, da filosofia helénica e dando à palavra

³⁸ PERKINS, P., I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 181.

³⁹ FIEDLER, P., εὐσέβεια, p. 1686.

⁴⁰ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 300; PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 4389.

⁴¹ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 211.

⁴² KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 328.

⁴³ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 259.

⁴⁴ ECKERT, J., καλέω, p. 2176.

⁴⁵ HACKENBERG, W., ἐπίγνωσις, εως, ή, p. 1495-1496.

ἀρετήν uma carga menos ética.⁴⁶ Não deixa de ser pertinente como esta palavra ἀρετήν é igualmente empregue nos vv.5-7 para descrever as virtudes necessárias à vida cristã, talvez como modo de afirmar a vocação do crente a se assemelhar cada vez mais ao próprio Deus, mediante a sua ação.

No v.4 sublinhamos a promessa da vida, algo que a palavra “ἐπαγγέλματα/promessas”, um *hapax legomenon* no Novo Testamento, que salienta a liberdade e grandeza da promessa de Deus⁴⁷, sendo que a palavra “ἐπαγγελία/promessa” também surge apenas por mais uma vez, também nesta carta (2Pd 3,4)⁴⁸. Esta promessa, tornada real na vida dos crentes, é a que nos torna participantes da natureza divina, mediante o *conhecimento* e o amor, como que convidados a participar dela⁴⁹, e não por conquista humana como aspiravam os gregos mediante a gnose; assim é por dom absoluto de Deus, que diviniza o crente após a libertação da corrupção (φθορᾶς)⁵⁰. Esta última é um dinamismo existente no mundo, como assinala a oração seguinte, da qual o cristão é libertado pelo baptismo, como se depreende do termo ἀποφυγόντες (tendo fugido), no participio do aoristo ativo nominativo masculino plural do verbo παρεισφέρω, que sinaliza a libertação do pecado feita no passado⁵¹. Segundo Green, estas “palavras arrojadas”, presentes nestes versículos iniciais, preparam o campo do catálogo das virtudes, nos versículos seguintes, que devem ser praticadas para o bem pessoal e comum⁵².

b) **vv.5-7.** Os vv.5-7 expõem uma sorite de virtudes para suscitar a procura da perfeição. O primeiro acento é feito em vista de cuidar do dom de participar da vida divina, algo que o crente deve colocar “σπουδὴν πᾶσαν/todo o empenho” para juntar à fé a virtude. É de salientar que a fé (“ἐν τῇ πίστει/na fé”) é a primeira

⁴⁶ ROSIK, M.; WOJCIECHOWSKA, K. Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7), p. 875.

⁴⁷ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 211; PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 441.

⁴⁸ SAND, A. ἐπαγγελία, p. 1466.

⁴⁹ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 332.

⁵⁰ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 211-212.

⁵¹ HOLTZ, T. φθείρω, p. 1950.

⁵² GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 61.

das afirmações, à qual se associam as restantes realidades, para viver em resposta ao dom dado e que nos evangelhos é sempre a condição para que os milagres possam acontecer (Mc 4,39-40; 10,52), por ser operosa e operante em todos os campos, especialmente na gratuidade e na fraternidade⁵³, sendo indicada como que a “raiz das outras virtudes citadas por Pedro”⁵⁴; a fé também pode ser traduzida e ou interpretada como “fidelidade”⁵⁵. À fé, segue-se a vivência da ἀρετή, entendida como “virtude” – “termo muito importante da ética grega, no NT”⁵⁶ –, mas também como a possibilidade de designar o poder da alma para corresponder à graça recebida⁵⁷. Como afirma Schelkle, “a fé é o início e o fundamento da vida cristã, a caridade é o seu cumprimento”⁵⁸.

À “ἀρετή/virtude” é acrescentado o “γνῶσις/conhecimento”, cuja formulação é distinta do conhecimento referido no v.3⁵⁹; este acréscimo se faz ainda mais empenhativo pelo convite que aparece nos vv.5.11: “esforçai-vos”⁶⁰. Aqui o texto expressa a inteligência formada na palavra de Deus, de forma a discernir a Sua vontade, processo que não termina nunca (Ef 1,17)⁶¹. A “ἐγκράτεια/temperança”, mais do que um entendimento moral de restrição, designa a capacidade de ser mestre de si mesmo (At 24,25), de ter autocontrole/autodomínio⁶² ou autodisciplina⁶³, fruto do Espírito Santo para regular os seus apetites. Paulo usa esta expressão como a capacidade do atleta colocar limites a si mesmo para alcançar a vitória (1Cor 9,25). A “ὑπομονή/paciência”, significa constância e perseverança⁶⁴, exercendo-se sobretudo num contexto de dificuldades ou de desencorajamento, dinamismo

⁵³ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 260.

⁵⁴ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 335.

⁵⁵ PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 444.

⁵⁶ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 303.

⁵⁷ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 213.

⁵⁸ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 300

⁵⁹ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 65.

⁶⁰ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 334.

⁶¹ SCHMITHALS, W., γινώσκω, 752.

⁶² KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 336; PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 446.

⁶³ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 305.

⁶⁴ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 336.

essencial à vida do crente. A “εὐσέβεια/*piiedade*” é mencionada em oposição à impiedade dos falsos doutores (2Pd 2,6), havendo igualmente quem a interprete como misericórdia⁶⁵. O amor fraterno é o amor que une todos os filhos de Deus (1Pd 1,22; Rm 12,10), e não tem como existir piedade sem fraternidade, uma leva à outra⁶⁶. O “ἀγάπη/*amor*” guarda em si a perfeição de todas as qualidades daquilo que é, sendo esta uma nota verdadeiramente divina⁶⁷, o qual deve ser vivido de forma fraterna, direcionado aos irmãos: “amor fraterno” (φιλαδελφία)⁶⁸.

O texto apresenta este série de virtudes encadeadas umas às outras, o que permite acentuar a dinâmica e etapas de crescimento da vida da fé, começando pela adesão pessoal ao dom recebido; todavia, este é um dom necessariamente dinâmico, em que este ou cresce e se desenvolve ou desaparece e se perde, o que evidencia que a fé não subsiste sem testemunho.

c) **vv.8-9.** O v.8 sublinha a dinâmica de vivência da virtude de modo de não se ficar inativo nem estéril (“οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους/*não inativos nem estéreis*”), não de obras, mas do conhecimento que leva o crente a procurar conhecer a vontade de Deus⁶⁹ e a produzir frutos para o bem comum⁷⁰, no cuidado de si, do próximo e da casa comum, de forma operosa e frutífera⁷¹. A ausência destas virtudes, referida no v.9, leva ao pecado da ignorância, descrito como cegueira⁷², algo empregue para repreender a deficiente vida moral dos crentes, que desprezavam o conhecimento em vista da ação (“ἐπίγνωσις/*conhecimento*”)⁷³; não se pode esquecer que “somente com a virtude é que se pode obter o grande bem do conhecimento, os irmãos”⁷⁴. É possível que estes versículos tivessem como

⁶⁵ FIEDLER, P., εὐσέβεια, p. 1103; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 261.

⁶⁶ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 67.

⁶⁷ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 213.

⁶⁸ PERKINS, P., I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 183; PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 447.

⁶⁹ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 214.

⁷⁰ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 262.

⁷¹ PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 449.

⁷² GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 69; KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 339.

⁷³ SCHNEIDER, G. τυφλός, ή, όν, p. 1814.

⁷⁴ SCHELKLE, K. H., Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 306.

objetivo criticar os falsos mestres descritos no segundo capítulo da carta. Esta crítica é feita com um sentido existencial, que denuncia o esquecimento da graça de purificação recebida, ou seja, do batismo (Hb 6,4).

d) **v.10.** Este versículo apresenta-se como um reforço exortativo para os crentes fazerem o esforço (“σπουδάσατε/*esforçai-vos*”) – expressão conjugada no aoristo imperativo ativo segunda pessoa plural do verbo σπουδάζω, salientando o valor histórico da ação humana – para que o dom recebido se torne válido, algo denotado pelo uso do termo grego “βεβαία/*firme*”, usado no âmbito jurídico dos contratos e das alianças, para designar a sua ratificação e validade (Hb 3,14; 9,17)⁷⁵. Só assim se cumpre a vocação e eleição.

O autor bíblico distingue vocação de eleição; vocação, como é possível compreender do esquema retórico, é a correspondência ao chamamento divino; eleição refere-se mais ao dom da participação humana na natureza divina, mantendo igualmente o sentido escatológico⁷⁶; indica ainda que é preciso “consolidar”⁷⁷ essas duas realidades, durante toda a vida e a vida toda, ou seja, continuamente e incansavelmente. A expressão “assim não haveis mais de pecar” é habitual na exortação catequética e faz o reforço para a prática das virtudes para tornar possível o encontro com Cristo, sublinhado no último versículo⁷⁸.

e) **v.11.** O v.11 conclui esta perícopa, sublinhado a ação divina de salvação, o que é expresso na palavra “ἐπιχορηγηθήσεται/*será suprimida*”, a qual está conjugada no futuro passivo terceira pessoa singular do verbo ἐπιχορηγέω, sinal que de a felicidade eterna é um dom de Deus, algo que a invocação Senhor – Salvador [τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος] também reforça⁷⁹; tudo indicando “o reino de nosso Senhor e Salvador”, que é o reino do amor e da fraternidade⁸⁰, do

⁷⁵ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 216.

⁷⁶ ECKERT, J., ἐκλεκτός, ἡ, ὄν, p. 1278.

⁷⁷ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 263; KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 343.

⁷⁸ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 216.

⁷⁹ SQICQ, C., Les épîtres de Saint Pierre, p. 216.

⁸⁰ PÉREZ MILLOS, S., 1ª e 2ª Pedro, p. 456.

bem da casa comum, como indica o Papa Francisco na *Laudato Si* e na *Fratelli Tutti*.

4. A aplicação das virtudes de 2Pedro 1,5-7 na vocação para cuidado da terra

4.1 A vocação do ser humano como cuidador da criação

O texto bíblico em estudo pode ser estranho se aplicado a uma leitura vocacional como cuidadores da criação. Todavia, o Papa Francisco apresenta-nos que a vocação ao cuidado da terra é algo que faz parte “essencial duma existência virtuosa”⁸¹. De facto, e em referência com o texto bíblico em estudo (2Pd 1,3-4), a *Laudato Sí* apresenta-nos como a criação não se reduz a um entendimento de mera natureza, mas apresenta-se como um “dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal”⁸². Como tal, a criação situa-se entre *todas as coisas* que contribuem para a vida e a piedade (2Pd 1,3).

Neste seguimento, podemos afirmar que, segundo o documento pontifício, a criação é elemento essencial que colabora para nos tornarmos participantes da vida divina. Este dado enraíza-se na nossa condição corpórea, pela qual somos chamados a viver em comunhão segundo três relações fundamentais – Deus, o Próximo e a Terra – sendo que a ruptura entre estas é originada pelo pecado⁸³. Desta consciência podemos compreender como o Papa Francisco nos apresenta que “a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia”⁸⁴, Assim, a nossa participação na vida divina renova o ser humano nas suas relações fundamentais.

⁸¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 217.

⁸² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 76.

⁸³ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 66.

⁸⁴ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 216.

Neste sentido, é possível compreender que os males que afetam a humanidade e perturbam a criação são fruto da concupiscência e que remete para uma necessidade de viver numa ecologia integral, conceito-chave de toda a Encíclica. Esta situação pode ser encontrada no diagnóstico sócio-ambiental apresentado no primeiro capítulo da Encíclica, a qual encontra a sua raiz num antropocentrismo desordenado⁸⁵, e onde os cristãos também têm responsabilidade, mediante um entendimento limitado da bíblia, em especial, do verbo dominar (*radah*) (Gn 2,15) do relato do Génesis, interpretado mais num sentido de posse do que de cuidado⁸⁶.

É possível compreender o horizonte antropológico desta nova forma de relação que o Papa Francisco aponta na Encíclica *Laudato Sí*, mediante a necessidade de uma conversão ecológica. Esta é apresentada como uma necessidade de todos, mesmo de alguns cristãos mais “comprometidos e piedosos”⁸⁷, que não valorizam a problemática ambiental, conversão que para ser efectiva, deve ser integral, com mudança de coração⁸⁸. Esta traduz-se em atitudes concretas que dizem respeito a uma mudança de estilo de vida, que por exemplo se traduz numa mudança de vida social e não apenas individual, rejeitando um consumismo sem ética⁸⁹.

Esta consciência ética, sustentada num entendimento da vocação a ser cuidadores da criação, como já apontamos, implica um estilo de vida, no qual as virtudes desempenham, como apontava o texto bíblico em estudo, a perícopa 2Pd 1,3-11. De facto, como sugere a imagética da análise retórica, estas formam uma espécie de colunas que suportam uma vida ordenada, de acordo com o grande dom recebido, as quais, na linguagem do Novo Testamento, remetem para a

⁸⁵ FRANCISCO, *Laudato Sí*, 119-122

⁸⁶ PETERS, J. R. Saint Augustine, Patron Saint of the Environment, p. 129. Este verbo é também utilizado na Sagrada Escritura para se referir ao domínio do rei, cujo domínio se traduz em cuidador do povo e não seu explorador.

⁸⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 217.

⁸⁸ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 218.

⁸⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 219.

sustentação da Igreja, quer por significar um pedestal para o Espírito Santo se comunicar, quer para designar as estruturas que suportam o templo de Deus⁹⁰. Neste sentido, propomo-nos explorar como as virtudes descritas no texto bíblico de 2Pd 1,3-11 podem ser lidas segundo o texto da *Laudato Sí*, ainda que não mencionado explicitamente neste documento pontifício.

4.2 Interpretação das virtudes da carta petrina segundo as relações humanas fundamentais com Deus, o próximo e a terra

Como referimos anteriormente, queremos apresentar as virtudes que a Segunda Carta de Pedro apresenta no esquema de *sorite* segundo a metáfora de coluna que sustentam as relações fundamentais do homem com a criação, e que são a relação com Deus, com o próximo e com a terra⁹¹. A própria Encíclica indica que: “A doação de si mesmo num compromisso ecológico só é possível a partir do cultivo de virtudes sólidas”⁹². A análise que fazemos das virtudes ao longo do texto da *Laudato Sí* não se restringe todavia apenas a uma questão pessoal, mas focamos igualmente questões sociais.

4.2.1 Fé

No texto bíblico em estudo, a fé apresenta-se como o fundamento de todas as virtudes, pela qual, o crente se torna participante da natureza divina. A fé nasce em resposta à consciência de um amor recebido, algo que a Encíclica sublinha, e que leva a que vejamos a criação não apenas como uma realidade natural e material⁹³. É a fé que biblicamente sustenta a capacidade de reconhecer o outro como nosso próximo e que suporta toda a ética de cuidado subjacente à

⁹⁰ KRAFT, H. στῦλος, ου, ό, p. 1519.

⁹¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 66.

⁹² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 211.

⁹³ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 76.

consciência bíblica e que o texto pontifício sublinha⁹⁴. Por fim, a fé permite reconhecer o valor das coisas terrenas como sinais da glória de Deus, cuja interdependência é querida por Deus⁹⁵.

4.2.2 *Conhecimento*

O conhecimento neste texto bíblico diz respeito à inteligência da fé em vista de discernir a vontade de Deus. Numa perspectiva de ecologia integral, este conhecimento implica reconhecer as marcas da Trindade na criação, compreendendo que estas subsistem em virtude do amor de Deus, a qual não sendo divina, nos vocaciona para sermos seus administradores⁹⁶, para cuidar e cultivar a terra, segundo o mandato bíblico (Gn 2,15). Neste sentido, o conhecimento que a fé gera, aqui interpretado em chave sapiencial e existencial, implica a humanidade no cuidado do próximo, dos que compartilham concomitantemente a existência, mas também o cuidado com as gerações vindouras, segundo modelos de desenvolvimento que as protejam⁹⁷.

4.2.3 *Temperança*

A temperança pode ser interpretada como a capacidade de ser mestre de si. Do ponto de vista teologal isto sucede mediante a superação de um estilo de vida desordenado, mediante o cultivo de uma espiritualidade cristã que promove um estilo de vida mais sóbrio. Só quando o coração humano encontra e reconhece o dom do amor é que é possível superar a tentação original, pela qual a humanidade se sente tentada a fazer de Deus⁹⁸. É esta mesma temperança que previne que se possa objetificar a dignidade humana, suscitando uma correta relação com o

⁹⁴ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 70.

⁹⁵ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 69. 85. 86.

⁹⁶ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 77-78.

⁹⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 67. 71. 79. 104-105. 159.

⁹⁸ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 122. 203-204. 222. 225.

trabalho humano e prevenindo um consumismo exacerbado, deixando que o coração humano se possa abrir ao bem⁹⁹. Como tal, ser mestre de si permite usar a criação de forma prudente, correspondendo ao chamamento divino de fazer emergir as potencialidades da criação, mediante um exercício sadio do trabalho e não se deixando levar por uma mentalidade utilitária¹⁰⁰.

4.2.4 Paciência

A paciência foi descrita como a capacidade de constância e perseverança no meio das dificuldades. Esta pode ser, numa chave ecológica, permitindo uma reflexão sobre os ritmos da criação e modelos de desenvolvimento. Assim, na relação com Deus a virtude da paciência permite, no turbilhão dos tempos, desvelar os ritmos interiores da criação, algo que a Encíclica sublinha com a imagem do *Shabbath judaico* e a necessidade do descanso para redescobrir o caráter de dom da criação e que abre o coração para o reconhecimento do dom que o outro consiste¹⁰¹. A paciência é tanto mais importante quando no nosso tempos assistimos, como recorda Francisco, à “*rapidación*”¹⁰², devendo a nossa sociedade ater-se a modelos de desenvolvimento sustentáveis que não se rejam apenas pela lógica do lucro, mas respeitem os dinamismos humanos, sobretudo dos mais frágeis e pobres¹⁰³, mas também dos ritmos da terra, sob pena do desenvolvimento humano se voltar contra todos¹⁰⁴.

⁹⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 123. 126-127. 203-204.

¹⁰⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 124. 131. 195.

¹⁰¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 71. 237.

¹⁰² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 18.

¹⁰³ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (*EG* 195), p. 75-95; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9; p. 207-228; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

¹⁰⁴ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 61.193.

4.2.5 Piedade

A piedade foi analisada na perspectiva do estudo exegético como uma virtude que implica a interiorização da misericórdia como estilo relacional, a exemplo do Cristo misericordioso e compassivo¹⁰⁵. Neste sentido, a piedade emerge da relação com Deus mediante o reconhecimento humano que Ele é a fonte da vida, atitude que leva não só à gratidão que nasce da consciência de que a criação que nos sustenta é dom¹⁰⁶, mas também aprender a olhar a realidade com o olhar contemplativo de Jesus Cristo, para aí descobrir os sinais de Deus¹⁰⁷. Esta virtude concretiza-se em virtude da relação com Deus num estilo misericordioso em opções pessoais de inclusão e cuidado fraterno, mas também no exercício da política em vista de um modelo de sociedade que garanta a dignidade humana, sobretudo dos mais pobres, sendo capaz de proteger as populações mais frágeis de interesses de grupos sectários¹⁰⁸, por exemplo concretizado na possibilidade de emprego digno e justo, para que cada pessoa humana possa ter acesso aos meios que necessita para viver¹⁰⁹.

Esta misericórdia permite igualmente sustentar a relação do homem com a terra, fazendo emergir uma capacidade contemplativa da criação¹¹⁰, atitude que necessita igualmente de uma correta educação ambiental, para que cada pessoa humana não fique escrava de um consumismo que é neste momento cultural, mas saiba usar a criação de modo sadio¹¹¹.

¹⁰⁵ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112.

¹⁰⁶ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 220. 227.

¹⁰⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 96-98.

¹⁰⁸ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 172. 197. 231.

¹⁰⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 129.

¹¹⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 97. 100. 225.

¹¹¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 209-210. 213-215.

4.2.6 Amor aos irmãos

O amor aos irmãos apresenta-se como um passo seguinte na vivência das virtudes e que podemos considerar neste estudo, com base no texto da *Laudato Sí*, que se concretiza na consciência da igual dignidade de toda a humanidade. Esta igual dignidade enraíza-se no dado da fé de Deus ser o criador de toda a humanidade¹¹². Este é o suporte que permite sustentar a afirmação da fraternidade universal, algo que implica reconhecer a especificidade da dignidade humana, mesmo dos mais frágeis e pobres, a qual não é igual à das restantes criaturas¹¹³. Esta fraternidade estende-se igualmente à restante criação e leva ao reconhecimento do destino comum dos bens da terra em primazia da propriedade privada e na afirmação que o ambiente é um bem coletivo¹¹⁴.

Não deixa de ser pertinente como o Papa Francisco, na Encíclica *Fratelli Tutti*, afirma a necessidade das virtudes da bondade e da benignidade¹¹⁵, a partir da Carta aos Gálatas (Gl 5,22), como dinâmica pessoal que leva cada pessoa fazer dom de si para procurar o melhor para os outros, suporte essencial para suscitar uma fraternidade universal¹¹⁶. Esta vivência virtuosa corresponde semanticamente à interpretação que fizemos da virtude da piedade, e que entendemos ser o sustento a fraternidade universal, como expressão do amor aos irmãos.

4.2.7 Caridade

A caridade é a meta de todas as virtudes, o cumprimento do mandato divino (Mt 22,37-39), expressa numa ecologia integral que guarda todas as relações de

¹¹² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 94.

¹¹³ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 92. 117-118. 228.

¹¹⁴ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 93-95. 221. 228.

¹¹⁵ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 112.

¹¹⁶ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da teologia bíblica da *Fratelli Tutti*, p. 229.233.

forma sadia e plena, a virtude teológica que permanecerá para sempre (1Cor 13,13: “fé, esperança e caridade”). Na leitura deste texto pontifício podemos rereer as três relações neste mesmo prisma, o da meta a que cada relação é chamada a ser, sempre guardando a harmonia com as restantes. Neste sentido, a *Laudato Sí* identifica o culminar da relação com Deus, ao evidenciar evidenciando como a matéria é o suporte para a celebração dos sacramentos, em especial da Eucaristia, sustento para a vida sobrenatural, um dos meios pelos quais opera a nossa divinização e nos torna guardiães da criação inteira¹¹⁷.

O culminar da caridade das relações fraternas com o próximo (Rm 13,8-10; Gl 5,15; Tg 2,8; Lv 19,18.34)¹¹⁸, na prática do bem, especialmente no cuidado dos mais fragilizados, concretiza-se na vivência de uma sã ecologia humana e cultural, em que o amor sustenta a vida comunitária, o cuidado com todos e o respeito por todas as formas culturais, salvaguardando a diversidade identitária¹¹⁹. Por fim, a virtude da caridade concretiza-se, do ponto de vista de relação com a terra, numa dupla vertente. A primeira corresponde a uma ecologia ambiental, respeitando a biodiversidade e relações existentes entre todos os seres e cuidado pela Casa Comum; todavia, a Encíclica sublinha igualmente a dimensão escatológica da matéria, apontando para a recapitulação de todas as coisas em Cristo¹²⁰, onde tudo será assumido em Deus¹²¹.

4.2.8 Compilação das virtudes apresentadas

No final deste percurso apresentamos um esquema sintético com o entendimento das virtudes da Segunda Carta de Pedro e sua aplicação a uma vivência ecológica, onde sumarizamos o exposto anteriormente.

¹¹⁷ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 235-236.

¹¹⁸ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., *A via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)], p. 47-67.

¹¹⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 143-4. 148-151.

¹²⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 83. 99-100.

¹²¹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 243.

Relação fundamental antropológica		Deus	Próximo	Terra
Fé		Reconhecimento do dom da criação recebido	Reconhecimento do dom do outro como meu próximo	Reconhecimento do valor próprio das coisas criadas e da glória que dão a Deus
Virtudes	Conhecimento	Identificar na criação os sinais da presença de Deus e o mandato de a administrar	Cuidado do próximo e das gerações futuras	Vocação para cultivar e cuidar a terra
	Temperança	Sobriedade como estilo de vida que nasce do encontro com Deus	Sobriedade para reconhecer a dignidade humana e não usar o outro como meio para um fim	Prudência para colaborar com Deus no desenvolvimento da terra, sem se deixar levar pela mentalidade individualista e utilitária
	Paciência	Descobrimto dos ritmos interiores da criação como sinal da presença de Deus (p.ex. o <i>Shabbat</i>)	Não se deixar consumir pela constante aceleração, promovendo modelos de desenvolvimento que promovam a dignidade humana	Recurso a modelos de desenvolvimento sustentável que respeito a velocidade dos ecossistemas.
	Piedade	Ver o mundo como Jesus Cristo, vivendo na gratidão dos dons recebidos	Promoção do testemunho pessoal e consciência política como sinal de misericórdia para cuidado da dignidade humana	Capacidade de contemplação da realidade criada, para a qual é necessário a educação ambiental
	Amor aos irmãos	Consciência da igual dignidade humana, a qual se alicerça por termos o mesmo Pai	Fraternidade universal, reconhecendo a singular dignidade humana	Fraternidade com a criação, de onde se pode afirmar o destino comum dos bens da terra.
	Caridade	A matéria como elemento dos sacramentos pelo qual Deus age na humanidade	Ecologia humana e cultural	Ecologia ambiental e recapitulação de todas as coisas em Cristo

Conclusão

O trabalho aqui desenvolvido centrou-se no estudo a perícopes 2Pd 1,3-11, uma das duas cartas atribuídas a Pedro. Este livro bíblico é parte integrante das sete cartas católicas, sendo considerado como o escrito mais recente da Sagrada Escritura.

A perícopes estudada é um texto essencial para a teologia da divinização, uma vez que explora a participação na natureza divina, em virtude do conhecimento que é dado por Deus, pela purificação dos pecados e remetendo para a necessidade da resposta ética para que o dom da fé possa crescer e transformar a vida. Assim, na análise retórica desta perícopes identificamos que o centro era colocado no cultivo das virtudes que se associam à fé para viver a vida divina, e que o autor bíblico explora para evidenciar que a falta destas leva à perda do dom recebido, algo que ele reconhece nos falsos mestres (2Pd 3). Assim, as virtudes humanas são essenciais para concretizar a vocação humana, ao compreender que estas iniciam-se na fé, e se concretizam na virtude da caridade, algo que exige o esforço pessoal como resposta à graça.

Todavia não nos limitamos a considerar este estudo apenas numa perspectiva espiritual, mas aplicamos este dinamismo para ler a vocação ao cuidado da casa comum, conforme a Encíclica *Laudato Sí* do Papa Francisco, ainda que este documento pontifício não cite este texto explicitamente.

Este documento pontifício apresenta-nos que o ser humano é constituído por três relações fundamentais – com Deus, com o próximo e com a terra¹²², e que apenas mediante um cultivo individual das virtudes se pode tornar concreto a capacidade de cuidar da casa comum¹²³. Neste âmbito, e de forma geral, aplicamos as virtudes descritas no texto de 2Pd 1,5-6 para reler as dinâmicas teológicas, sociais e éticas descritas nesta Encíclica. Assim, identificamos a fé

¹²² FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 66.

¹²³ FRANCISCO, *Laudato Sí*, n. 211.

com a consciência do dom recebido; relemos o conhecimento como a capacitação sapiencial para um cuidado da terra; caracterizamos a temperança em íntima ligação com a sobriedade de vida e a prudência para não se deixar levar por uma mentalidade utilitarista; descrevemos a paciência, como a oportunidade de descobrir os ritmos interiores de Deus na criação e o cultivo de modelos de desenvolvimento que promovam a dignidade humana e salvaguardem o ritmo dos ecossistemas.

Qualificamos a piedade como a capacidade de misericórdia, capaz de reconhecer o amor de Deus e no compromisso pessoal e político para cuidar do próximo e da natureza; entendemos, que segundo esta Encíclica, o amor aos irmãos se alicerça na consciência da igual dignidade humana em virtude de haver um só Deus, o que remete para uma fraternidade universal humana e com a criação; por fim, a caridade, coroa deste percurso, é expressa numa ecologia integral, que reconhece a matéria como ocasião onde Deus se manifesta nos Sacramentos, e onde é possível acontecer a ecologia integral (humana, cultural e ambiental) remetendo para a recapitulação de todas as coisas em Cristo Jesus.

No final deste percurso, fica a interpelação profunda, quase em chave de exame de consciência, o modo como as virtudes se tornam operantes na vida de cada um, evidenciando que a vocação baptismal de cada um não se alheia do cuidado da casa comum. Mais ainda, permanece o desafio de se ler os catálogos das virtudes e dos vícios que o Novo Testamento apresenta em várias de suas cartas, à luz da *Laudato Si* e da *Fratelli Tutti*, como indica o Francisco, visando o cuidado da casa comum e do bem universal.

Referências Bibliográficas

ALAND, K.; ALAND, B.; NEWMAN, B. M. (eds.). **The Greek New Testament**. 4. rev. ed., 15. printing including rev. dictionary. Stuttgart: Deutsche Bibelges. [u.a.], 2010.

ALONSO SCHÖKEL, L. **A bíblia do peregrino**, Segunda Carta de Pedro, 1997.

GRUNZWEIG, F.; HOLMER, W.; BOOR, M. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. Comentário Esperança. São Paulo: Esperança, 2008.

BORCHERT, J. From Politik Als Beruf to Politics as a Vocation. **Contributions to the History of Concepts** 3, n.º 1, 1 de abril de 2007, p. 42-70. <https://doi.org/10.1163/180793207X209075>.

COTHENET, E. **As Cartas de Pedro**. Cadernos Bíblicos 52. Lisboa: Difusora Bíblica, 1996.

ECKERT, J. καλέω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k:2165–77. Salamanca: Sígueme, 1996.

ECKERT, J. ἐκλεκτός, ἡ, ὄν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**, Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1271-1278.

FIEDLER, P. εὐσέβεια. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k: Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1684-1686.

FRANCISCO, **Encíclica Laudato Sí**, AAS 107. Roma 2014, p. 847-945.

FRANCISCO, **Fratelli Tutti**. Braga: Editorial Franciscana, 2020.

GONZAGA, W. Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195). In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L., **Evangelii Gaudium em Questão**. PUC-Rio/Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014, p. 75-95.

GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). **Gaudium et Spes em questão**. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica** 49, n.º 2, 31 de agosto de 2017, p. 421-444. <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>.
- GONZAGA, W. A *via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)]. In: FERNANDES, L. A. (org.). **Amoris Laetitia em questão**. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 47-67.
- GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, 2019, p. 155-170.
- GONZAGA, W.; A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. **Estudos Bíblicos**, 37(143), 2021, p. 127–143. ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica). Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16. **Franciscanum** 64, n.º 178, 13 de julho de 2022, p. 1-36. <https://doi.org/10.21500/01201468.5582>.
- GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato si' e Rm 8,22. **Ephata** 4, n.º 1, 4 de maio de 2022, p. 99-125. <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>.
- GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da teologia bíblica da Fratelli Tutti. **Perspectiva Teológica** 54, n.º 1, 1 de maio de 2022, p. 227–249. <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>.
- GREEN, M. **2Pedro e Judas**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- HACKENBERG, W. ἐπίγνωσις, εως, ἡ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1494-1496.

HOLTZ, T. φθειρω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. II: λ-ω. Salamanca: Sígueme, 1998, p. 1946-1950

JAMIESON-FAUSSET-BROWN **Bible Commentary**,
biblehub.com/commentaries/2_peter/1-5.htm, acessado em 17 de Janeiro.

JOÃO PAULO II, **Paz com Deus Criador, Paz com toda a criação**, AAS 82, Roma 1990, 147-156.

KISTEMAKER, S. **Epístolas de Pedro e Judas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

KRAFT, H. στῦλος, ου, ό. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**, Vol. II: λ-ω. Salamanca: Sígueme, 1998, p. 1519-1520.

LEAHY, T. Segunda Epistola de San Pedro. In: BROWN, E. R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. E. (eds.). **Comentario biblico San Jeronimo**. Vol. Tomo IV: Nuevo Testamento II. Madrid: Ed. Cristiandad, 1972, p. 593-603.

LUGO RODRÍGUEZ, R. H.; LÓPEZ ROSAS, R. **Hebreos y cartas católicas: Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas, 1, 2 y 3 Juan**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.

MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

MISHNAH **SOTAH**, https://www.sefaria.org/Mishnah_Sotah.9.15?lang=bi,
acessado em 17 de Janeiro.

- PÉREZ MILLOS, S. **1ª e 2ª Pedro**. Comentário exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE, 2018.
- PERKINS, P. **I e II Pietro, Giacomo e Giuda**. Torino: Claudiniana, 2015.
- PETERS, J. R. Saint Augustine, Patron Saint of the Environment. In: DOODY, J.; PAFFENROTH, K.; SMILLIE, M. (eds.). **Augustine and the environment, Augustine in conversation: tradition and innovation**. Lanham: Lexington Books, 2016, p. 125-141.
- ROSIK, M.; WOJCIECHOWSKA, K. Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7). *Verbum Vitae* **39**, n.º 3, 30 de setembro de 2021, p. 865–880. <https://doi.org/10.31743/vv.12785>.
- SAND, A. ἐπαγγελία. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1460-1467
- SCHELKLE, K. H. **Lettere di Pietro. Lettera di Giuda**. Brescia: Paideia, 1981.
- SCHMITHALS, W. γνώσκω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 746-756
- SCHNEIDER, G. δώρημα. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1106–1108.
- SCHNEIDER, G. τυφλός, ή, όν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. II: λ-ω. Salamanca: Sígueme, 1998, p. 1811-1815
- SPICQ, C. **Les Epitres de Saint Pierre**. Vol. 99. Sources bibliques. Paris: Gabalda, 1966.
- TATAY NIETO, J. “De la cuestión social” a la “cuestión sócio-ambiental”. In: GIMÉNEZ-RICO, E. S. (ed.). **Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres: Laudato si’ desde la teología y con la ciência**. Santander: Sal Terrae, 2015, p. 169-184.

TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, X., (eds.). **Escritos joánicos y cartas católicas.** Introducción al estudio de la Biblia, vol. 8. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.

Posfácio

De início, manifesto minha alegria em poder fazer o Posfácio desta obra do Prof. Waldecir Gonzaga, em união com diversos outros autores e autoras, intitulada “Força e Renovação na Palavra de Deus”. O livro é fruto da parceria entre os PPG’s da PUC-RS, coordenado pelo Prof. Tiago de Fraga Gomes, e PUC-Rio, coordenado pela Profa. Francilaide de Queiroz Ronsi. São dez capítulos, o que evoca um simbolismo numérico significativo para o Antigo Testamento (Dt 10,4), onde são estudados diversos textos, na sua maioria do Novo Testamento, algumas vezes analisando-se o texto em si e aprofundando o seu sentido, outras vezes correlacionando tais textos com outros do Antigo ou Novo Testamento, ou mesmo com autores da Sistemática, como no Capítulo III, onde o Prof. Waldecir e o Prof. Diego Artur correlacionam a teologia ecológica do eminente teólogo ortodoxo Ioannis Zizioulas, falecido em 2023, com o texto de Rm 8,19-22.

Como recordado pelo Prof. Waldecir na apresentação desta obra, ela é fruto maduro das suas aulas de Metodologia Sincrônica de interpretação dos textos da Sagrada Escritura ministradas no PPG da PUC-RS, e abre uma importante trilogia: “Formação e renovação na Palavra de Deus”; “Força e abrangência da Palavra de Deus”; “Esperança e perfeição na Palavra de Deus”. O foco, como não poderia ser diferente, está sempre na Palavra de Deus, “alma da teologia”, como nos recorda *Dei Verbum*, n. 24:

A sagrada Teologia apoia-se, como em seu fundamento perene, na palavra de Deus escrita e na sagrada Tradição, e nela se consolida firmemente e sem cessar se rejuvenesce, investigando, à luz da fé, toda a verdade contida no mistério de Cristo. As Sagradas Escrituras contêm a palavra de Deus, e, pelo fato de serem inspiradas, são verdadeiramente a palavra de Deus; e por isso, o estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada teologia. Também o ministério da palavra, isto é, a pregação pastoral, a catequese, e toda a espécie de

instrução cristã, na qual a homilia litúrgica deve ter um lugar principal, com proveito se alimenta e santamente se revigora com a palavra da Escritura.

Tendo sempre como ponto de partida uma perícopie específica, e neste volume foram privilegiados os evangelhos e o escrito aos Hebreus, a obra objetiva oferecer uma aproximação do texto bíblico, partindo sempre de sua língua original, e estabelecendo um diálogo seja entre dois biblistas, seja entre um biblista e um estudioso de uma outra área do saber teológico ou afim. Assim, o livro cumpre seu propósito de se fundamentar na Escritura para falar de dois assuntos tão urgentes e necessários “formação e renovação”. A Escritura é fonte contínua de formação e renovação para o ser humano. Não só se deve formar o povo e os pastores para que se aproximem com proveito da Sagrada Escritura, como recordou de modo tão vivo o Papa Bento XVI na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini* (2010), como também se deve perceber que o contato mais íntimo, profundo e orante com a Sagrada Escritura leva cada homem e mulher a uma “formação” cada vez mais plena à luz daquilo o que Deus deseja para o ser humano e, conseqüente, o fruto de tal “formação” é a “renovação” do pensamento e do agir de cada homem e mulher que se abre à Sagrada Escritura.

Tal parece ser o desejo do Apóstolo Paulo, quando exorta aos cristãos na carta aos Romanos: “E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito” (Rm 12,2). Paulo se utiliza aqui de dois verbos muito significativos. O primeiro deles é o verbo συσχηματίζω (*syskematidzo*), bastante raro no NT, ocorrendo somente em Rm 12,2 e 1Pd 1,14. Nos dois casos o verbo vem sempre acompanhado da partícula de negação. Em Paulo, contudo, o verbo está no imperativo, o que dá mais força ao seu sentido – não “conformar-se” com o mundo é um imperativo, uma ordem para os cristãos. O verbo συσχηματίζω pode ser traduzido como “modelar-se, conformar-se”. É formado por um prefixo e pelo termo σχημα, que pode indicar a forma, a figura exterior, e, por extensão, a

atitude ou modo exterior de ser de alguém. Para o apóstolo, o agir cristão não deve ser ditado pelo “esquema” do mundo. Este deve se guiar pela “vontade de Deus”, por isso os cristãos são convidados a um processo de “transformação” (μεταμορφώω), de “renovação” (ἀνακαίνωσις) da mente/pensamento. A Palavra de Deus é fundamental nesse processo de formação e renovação. Tal nos é recordado, ainda, pelo profeta Jeremias: “Quando se apresentavam palavras tuas, eu as devorava: tuas palavras eram para mim contentamento e alegria de meu coração. Pois teu Nome era invocação sobre mim, Senhor, Deus dos Exércitos.” (Jr 15,16).

Uma rápida panorâmica dos capítulos desta obra pode ajudar a perceber sua profundidade e seu valor como importante contributo acadêmico e base para uma reflexão e um conseqüente agir pastoral mais bem fundamentados. Todos foram escritos pelo Prof. Waldecir em parceria com outros autores. Em virtude disso, mencionaremos, na maior parte das vezes, somente o segundo autor de cada artigo.

No capítulo I, intitulado “Da educação ao coração: a educação do coração, inspirada em Jo 9,1-7”, escrito em parceria com Vanessa Carini, se parte do estudo de Jo 9,1-7 para abordar o tema “Bíblia e Educação”. A conclusão é que a atitude de Jesus com relação ao cego de nascença inspira uma educação baseada no amor. Segundo o que afirmam os próprios autores no resumo inicial de seu capítulo

a história do Cego de Nascimento não é apenas um relato histórico, mas também pode ser considerada uma lição atemporal sobre a Educação do Coração, convidando os leitores a enxergar, deixar-se tocar e transformar por meio de uma abordagem pedagógica fundamentada no amor.

O segundo capítulo, por sua vez, intitulado “Ide, fazei discípulos e batizai: Indícios de metodologia catecumenal em Mt 28,19-20 e At 8,26-40”, escrito em co-autoria com Daniele Regina, parte dos textos de Mateus e Atos para abordar o tema do catecumenato, fundamental para uma sólida educação na fé.

Os capítulos III e IV se conectam com o magistério do Papa Francisco, tratando de temas que tem sido uma preocupação constante em seu ministério pastoral. O capítulo III trata do tema da ecologia. Escrito em parceria com Diego Wust, o artigo oferece uma releitura da teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22, estudo que vai ao encontro dos apelos do Papa Francisco, particularmente em seus documentos *Laudato Si* e *Laudate Deum*. No capítulo IV, por sua vez, que tem como título “O reconhecer o outro como irmão: uma reflexão a partir do texto de 1Cor 12,12-17”, os autores Waldecir Gonzaga e Tiago da Silva abordam o tema da fraternidade e da amizade social, tema esse no qual insiste tão fortemente o Papa Francisco, particularmente em sua Encíclica *Fratelli Tutti*.

Os capítulos V-VIII tem como elemento comum o estudo do escrito aos Hebreus, e foram escritos em coautoria com Adalberto do Carmo Telles (Cap. V), Filipe Henrique de Araújo (Cap. VI), Filipe Galhardo (Cap. VII) e Wagner Andrioni (Cap. VIII). No cap. V, intitulado “Hb 3,1-6: Jesus, apóstolo e sumo sacerdote, superior a Moisés”, os autores se debruçam sobre o sentido do termo “apóstolo” aplicado a Cristo em Hb 3,1c. Em seguida, no cap. VI, intitulado “Com a Aliança que aliançarei convosco (...), serei misericordioso: Uma Análise exegética de Hb 8,1-13 e Jr 31,31-34”, é abordado o tema da Aliança, o qual perpassa o AT e o NT. No capítulo VII, é apresentada uma análise do uso do AT na Carta aos Hebreus. Por fim, encerrando esse conjunto de capítulos que apresentam um estudo de perícopes diferentes do escrito aos Hebreus, temos o cap. VIII, intitulado “O Filho, expressão de Deus e superior aos anjos: Uma análise de Hb 1,1-14”, que aborda o tema do cumprimento da promessa divina, comunicada antes pelos profetas, mas agora cumprida e plenificada em Cristo.

Os capítulos IX e X são dedicados ao estudo de outros textos do NT: Lc 10,10-12, que é apresentado no cap. IX, produzido em coautoria com José Vanol, explorando-se o tema do discipulado e da missionariedade; e 2Pd 1,3-11, um estudo

elaborado em parceria com João Marques sobre a teologia ecológica, tema que também aparece no cap. III.

Que o título da obra, “Formação e Renovação na Palavra de Deus”, possa ser percebido, pois, como uma síntese de todo o conjunto. De fato, a Escritura é fonte inesgotável na qual todo ser humano pode encontrar os elementos fundamentais para a construção do seu próprio ser, em todos os âmbitos. Isto nos é recordado pelo apóstolo Paulo no conhecido texto de 2Tm 3,16: “Toda Escritura é inspirada por Deus e é útil para ensinar, para argumentar, para corrigir, para educar conforme a justiça”. Os termos aqui traduzidos como “ensinar” (διδασκαλία) e “educar” (παιδεία) refletem essa função sempre didascálica e pedagógica da Palavra Deus. Ela “forma” o homem de Deus de modo integral. Tal tema é de modo particular encontrado nos capítulos 1 e 2, que trata da educação e do catecumenato, mas também perpassa outros capítulos. O profeta Isaías, por sua vez, nos recorda em sua profecia que os “que esperam no Senhor renovam as suas forças” (Is 40,31). É lendo as Sagradas Letras que aprendemos a esperar em Deus, renovando nosso modo de pensar e de agir à luz do que Ele nos propõe como caminho de vida nova. Também essa temática une, por assim dizer, os capítulos desta tão importante obra, particularmente eu destacaria os que tratam da questão ecológica e da fraternidade social, urgências para nossa época.

Faço votos de que a leitura de tão significativo trabalho, fruto do esforço de tantos autores que se debruçaram sobre os textos bíblicos, alguns de particular complexidade, e que os relacionaram com temas urgentes, mas também muitas vezes difíceis, possa ser edificante para todos os que o tiverem em mãos. Acredito que este livro será, também, uma provocação para outros pesquisadores e pesquisadoras, um convite a fazer destes textos o ponto de partida para novas pesquisas, novas leituras e interpretações ainda mais ricas, profundas e abalizadas da Sagrada Escritura. Que ele possa dar muito fruto, a fim de que o esforço daqueles que o produziram possa

ser recompensado, como afirma o salmista: “Os que em lágrimas semeiam, ceifarão com alegria” (Sl 126,5).

*Fábio da Silveira Siqueira*¹

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <padresiqueira@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

